

























STORIA DELLA LETTERATURA  
LATINA CRISTIANA





UMBERTO MORICCA

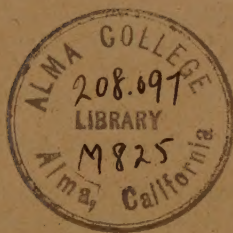
# STORIA DELLA LETTERATURA LATINA CRISTIANA

VOLUME II.

IL IV SECOLO:  
L'ETÀ D'ORO DELLA LETTERATURA  
ECCLESIASTICA OCCIDENTALE

PARTE I.

*Part 2 after pg 771*



TORINO

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE

*Corso Regina Margherita, 174*

TORINO: Via Garibaldi, 20.

MILANO: Via Bocchetto, 8.

GENOVA: Via Petrarca, 22-24.

PARMA: Libr. Faccadori.

ROMA: Via Due Macelli, 52-54.

CATANIA: Via Vitt. Em., 135.



---

PROPRIETÀ RISERVATA DELLA SOCIETÀ EDITRICE  
INTERNAZIONALE DI TORINO

---

---

TORINO, 1928 — Scuola Tipografica Salesiana  
Via Cottolengo, 32.

---

(M. E. 4289)

## DELLO STESSO AUTORE.

- L'episodio d'Aristeo nel IV libro delle Georgiche. Saggio di traduzione poetica* (Firenze, 1911).
- La questione dei « vapori accesi »* (Firenze, *Giornale Dantesco*, 1911).
- L'indugio di Casella* (Firenze, *Giornale Dantesco*, 1912).
- Questioni Lucreziane* (*Classici e Neolatini*, 1912).
- La Città di Dite* (Firenze, *Giornale Dantesco*, 1913).
- Sulla composizione del libro I di Lucrezio* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1913).
- A proposito del ΠΑΟΙΟΝ Η ΕΤΥΧΑΙ di Luciano* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1914, XLII, 316-333 e 457-476).
- Le fonti della Fedra di Seneca* (Firenze, *Studi italiani di Filologia classica*, vol. XXI, 1915).
- L'« Octavius » di Minucio Felice e la critica recentissima* (Roma, *Bollettino di letteratura critico-religiosa*, 1915).
- Il libro XXIII delle Storie di Tito Livio commentato* (Torino, E. Loescher, 1915).
- Quinto Orazio Flacco* (Firenze, *Atene e Roma*, 1916).
- Lucretiana* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1916).
- De quadam Beatae Christinae passione nunc primum edita ex Casanatensi Codice Ms. 719* (Grottaferrata, *Roma e l'Oriente*, 1916).
- De quibusdam locis in Senecae epistulis aliisque scriptis, qui sunt aut habentur corrupti, emendandis* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1917).
- Di alcune probabili fonti d'un opuscolo di S. Cipriano* (Pavia, *Athenaeum*, 1917).
- De quadam passione Sancti Isidori Martyris e Casanatensi Codice 726* (Grottaferrata, *Roma e l'Oriente*, 1917).
- La traduzione latina degli Atti di Andrea e Matteo* (Roma, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, vol. XXVI, 1917).
- L. ANNAEI SENECAE *Thyestes Phaedra*. Recensuit, praefatus est, appendicem criticam addidit HUMBERTUS MORICCA (Aug. Taurinorum, in Aed. Io. Bapt. Paraviae [1917]. — *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum moderante Carolo Pascal*).
- Le Fenicie di Seneca* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1918, XLV, 467 sgg.; XLVI, 1 sgg.).
- M. MINUCIO FELICE, *L'Ottavio*. Introduzione e versione (Firenze, G. C. Sansoni, 1918).
- Di un nuovo codice delle Elegie di Massimiano* (Pavia, *Athenaeum*, 1918).
- Salviano e la data del « De gubernatione Dei »* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1918).
- Le tragedie di Seneca* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1918, XLVI, 345 sgg., 411 sgg.; 1920, XLVIII, 74 sgg.; XLIX, 161 sgg.).
- MARCO TULLIO CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, commentato da U. MORICCA, vol. I (Torino, G. Chiantore, 1921).
- TERENZIO, *L'Andria*, commentata da U. MORICCA. Con otto illustrazioni (Firenze, G. C. Sansoni, 1921).
- L. ANNAEI SENECAE *Hercules furens Phoenissae Troades*. Recensuit, praefatus est, appendicem criticam et indicem addidit HUMBERTUS MORICCA (Aug.



Taurinorum, in Aed. Io. Bapt. Paraviae [1922]. — *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum moderante Carolo Pascal*).

Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo (Paris, *Revue biblique*, octobre 1921 et janvier 1922).

Il libro XXIV delle Storie di Tito Livio commentato da G. B. BONINO. Seconda edizione notevolmente modificata ed accresciuta da U. MORICCA (Torino, G. Chiantore, 1922).

San Girolamo (Milano, Casa ed. «Vita e Pensiero», 1922), due volumi.

TERENZIO, *Gli Adelphoe*, commentati da U. MORICCA (Torino, G. B. Paravia, 1922).

TERTULLIANO, *Ai testimoni della fede (Ad Martyras)*. Traduzione (Bilychnis, novembre 1922, pag. 286 sgg.).

TERTULLIANO, *Degli ornamenti delle donne (De cultu feminarum)*. Traduzione (Bilychnis, giugno 1923, pag. 401 sgg.).

L'opuscolo di Cipriano a Donato (Bilychnis, ottobre 1923, pag. 235 sgg.).

Le lettere di Ignazio di Antiochia e di Policarpo. Il martirio di Policarpo (*Quaderni di Bilychnis*, N. 10-11, 1923).

MARCO AURELIO, *I Ricordi*. Nuova traduzione con la vita dell'imperatore e note illustrative di U. MORICCA (Torino, G. Chiantore, 1923).

L. ANNAEI SENECAE, *Oedipus Agamemnon Medea Hercules Oetaeus. Recensuit, praefatus est, appendicem criticam et indicem addidit HUBERTUS MORICCA* (Aug. Taurinor., in Aed. Io. Bapt. Paraviae. — *Corpus Script. Latinor. Paravianum moderante Carolo Pascal*).

GREGORII MAGNI *Dialogorum libri IV*, a cura di UMBERTO MORICCA (Roma, Istituto Storico Italiano: Fonti per la Storia d'Italia).

Il pensiero cristiano. Pagine scelte da Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Ambrogio, Agostino. Inni ed epigrafi cristiane a cura di U. MORICCA (Genova, F. Perrella).

CORNELIO NEPOTE, *Vitae excellentium imperatorum*, commentate da U. MORICCA (Firenze, Vallecchi).

Marco Aurelio, *I Ricordi*. Introduzione, versione e note di Umberto Moricca, Torino, Soc. Ed. Intern., 1924.

Il «votum» di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola (*Didaskaleion*, 1925, fasc. III, pag. 89 sgg.).

ANALECTA: La morte violenta di un fratello di Paolino di Nola. — *Endelechius* o *Sanctus Severus Endelechius*? — Il carme del codice Paris. 8084 (*Didaskaleion*, 1926, fasc. II, pag. 85 sgg.).

In difesa della mia Storia della letteratura latina cristiana, Roma, Ditta E. Armani, 1926.

*Frustula*, Romae, ex officina Armaniana, impensis auctoris, anno MCMXXVI.

*Observatorium in aliquot Orientii et Paulini Petricordiensi carminum locos specimen* (Torino, *Didaskaleion*, 1927).

*San' Ambrogio* (Collez. «Pagine cristiane», dir. da P. Ubaldi e S. Colombo, Torino, Soc. Ed. Intern., 1927).

*San' Agostino* (Torino, Soc. Ed. Intern., 1927).

## PREFAZIONE

Tenete l'occhio ai buoni e  
a quelli soli ingegnatevi  
di piacere; il resto è fan-  
go, fango della strada.

GIUS. GIUSTI,  
dagli *Scritti vari*.

Διαβολή γάρ ἐστὶ δεινότατον· ἐν τῇ δὲ οὐκ εἴσι οἱ ἀδικέοντες, εἰς δὲ ὁ ἀδικεούμενος· ὁ μὲν γὰρ διαβ' ἄλλων ἀδικεῖ· οὐ παρεόντι κατηγορεῶν, ὁ δὲ ἀδικεῖ· ἀναπειθόμενος πρὶν τῇ ἀπρεκείῳ ἐκμάθῃ· ὁ δὲ δὴ ἀπέων τοῦ λόγου, τάδε ἐν αὐτοῖσι ἀδικέσται, διαβληθεῖς τε ὑπὸ τοῦ ἐτέρου, καὶ νομισθεὶς πρὸς τοῦ ἐτέρου κακὸς εἶναι.

(Herod., VII, 10).

*Il favore con cui fu accolto il primo volume di questa mia opera da uomini insigni non solo per onestà di carattere e rettitudine di coscienza, ma anche per profondità di dottrina e sicurezza d'intuito critico <sup>(1)</sup>, mi ha spronato a dar forma e figura all'immenso caotico materiale, che avevo da anni accumulato sulla letteratura cristiana del IV<sup>o</sup> secolo. Non è infatti piccolo motivo di legittimo orgoglio, per me, il vedere come non solo dalla mia patria, da cui esclusivamente le aspettavo <sup>(2)</sup>, ma anche dalla Germania, dal*

<sup>(1)</sup> SISTO COLOMBO (Rivista dei Giovani, luglio 1925, pag. 444 sgg.; Daskaleion, 1926, fasc. III-IV, pag. 81 sgg.); GIUSEPPE FANCIULLI (I libri del giorno, gennaio 1926, pag. 27); CARLO PASCAL (Athenaeum, fasc. IV, ottobre 1925, pag. 306); GIUSEPPE DE LUCA (Leonardo, anno I, ottobre 1925, n. 10, pag. 226); CARLO WEYMAN (Literarische Wochenschrift, n. 28, 10 luglio 1926, col. 819-820); P. ALBERTO VACCARI S. I. (La Civiltà cattolica, quaderno 1826, 17 luglio 1926, pagg. 156-157); P. ANTONI MARIA DE BARCELONA O. M. CAP. (Estudis Franciscans, 1926, pagg. 68-69); M.-D. CHENU (Revue des sciences philosophiques et théologiques, luglio 1926, pagg. 422-423); A. FORATTI (L'Archiginnasio, bullettino della Biblioteca comunale di Bologna diretto da A. Sorbelli, 1926, num. 4-6, pagg. 277 sg.).

<sup>(2)</sup> Infatti, a pag. X del primo volume, io avevo scritto precisamente così: «Ho già pronto in gran parte il materiale per il secondo volume, e spero che gli studiosi italiani vorranno accogliere benevolmente questi primi frutti di un arduo e faticosissimo lavoro, perchè, incoraggiato dalle loro voci, io possa presto giungere vittorioso alla mèta agognata».



*Belgio, dalla Spagna siano giunte al mio orecchio voci lusinghiere d'incoraggiamento e di lode, capaci d'infondere nel mio spirito il vigore necessario a perseverare nel lavoro con lena indefessa e con entusiasmo crescente, fino alla mèta vittoriosa. Vadano dunque i miei più vivi sentimenti di riconoscenza, le mie più commosse parole di ringraziamento e di saluto a tanti valentuomini, che vollero essermi prodighi del loro benevolo appoggio.*

*Per quel che concerne il metodo da me seguito nella composizione del secondo volume, non ho che da rimandare il lettore a quanto brevemente accennai nella prefazione mandata innanzi al volume primo; poichè nulla io ho da mutarvi, nemmeno una virgola. La fisionomia dell'opera, che ho intrapreso a scrivere, non può nè deve cambiare col cambiar dei volumi. Dal primo all'ultimo capitolo, dalla prima all'ultima parola, l'intera opera, per mio saldo ed incrollabile proposito, dovrà recare l'impronta tenace d'un medesimo metodo, d'un medesimo pensiero, d'una medesima fede, d'una medesima volontà.*

*Non mancheranno, oh no!, sicuramente, a questo secondo volume, come non mancarono al primo — e a quale libro ne mancano? —, certi sterili e più o meno umberbi criticuzzi maligni, con cui la natura è avara d'ogni altra cosa, tranne che del dono della maldicenza e della calunnia, e che, per acquistar gloria, non sanno far proprio nulla di meglio al mondo che denigrare gli altri. È facile prevedere di quali armi costoro si serviranno, anche questa volta, per tentar di svalutare l'opera mia. Le armi sono sempre le stesse, antiche quanto è antica l'invidia che le somministra all'uomo contro l'uomo, al fratello contro il fratello, fin dal tempo di Caino e di Abele. Qualcuno, per esempio, dirà che il lavoro è « compilato con frettolosa leggerezza ». E senza dubbio avrà ragione lui, perchè molti, o ingenui o maligni, o l'uno e l'altro insieme, a causa della naturale tendenza dell'uomo ad accogliere tutto ciò che abbia sapore di pettegolezzo e di calunnia, anzichè rifare ex novo, per accertarsi del grado di veridicità del criticuzzo maligno, l'immane lavoro da me compiuto, e ripercorrere intera la lunga, difficilissima via da me affannosamente percorsa, troveranno di gran lunga più comodo prestar fede alle sue parole che alle mie, quantunque io m'affanni a proclamare che questo volume, come il precedente, mi è costato lunghi anni di fatiche gravi e penose, per le quali rinun-*

ziai molte volte al riposo ed al sonno, e sempre poi ad ogni specie di distrazioni, anche le più semplici, di cui pur suole allietarsi la vita.

Lo stesso imberbe criticuzzo inoltre non mancherà di lamentarsi che io abbia « ammannito all'infelice lettore » <sup>(3)</sup> tante cose superflue, perchè trite e ritrite. Nè sospetta lontanamente costui che il libro non è fatto soltanto per i sapientoni, anche se giovincelli di primo pelo — si sa, quelli sanno tutto! —, ma specialmente per coloro che sanno poco o nulla, anche se hanno i capelli bianchi. Del resto, a me piacciono i volumi grossi, i volumi grossissimi, perchè quanto più son grossi, tanto più cose da imparare contengono. E qui non so resistere alla tentazione di riferire le parole, che Plinio scriveva all'amico suo Tacito (*Epist.*, I, 20, 4-5): *Et hercule ut aliae bonae res ita bonus liber melior est quisque quo maior. Vides, ut statuas, signa, picturas, hominum denique multorumque animalium formas, arborum etiam, si modo sint decorae, nihil magis quam amplitudo commendat. Idem orationibus evenit, quin etiam voluminibus ipsis auctoritatem quandam et pulchritudinem adicit magnitudo. Come si vede, io sono in buona compagnia. E, in nostra difesa, Plinio ed io non possiamo dire se non questo, che tutti i gusti son gusti, e che... de gustibus non est disputandum. In fin dei conti, c'è qualcuno a cui il mio libro sembra lungo e stucchevole? Ebbene, è facile consigliargli il rimedio. Chiuda il libro. Evidentemente non è fatto per lui. Ma, chiudendolo, egli non dica agli altri: « Non lo leggete, perchè io m'annoio! » Correrebbe rischio d'apparire tanto ridicolo, quanto un pigrone che dicesse: « Non vi arrampicate su questa montagna, perchè io non mi sento di salire su su fino in cima! » Tuttavia, non s'arresterà qui l'imberbe mio criticuzzo. Troverà facilmente a ridire anche sulla bibliografia, non vedendola completa, come la vuol lui. Ma, domando io, c'è al mondo una bibliografia che possa dirsi completa? Una bibliografia, che non abbia deficienze, specialmente in opere di vaste proporzioni? O non è forse vero che siffatte deficienze, se sono gravi in veri e propri repertori bibliografici, possono non sem-*

<sup>(3)</sup> Povero lettore! Non già: povero autore! Mi viene in mente il caso di quelle tali signore di cuor troppo tenero, di cui lessi, non ricordo più dove, che, assistendo, in non so più qual tempo lontano, allo spettacolo di due robusti cavalli, legati al corpo d'un condannato a morte e spronati in direzioni opposte, esclamavano, tra le lacrime: « Poveri cavalli! ».



*brar tali in opere di ricostruzione e di rivalutazione filosofica e letteraria del pensiero, come appunto è questa mia, quando, beninteso, non si tratti di opera che porti tale contributo di indagini nuove, da modificare le basi su cui quella ricostruzione e quella rivalutazione dev'esser fatta? Ma che importa tutto questo al criticcuzzo! Egli vuole la bibliografia completa ad ogni costo; e guai a non fornirgliela! Per una benedetta smania che ha addosso di trovare errori anche là dove non ci sono, deformando il senso delle mie parole, frugando, rimestando, spropositando, cercherà persino di farmi dire quel che non ho mai detto, di farmi apparire colpevole di errori immaginari e tutti suoi <sup>(1)</sup>.*

*Nè basta. Si può dare altresì il caso che uomini ritenuti seri ed autorevoli, i quali tanto più dovrebbero guardarsi dall'esprimere giudizi avventati — perchè, non si sa mai!, le loro accuse potrebbero anche esser ritorte!... Gesù insegna che, a questo mondo, nessuno è senza peccato —, quanto più vogliono passare per uomini seri ed autorevoli, s'impanchino a sentenziare che l'opera mia val poco o nulla, perchè non presenta strepitose novità. Novità! L'argomento è delicato, e merita che noi fermiamo un poco l'attenzione sopra di esso. Quando, or non è molto, fui costretto a confutare pubblicamente le accuse con cui pubblicamente si cercò di svalutare il mio libro, scrissi, tra l'altro, queste parole: « Dopo che lunghi secoli di indagini analitiche hanno ripetutamente studiato, indagato, proposto, accertato ogni singolo argomento ed ogni questione riferentesi alla vita ed all'opera dei grandi e dei piccoli, i quali han segnato della loro impronta la via dell'umana civiltà, è assurdo richiedere ad un'opera, che si proponga scopi di sintesi organica, quel nuovo, veramente nuovo, che potremmo chiamare sbalorditivo, come sarebbe il sostenere, per esempio, che Tertulliano non nacque in Africa, ma in America, oppure che il « De praescriptione » non è di Tertulliano, ma, poniamo, di Ambrogio di Milano. Se però per novità bisogna intendere il presentare, raccogliendo i vari risultati dell'indagine scientifica, una materia già studiata, in una forma che possa piacere e allettare; il mettere in più luminoso rilievo ciò che altri ha lasciato nell'ombra; il narrare con ordine e chiarezza ciò che da altri fu nar-*

(1) Vedi SISTO COLOMBO, in *Didaskaleion*, 1926, fasc. III-IV, pagg. 82-84.

rato alquanto disordinatamente e oscuramente; il correggere tante piccole inesattezze; il criticare, ove occorra, in piccole o in grandi cose, molte false opinioni, comunemente ritenute per vere; il ravvicinare fatti e persone, in modo che i contrasti lumeggino certe determinate situazioni e certi determinati concetti; il dare infine un libro a una nazione, che non lo possedeva, ed esporre a lei, nella sua stessa lingua, il contenuto di una ricchissima letteratura, che ella, si può dire, fino a ieri o ignorava del tutto o guardava con diffidenza e con disprezzo, ben si può, se l'amor proprio non fa velo al mio giudizio, affermare che la mia « Storia » è, specialmente in Italia, un libro tutto nuovo. Del resto, la questione dell'originalità del mio libro ne implica una più vasta, che abbraccia quella dell'originalità di ogni opera storica.

Tutti i dotti contemporanei, che hanno tentato di delineare i canoni della ricerca storica — dal nostro vecchio Gabriele Rosa, per non risalire più addietro, al Villari, al Bernheim, al Lagrange — hanno caratterizzato il « metodo storico » con la pregiudiziale di emancipare lo studioso dalla ricerca erudita che sia fine a sè stessa e che rimanga chiusa nella fredda indagine del dato di fatto, per elevarlo e dirigerlo da una parte ad un procedimento di controllo, di rielaborazione, e di assimilazione dei dati acquisiti, e dall'altra ad una sagace esplorazione in quelle zone (e, a dir vero, non sono molte), dove, per avventura, la critica non abbia ancora pronunziato l'ultima sua parola.

Se le norme del galateo scientifico che solidarizzano tutti gli studiosi di storia fossero così formalisticamente sciocche da imporre che, nel campo della ricerca, nulla sia considerato come legittimo patrimonio collettivo definitivamente acquisito, e quindi liberamente utilizzabile, ma tutto, anche le indagini più sicure e le valutazioni più correnti e persino i più innocenti luoghi comuni, siano come segnati in perpetuo dal sigillo di una gelosa e intangibile originalità iniziale, non solo gli studi storici si cristallizzerebbero in una stasi irreparabile, ma non si potrebbero comprendere o valutare giustamente le opere consacrate da una fama, sulla quale non è più lecito fare riserve.

Si pensi alla posizione di Ernesto Renan rispetto alla schiera degli scrittori della scuola di Tubinga. È bensì vero che il Renan, all'inizio della sua carriera di scrittore, e cioè nella sua opera

sull'avvenire della scienza, mise avanti le mani, protestando il suo entusiasmo per il risveglio degli studi storici e glottologici in Germania, e il suo ossequio al metodo instaurato da quegli studiosi; ma, all'atto pratico, non è forse vero che molte pagine del Renan non sono che l'eco del pensiero dello Strauss, del Bauer, del Feuerbach? E, posteriormente, Adolfo Harnack non riecheggia pensieri, posizioni mentali, giudizi dello stesso Renan?

Se lo spirito aspramente e superbamente razionalistico di quella scuola ha per tanti anni dominato una valutazione storica del Cristianesimo accettata dal *demi monde* intellettuale di tutti i dilettanti, lo si deve appunto alla stretta solidarietà di tanti studiosi, fiancheggiati da una serie innumerevole di divulgatori: solidarietà, che fu providamente spezzata e superata soltanto il giorno in cui altri studiosi opposero ad essi la ben più formidabile solidarietà che loro veniva dalla luce della fede e dalla guida della Chiesa.

Per la storia di Roma si potrebbero ripetere le stesse osservazioni. I competenti sanno bene quanto il Mommsen sia debitore, ad esempio, al Savigny o al Niebuhr; e quanto il nostro Pais o il nostro De Sanctis, pur divergendo su tanti punti e persino sull'orientamento metodico generale, siano debitori a innumerevoli studiosi precedenti, specialmente italiani, che furono validi pionieri in quelle ricerche, che hanno rinnovato dalle fondamenta la storia di Roma antica. Tra i romanisti che si sono occupati della storia degli istituti giuridici (citerò per tutti il Ferrini) la constatazione sarebbe anche più calzante; alla stessa guisa che la storia del diritto italiano, dal Pertile venendo giù fino allo Schupfer, al Salvioi, al Calisse, al Solmi, al Brandileone, è stata tutta una magnifica trama di solidarietà dottrinale, alla quale, appunto, si deve l'imponente somma di ricerche, condotte a termine e organate in una salda armonia.

Il sagace lettore può estendere agevolmente le analogie agli altri domini delle ricerche storiche, nè io gli darò il torto di far culminare gli esempi con richiami agli studi sulla storia della letteratura italiana, ove non è chi non veda lo stretto legame che unisce le ricerche dal vecchio Tiraboschi al D'Ancona, al Bartoli, al Carducci, dal Flamini al Rajna e via dicendo, con la collaborazione venutaci da studiosi stranieri della tempra e della prepa-



razione del Burekhardt, del Müntz, del Voigt, del Gaspary e di cento altri.

La conclusione? Molto semplice! Se persino nelle opere d'arte si ammette che l'artista operi nell'ambito del proprio diritto, ogni volta che assimila elementi emotivi o formali, a cui egli sappia dare la fresca impronta della propria genialità (vedasi, per esempio, nell'edizione zanichelliana il commento di Picciola e Mazzoni a molte liriche del Carducci), uno stesso diritto non può esser negato allo storico. Per lo storico, anzi, questo diritto è anche un dovere, alla condizione che egli sappia rendersene meritevole attraverso una esatta graduazione delle fonti; in guisa che sappia elevarsi dalle precedenti attività particolari alla visione sintetica del periodo storico o letterario preso a trattare, e sappia discernere in quali campi sia necessaria, oltre al già complesso lavoro di sintesi, anche una più attenta ed austera ricerca originale.

E tale è appunto il compito che io mi sono preposto; tale il metodo che ho seguito nella composizione della mia « Storia ». Se in essa non è agevole ad un lettore superficiale cogliere tutti i maggiori e minori elementi originali, sparsi nella mole ingente del materiale raccolto, non è perciò men vero che quelli esistano in notevole copia » <sup>(5)</sup>.

*Questo io scrissi, un anno fa, in difesa del primo volume, e ripeto oggi fedelmente a proposito del secondo. Poichè quale sciocco ignora che non tutto può essere nuovo ed originale in un'opera di sintesi storica? I dati di fatto, ormai stabilmente acquisiti alla scienza, non possono nè devono esser presentati diversamente da quelli che sono. La novità, in tal caso, deve solo consistere, e anche qui fin dove è possibile, nella distribuzione della materia e nella forma dell'esposizione. Per esempio, in questo secondo volume della mia Storia, ristudiando e rielaborando l'immensa congerie dei materiali raccolti, mi è venuto fatto di risolvere parecchie questioni nel modo veramente nuovo ed originale, che, tanto per farmi intendere, io soglio chiamare sbalorditivo. Infatti, sulla vita di Paolino di Nola, su quella di Sulpicio Severo, sul carne del codice Paris. 8084, e su altri argomenti, ho dimostrato tante coserelle,*

<sup>(5)</sup> U. MORICCA, In difesa della mia Storia della letteratura latina cristiana, Roma, Ditta E. Armani, 1926, pag. 20 sgg. Vedi la recensione di quest'opuscolo in Le Cronache Scolastiche, Roma, 11-20 ottobre 1926, N. 29, pag. 351.

*che finora erano sfuggite alla sagacia della critica. Posso dire altrettanto del capitolo sul donatismo? Oh no, davvero! Nè certo mi rimorde la coscienza, per non aver io curato di ristudiare i più importanti documenti relativi al movimento donatista. Ma che cosa avrei potuto io aggiungere di nuovo o di notevole a quanto su tale materia scrisse magistralmente il Monceaux, che è non solo l'ultimo, ma anche il più compiuto ed autorevole storico del famoso scisma africano? Purtroppo non ho potuto far sì che il mio racconto non coincidesse in più punti con quello dello storico francese <sup>(6)</sup>. E dico purtroppo, non già perchè non mi rallegri degli ottimi e stabili risultati, che la ricerca del Monceaux ha, in questo campo, assicurati alla scienza, ma perchè non ho potuto, per far piacere ai miei critici, rifare la storia a mio modo, per dare a loro quello che essi vogliono e cercano ad ogni costo: la novità per la novità! Dovevo astenermi dal raccontare la storia del donatismo? Ma allora, oltre a guastare il disegno generale dell'opera mia e turbarne le proporzioni ed il metodo, avrei, per la bella faccia di pochi dottoroni, che dicono di saper tutto, privato della conoscenza di uno degli avvenimenti più gravi e interessanti della storia del IV° secolo i moltissimi, che non si vergognano di riconoscere la propria ignoranza.*

*Concludo. Che ci siano difetti nell'opera mia, non nego. Ma chi è senza colpa, scagli la prima pietra! Piuttosto, penso io, si dovrebbe badare a far notare i difetti non con quell'atteggiamento aspro ed amaro dell'ipercriticismo di professione, non con quel certo modo perfidamente studiato, per cui si nascondono i pregi e s'ingrandiscono enormemente le piccole macchie, ma con umiltà di cuore, con dolcezza di parole, con spirito di carità, come deve fare ogni buon cristiano, che al fratello, all'amico, al compatriotta, il quale suda e sanguina nell'arrampicarsi su su per un'erta difficile e pericolosa, stende la mano con l'intenzione di aiutarlo a salire, non già con quella di spingerlo a ruzzolar giù nella voragine.*

*Non istarò qui, certo, a ricordare, in difesa del mio libro, l'o-*

<sup>(6)</sup> Credo però di non aver mai dimenticato di citarlo a pie' di pagina, essendo mia consuetudine, checchè ne dica il mio criticuzzo, di citar sempre, o in apposite note, o, se queste mancano, nella bibliografia premessa a ciascun capitolo, i libri di cui mi sono più frequentemente servito. Chè, se qualche volta non avrò citato, ciò sarà stato per mera dimenticanza, della quale non potrei accgermi, e alla quale non potrei — anche questo, spero, vorrà riconoscermi il criticuzzo maligno — rimediare altrimenti che ricominciando daccapo l'immane lavoro.

*raziano* Verum ubi plura nitent..., non ego paucis offendar maculis (A. P., 351 sg.), oppure il contenuto della bellissima satira terza del libro primo dello stesso poeta di Venosa, oppure quel saggio epigramma di Marziale (I, 16):

Sunt bona, sunt quaedam mediocria, sunt mala plura  
Quae legis hic: aliter non fit, Avite, liber.

*A che giova ricordar tutto questo? Dirò soltanto che il mio libro è fatto esclusivamente per i buoni, per i virtuosi, per gli onesti, per gli assetati di scienza e di verità, per quelli che mi saranno grati d'aver io speso l'intera mia vita in questi studi, per quelli che leggeranno il mio libro con reale vantaggio della loro cultura, tra i quali ultimi, chissà?, ci saranno parecchi di quei messèri, per cui il mio libro non intende in nessun modo d'esser fatto. E, quanto ai botoli ringhianti, seguirò il precetto evangelico: Nolite dare sanctum canibus, neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis, et conversi dirumpant vos (Matth., 7, 6).*

*Roma, Natale del 1926.*

UMBERTO MORICCA.







## INTRODUZIONE

Dopo l'editto di Milano del 313 <sup>(1)</sup> e la vittoria di Costantino su Licinio nel 323, fu assicurata al Cristianesimo una vita libera e feconda. Non curiamoci ora d'indagare se Costantino sia stato o no cristiano, e cristiano convinto. Certo la storia ha già notato in lui curiose contraddizioni: se da una parte si mostrava propenso a favorire i Cristiani, dall'altra non si faceva scrupolo di offrire al popolo magnifici spettacoli nel circo, dove re franchi ed alemanni, da lui fatti prigionieri, venivano dati in pasto alle belve <sup>(2)</sup>; inalzava statue a Cristo, e poi ordinava l'uccisione del suocero Massimiano, della vedova e dei figli di lui, del suo cognato Licinio, del nipote Liciniano, del figlio Crispo, della moglie Fausta <sup>(3)</sup>; mentre fondava chiese in onore del Dio dei Cristiani, consultava gli aruspici, e, a Costantinopoli, erigeva templi alle divinità del paganesimo <sup>(4)</sup>; onorato ugualmente dai seguaci della nuova e dell'antica religione, veniva festeggiato dagli uni con una statua recante una croce in mano <sup>(5)</sup>, e dagli altri con un arco adorno di figure e di cerimonie idolatriche <sup>(6)</sup>. Lasciamo dunque alla storia la spiegazione di questo oscuro enigma. A noi basterà di osservare che Costantino conobbe i tempi e gli uomini assai

<sup>(1)</sup> Lactant., *De mortibus persecutorum*, 48. Cfr. Euseb., *Hist. eccles.*, IX, 9, 12.

<sup>(2)</sup> Eutrop., X, 3.

<sup>(3)</sup> Philostorg., II, 4; Eutrop., X, 6; Zos., II, 29; Eus., *Vita Constant.*, IV, 54.

<sup>(4)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 10, 1; Zos., II, 29 e 31.

<sup>(5)</sup> Euseb., *Hist. eccles.*, IX, 9, 10-11.

<sup>(6)</sup> Cfr. G. Costa, *Religione e politica nell'Impero romano*, Torino, 1923, pag. 219 sgg.

meglio di Diocleziano. Egli presentì l'imminente rovina del paganesimo, e s'accorse che invece il Cristianesimo avanzava con passo sicuro alla conquista dell'avvenire. Opporre un ostacolo al fatale trionfo della civiltà cristiana significava mettere a repentaglio la vita dell'Impero; assecondare quella marcia significava aggiungere all'Impero nuova forza e vigore. Costantino quindi, forse per sentimento religioso, ma più per interesse personale e per ragioni di Stato favorì la religione nuova. A cominciare dal 313, la politica di Costantino si delinea con nitida chiarezza. Si concede ai Cristiani libertà di religione e di culto, si restituiscono loro i beni confiscati dallo Stato durante l'ultima persecuzione, si accordano privilegi ed esenzioni a chiese ed a chierici <sup>(7)</sup>, e vien loro riconosciuto perfino il diritto di ricever lasciti <sup>(8)</sup>. Si è dunque arrivati a quello che Tertulliano dichiarava impossibile: un imperatore cristiano <sup>(9)</sup>. In tal modo un nuovo principio sorge a regolare i rapporti tra lo Stato e la religione, infirmando nelle sue basi il principio politico dell'onnipotenza della religione pagana come religione di Stato. Infatti è noto che per secolare tradizione il paganesimo romano era essenzialmente la religione dello Stato, e che i suoi principali ministri erano i principali magistrati dell'amministrazione statale. Il paganesimo dunque era così intimamente legato con la grandezza del popolo romano, e aveva così potentemente asservito le coscienze al governo, quelle coscienze le quali sono una delle forze maggiori di cui disponga un dominatore di popoli, che staccare interamente e bruscamente il culto nazionale dall'amministrazione dell'Impero avrebbe importato la necessità di scomporre la gran macchina dell'organismo statale, e poi ricostituirla con altri mezzi e con altro congegno. Costantino era troppo cauto e prudente per non accorgersi dei gravi inconvenienti a cui sarebbe andata incontro una politica religiosa di aperta e risoluta opposizione all'antica religione, resa venerabile se non altro dalla tradizione e dal tempo. Egli perciò, sebbene introducesse importanti innovazioni nell'ordinamento po-

<sup>(7)</sup> Lactant., *De mort. persecutor.*, 48; Euseb., *Hist. eccles.*, X, 5-7; *Cod. Theod.*, XVI, 2, 2; *Cod. Iust.*, I, 2, 1; Euseb., *Vita Const.*, II, 45, 46; III, 25 sgg.; IV, 39 sgg.; *Liber Pontificalis in vita S. Silvestri*, IX sgg.; Theodor., *Hist. eccles.*, IV, 4; Sozom., *Hist. eccles.*, I, 8; ecc.

<sup>(8)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 2, 4.

<sup>(9)</sup> Tertull., *Apolog.*, 21: *Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarij saeculo, aut si et christiani potuissent esse Caesares.*



litico dell'Impero, nondimeno conservò le pratiche e i riti del paganesimo, e ne rispettò il sacerdozio. Sotto di lui, continuarono a vivere i collegi di pontefici, di quindecemviri, di vestali, ed egli stesso non smise mai il titolo di *divus* e la dignità di *Pontifex maximus*. Però, se le vecchie pratiche e le vecchie consuetudini perduravano, nessuno era più obbligato a riconoscere quel culto, perchè il nuovo principio, che Costantino aveva posto a regolare le relazioni tra lo Stato e la religione, cioè quello della libertà di coscienza, distruggeva il concetto della religione di Stato ed abrogava di fatto il paganesimo ufficiale. Paganesimo e Cristianesimo cominciarono quindi a vivere legalmente l'uno accanto all'altro. Ma senza dubbio il secondo prevaleva sul primo, perchè, sebbene non si possa ancor dire che la nuova fede fosse da Costantino innalzata alla dignità di vera e propria religione di Stato, sulle rovine dell'antica, tuttavia il favore manifestamente accordatole dall'imperatore la rendeva ormai padrona ed arbitra dell'avvenire. E ciò era quanto, ed assai più di quanto i Cristiani, usciti dalle ultime violente persecuzioni, potevano desiderare. Così si spiega l'immenso grido di giubilo con cui fu da loro salutato l'editto di Milano. Il ricordo dei mali sofferti si dileguava, come un sogno, dalla memoria. Le leggi favorevoli alla Chiesa e i privilegi accordati al clero apparivano come la promessa di un'era nuova, come l'aurora di un giorno, la cui serenità non sarebbe stata più offuscata da nubi. Al soffio del favore imperiale, sembrava ai Cristiani di veder tutto rinascere, e che il suolo, sgombrato dalle rovine accumulate dalle persecuzioni, facesse all'improvviso prorompere una rigogliosa vegetazione di santuari e di chiese <sup>(10)</sup>. Ecco, a Roma, una superba basilica vien costruita presso la residenza dei papi, al Laterano; si cominciano a scoprire le tombe dei martiri, San Pietro al Vaticano, San Paolo sulla via Ostiense, Sant'Agnesa sulla via Nomentana, San Lorenzo sulla via Tiburtina, San Pietro e Marcellino sulla via Labicana. In vari luoghi d'Italia, ad Ostia, a Capua, a Napoli, si moltiplicano gli edifici in onore di Cristo e dei santi <sup>(11)</sup>, e l'Oriente cristiano risuona delle feste celebrate in occasione della consacrazione della cattedrale di Tiro <sup>(12)</sup>. Bisogna leggere l'entusiastica descrizione che di questa cattedrale è fatta da Eusebio, oppure gl'inventari e i cataloghi degli oggetti preziosi e dei beni immobili, contenuti

<sup>(10)</sup> Euseb., *Hist. eccles.*, X, 2.

<sup>(11)</sup> *Liber Pontificalis in vita S. Silvestri*, passim.

<sup>(12)</sup> Euseb., *Hist. eccles.*, X, 4.

nel *Liber Pontificalis*, per farsi un'idea della ricchezza e magnificenza delle nuove chiese <sup>(13)</sup>.

Non si deve però credere che, abbracciando o proteggendo il Cristianesimo, Costantino si adattasse a perdere una parte del potere imperiale. Dominatore assoluto e sacro, egli si elevava al di sopra degl'interessi dei partiti: l'unità dell'Impero era sempre rappresentata dalla sua persona. L'imperatore, che era stato ed era ancora *Pontifex maximus* dell'antica religione, si comportò come se fosse *Pontifex maximus* della nuova. Egli continuò ad esercitare la suprema autorità così nelle cose civili, come nelle cose ecclesiastiche e religiose; di modo che, se il Cristianesimo, aiutato dal favore imperiale, potè da una parte diffondersi più largamente, e vincere le ultime resistenze della religione avversaria, e crescere di prestigio, di ricchezza, di potenza, perdette dall'altra, anzichè acquistarla, quella libertà ed indipendenza di cui aveva goduto prima di Costantino. Era l'imperatore che concedeva i privilegi ai Cristiani: questi dunque dipendevano dalla volontà di quello, e tanto più servilmente, quanto maggiori di numero e d'importanza erano i benefici accordati dal sovrano. Avremo modo più tardi, quando narreremo la vita degli scrittori ecclesiastici della prima metà del IV° secolo, di vedere quanto sia stata funesta alla Chiesa questa specie di tirannia del potere civile sul potere ecclesiastico, la quale, già sotto Costantino, si andò manifestando in una forma più o meno diretta d'ingerenza non solo nella costituzione e amministrazione delle chiese, ma anche nell'esame e nella determinazione delle dottrine religiose. Nè le chiese, dal canto loro, respingevano l'intervento dell'autorità imperiale nelle cose ecclesiastiche; anzi concordemente riconoscevano quell'autorità, e non di rado avveniva che fossero loro le prime ad invocarla. Ricorderò alcuni esempi. Nel principio del IV° secolo, un grave dissidio, scoppiato per l'elezione del vescovo di Cartagine, sconvolse profondamente l'ordine e la pace di quella comunità. Una delle due parti, quella dei donatisti, chiese allora, per mezzo del proconsole di Cartagine, all'imperatore la convocazione d'un concilio, a cui fosse dato l'incarico di giudicare la causa. Sotto la presidenza del vescovo di Roma Melchiade o Milziade, il concilio si riunì, il 2 ottobre del 313, nel palazzo di Laterano. Dopo tre sedute, occupate da lunghe discussioni, i donatisti, non essendo riusciti a dimostrare la bontà della loro causa, furono di-

<sup>(13)</sup> Euseb., *Hist. eccles.*, X, 4, 37-46; *Liber Pontificalis in vita S. Silvestri*, passim.

chiarati colpevoli. Ma non si diedero per vinti, e s'appellarono a Costantino; il quale convocò ad Arles, il 1° agosto del 314, un nuovo concilio, perchè riprendesse in esame la faccenda. Il concilio arelatense confermò pienamente la sentenza del concilio di Roma. I donatisti, ben lontani dall'arrendersi, si appellarono di nuovo all'imperatore. E Costantino, benchè irritatissimo per la loro testardaggine, accolse l'appello, e giudicò egli stesso, a Milano, nei primi giorni di novembre del 316, la causa nel suo concistoro, condannando i donatisti, confiscando i loro beni ed esiliandone i capi. Non minore influenza l'imperatore esercitava nelle controversie di carattere puramente religioso. Com'è noto, nel IV° secolo, insieme con lo scisma dei donatisti, un altro pestifero morbo, l'eresia di Ario, cooperava alla distruzione della Chiesa cattolica. Dopo lunghe e penose vicende, Costantino, il quale, nella crescente discordia dei vescovi e delle chiese, vedeva miseramente naufragare gli sforzi della sua politica, con cui credeva di aver felicemente riunito in un sol corpo l'Impero diviso da Diocleziano, e averne cementato l'unità e la pace con la nuova religione, pensò di ristabilire l'ordine, convocando il primo concilio ecumenico, che fu quello di Nicea, nel 325. Egli stesso, rivestito di porpora, e con tutto lo sfarzoso costume di prammatica, lo inaugurò solennemente. Non aveva ancora ricevuto il sacramento del battesimo. Eppure, soverchiando l'autorità di tutti i vescovi, anche dei più venerandi, e quella dei due presbiteri venuti in rappresentanza del vescovo di Roma, presiedette il concilio, come se fosse proprio lui il sommo pontefice <sup>(14)</sup>, prese parte attiva alla discussione, sancì con la sua approvazione la parola *ὁμοούσιος*, che doveva fissare il dogma della consustanzialità, dogma fondamentale della religione cristiana, notificò le decisioni del concilio alla cristianità, e minacciò pene severissime, perfino la morte, a quelli che non le avessero accettate. Costantino dunque reggeva, come sovrano assoluto, le sorti dello Stato e della Chiesa, nominava e deponeva vescovi, convocava e scioglieva sinodi, formulava, modificava, annullava dogmi, s'ingeriva in questioni d'ordine disciplinare o schiettamente teologico e dottrinale, approvava le deliberazioni dei concili. In tal modo l'unità politica e religiosa dell'Impero sembrava pienamente raggiunta. Costantino aveva riconciliato lo Stato romano col Cristianesimo, facendo della Chiesa cattolica la religione di Stato del

(14) Cfr. Euseb., *Vita Constant.*, I, 44.



monoteismo. E il vantaggio era reciproco. Chè, se la vittoria del Cristianesimo sul Paganesimo ebbe per effetto di accrescere in modo notevole l'influenza dell'episcopato e di promuovere potentemente lo sviluppo monarchico della comunità cristiana, è altresì vero che, come la poderosa organizzazione ecclesiastica, quasi Stato nello Stato, formò un saldo sostegno per il vacillante edificio dell'Impero, così il Cristianesimo contribuì ad elevare il prestigio dell'imperatore, la cui posizione, in virtù appunto della dottrina cristiana, basata principalmente sul fondamento teorico della monarchia celeste, appariva come quella d'un legittimo rappresentante della divinità in terra.

Ma, alla morte di Costantino, avvenuta nel 337, l'unità dell'Impero, per cui egli s'era tanto adoperato, fu di nuovo spezzata, ed il regno diviso tra i figli e i nipoti. Ad Occidente, a Costantino II fu affidata la Gallia, la Britannia e la Spagna; ad Oriente, Costanzo doveva governare l'Asia Minore, la Siria e l'Egitto, con l'aiuto di Annibaliano, che dipendeva da lui; l'Italia, l'Africa e le province dell'alto Danubio furono assegnate a Costante, terzo figlio di Costantino; il resto, fino al Bosforo, costituiva la parte del cesare Dalmazio. L'Impero così diviso fu ben presto lacerato da discordie fraterne. Dalmazio e Annibaliano, insieme con due fratelli, cinque nipoti e un fratellastro di Costantino, caddero vittime di una sommossa militare. Nel 340, Costantino II, venuto a guerra col fratello Costante, fu ucciso, in un agguato, dai generali di costui. Rimasero Costanzo in Oriente e Costante in Occidente, fino al 350, quando Costante, resosi odioso per la sua brutalità ed i suoi vizi, fu abbattuto ed ucciso in Gallia dal suo *magister militum*, il franco Magno Magnenzio, che occupò il trono d'Occidente. Ma per breve tempo. Chè, vinto, nel 351, in una sanguinosa battaglia presso Mursa in Pannonia, dalle milizie di Costanzo, fu ridotto a darsi la morte di sua mano. Per tal modo Costanzo rimase solo padrone dell'Impero.

I figli del grande Costantino, cresciuti in ambiente cristiano e cristianamente educati, calcarono generalmente, in fatto di politica religiosa, per quel che si riferiva al Cristianesimo, le orme del padre. Invece la tolleranza accordata da Costantino alla vecchia religione doveva presto cessare. Costante e Costanzo, sebbene devoti l'uno alla fede di Nicea, con l'Occidente, e l'altro, con l'Oriente, alla fede ariana, si accordarono pienamente nel loro odio contro il paganesimo. Un rescritto, indirizzato da Costante, nel 341, al vicario d'Italia, diceva: « Cessi la superstizione, si sopprima la follia dei sacrifici. Chiunque contro la legge del divino principe

nostro padre e la presente disposizione della nostra mansuetudine oserà celebrare sacrifici, sia giudicato e punito » <sup>(15)</sup>. Altri rescritti rinnovano la proibizione, aggiungendo che i templi dovevano essere chiusi, e i sacrifici vietati, sotto pena di morte e di confisca <sup>(16)</sup>. Magnenzio aveva permesso che si celebrassero sacrifici durante la notte: Costanzo abrogò la concessione <sup>(17)</sup>. Si noti però che i rescritti imperiali combattevano la superstizione, non già il diletto del pubblico: le processioni, i banchetti sacri, i misteri continuarono ad essere celebrati. Un rescritto del 342 vietava espressamente che si toccassero i templi suburbani, ai quali erano connessi giuochi di circo e simili divertimenti <sup>(18)</sup>. Malgrado ciò, il paganesimo trovavasi, in tutte le province dell'Impero, in pieno decadimento. Perseguitati dallo Stato, messi in ludibrio dai dotti, abbandonati dai fedeli, i vecchi Dei sembravano destinati a scomparire del tutto dalla memoria degli uomini. Ma un improvviso mutar di vento fece sì che gl'idoli della superstizione pagana si raddrizzassero nuovamente sugli altari, e i Cristiani temessero per sè il rinnovarsi della pubblica ostilità.

Questo avvenne allorchè, morto Costanzo nel 361, Giuliano salì al trono imperiale. Rimasto, a trent'anni, solo padrone dei due Imperi, in un tempo in cui una civiltà antica stava di fronte ad una nuova che sorgeva e si atteggiava a demolitrice inesorabile di quella, Giuliano, per vari motivi, tra cui non ultimo il bisogno di reazione contro l'odiosa tirannia, che su lui aveva esercitato il fanatico e superstizioso Costanzo, persecutore del paganesimo, si atteggiò a paladino della civiltà antica e della fede degli avi. La cura principale, il pensiero dominante del nuovo sovrano fu la rivincita del paganesimo. Rimettere in onore le divinità dell'Olimpo, conciliando Omero e Platone, le favole dei poeti e le dottrine dei filosofi, ristabilire un paganesimo purificato di tutte le sue più grossolane forme di superstizione, risollevar le sorti della civiltà antica, dell'Ellenismo, com'egli diceva, col ricostituire il Politeismo e col volgere ad esso la corrente del sentimento e delle abitudini popolari, salvare l'arte, le lettere, la filosofia dall'irreparabile rovina: ecco il romantico sogno

<sup>(15)</sup> *Cod. Theodos.*, XVI, 10, 2: *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicumque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur.*

<sup>(16)</sup> *Cod. Theodos.*, XVI, 10, 4 e 6.

<sup>(17)</sup> *Cod. Theodos.*, XVI, 10, 5.

<sup>(18)</sup> *Cod. Theodos.*, XVI, 10, 3.

di lui e di quanti filosofi e letterati lo circondavano e l'incoraggiavano. Riaprì i templi, rialzò gli altari abbattuti, restituì ai sacerdoti pagani i beni ed i privilegi, di cui erano stati privati, con la stessa mano con cui toglieva le immunità al clero cristiano. Il carattere di religione di Stato fu dunque perduto dal Cristianesimo e riacquistato dal paganesimo. Memore della sua dignità di *Pontifex maximus*, Giuliano presiedeva egli stesso ai sacrifici, non solo nel proprio palazzo, ma anche in pubblico e nelle circostanze solenni. S'illuse perfino — oh strana aberrazione! — di poter infondere il vigore giovanile di una vita nuova nei riti antichi, mescolandovi elementi propri della civiltà cristiana. Organizzò un'intera gerarchia sacerdotale, con vescovi ed arcivescovi pagani; ordinò che i sacerdoti, nei templi, spiegassero al popolo i miti secondo la concezione neoplatonica, che imitassero i Cristiani nella pietà e nella santità dei costumi, che fondassero istituzioni di beneficenza, opere di assistenza scambievolmente, come se ne vedevano nelle comunità cristiane. Insomma, Giuliano versava il vino nuovo nelle otri vecchie e cercava d'infondere la vitalità dello spirito cristiano nel cadavere dissotterrato del paganesimo. I Galilei, com'egli chiamava per disprezzo i seguaci di Cristo, non si può quindi dire che siano stati fatti segno a feroci persecuzioni, come quelle di Decio e di Diocleziano. Ma la persecuzione dell'Apostata fu di gran lunga più terribile di tutte le altre, appunto perchè non aperta e violenta, ma nascosta ed insidiosa. Egli mirava a distruggere a poco a poco il Cristianesimo, specialmente con l'arma della discordia. Nel lungo periodo di tempo che separava Giuliano dal grande Costantino, molte eresie erano scaturite, molti e vari concili erano stati convocati per combatterle, molti vescovi erano stati condannati, giustamente o ingiustamente, a vivere in esilio. Subito dopo il suo avvento al trono, Giuliano pubblicò un editto di tolleranza per tutte le religioni, e richiamò dall'esilio tutti coloro che per ragioni religiose vi erano stati mandati dai suoi predecessori. Non esisteva più un Cristianesimo ufficiale; nessuna varietà dottrinale era più proscritta dallo Stato: cristiani, ariani, anomei, macedoniani, ortodossi, novazianisti, donatisti, potevano liberamente convivere sul medesimo suolo e sotto il medesimo cielo. Dapprima la cosa parve una misura di giustizia; ma presto si vide che era un astuto espediente di persecuzione. La tolleranza aveva il fine recondito di provocare la discordia delle molteplici sette, debilitando così la resistenza opposta al paganesimo. Poichè Giuliano — nota malignamente, a questo proposito, lo storico



Ammiano Marcellino — sapeva bene che non ci sono belve più feroci dei Cristiani polemizzanti fra loro <sup>(19)</sup>. All'editto di tolleranza seguirono altri provvedimenti ancor più funesti agl'interessi della Chiesa. Furono tolti i privilegi agli ecclesiastici; fu tolta ai vescovi la giurisdizione civile; i Cristiani furono esclusi dagli impieghi della casa imperiale, dalle alte cariche amministrative, perfino dall'esercito. Ma l'atto che più dispiacque e con cui Giuliano si tirò addosso la taccia d'ingiusto da parte di amici e di nemici, di ammiratori e di detrattori di lui — lo stesso Ammiano Marcellino lo chiamò *inclemens!* <sup>(20)</sup> — fu la proibizione ai maestri cristiani di tenere l'insegnamento della grammatica e della retorica. La proibizione colpì maestri famosi: Vittorino a Roma, Proeresio ad Atene abbandonarono la cattedra. Giuliano colpiva giusto: egli voleva escludere i Cristiani dall'antica tradizione filosofico-letteraria e dall'educazione intellettuale, per rendere difficile, se non addirittura impossibile al Cristianesimo l'assimilazione della cultura ellenico-romana, la quale, mediante i miracolosi progressi conseguiti in più d'un secolo di assiduo lavoro, aveva assicurato l'espandersi del Cristianesimo e l'affermarsi della sua potenza nell'Impero.

Ma l'opera di restaurazione del culto politeistico perseguita da Giuliano era un ridicolo anacronismo. Una religione morta non rinasce per volontà d'imperatori o per intimidazioni di leggi: e il paganesimo era morto da un pezzo! Se ne accorse, ma troppo tardi, lo stesso Giuliano, quando ad Antiochia — è lui che lo racconta <sup>(21)</sup> —, ricorrendo una festa solenne, si recò al tempio, nella sua qualità di pontefice massimo, per prender parte alle cerimonie sacre. E si figurava tra sè e sè, come in sogno, processione e vittime e libazioni e cori per il Dio e incensi e gli efebi là intorno al tempio, raccolti nel più religioso contegno, adorni di bianca e magnifica veste. Ma, entrato nel tempio, non ci trovò nessuno, e vide che l'ara era priva di doni. Solo un'oca egli potè sacrificare al Dio; un'oca, che il sacerdote aveva portato con sè da casa sua! I cortigiani si annoiarono presto della devozione dell'imperatore, delle sue pratiche, della serie interminabile dei suoi sacrifici; il clero era freddo, indifferente: quegli stessi pagani che avrebbero dovuto assecondare i suoi sforzi, o

<sup>(19)</sup> Ammian. Marcell., XXII, 5.

<sup>(20)</sup> Ammian. Marcell., XXII, 10, 7: *Illud autem erat inclemens, obruendum perenni silentio, quod arcebat docere magistros rhetoricos et grammaticos ritus christiani cultores.*

<sup>(21)</sup> Julian., *Misopogon*, 361 D - 363 C.

non si curavano o si ridevano di lui. — Si burlano di noi! — gli sussurrò un giorno all'orecchio il suo amico e ministro Salustio, allo scopo di raffreddare alquanto il suo entusiasmo <sup>(22)</sup>. Il mondo l'abbandonava. Dopo due anni di regno, il 26 giugno del 363, cadeva da eroe nella guerra combattuta contro i Persiani. Una leggenda, formatasi molto tempo dopo la morte di Giuliano, e raccolta da Teodoreto, scrittore della metà del secolo quinto, narra che Giuliano, sentendosi ferito a morte, esclamasse: « O Galileo, vincerai! » <sup>(23)</sup>. Gioviano, successore di Giuliano, ristabilì le cose nella condizione di prima. Cristiano di fede e fautore della politica di Costantino, il nuovo principe, appena salito sul trono, pubblicò un editto concedendo libertà e sicurezza tanto alla nuova quanto all'antica religione. Richiamò i vescovi che erano in esilio e restituì alla Chiesa ciò che Giuliano le aveva tolto. La vita religiosa dell'Impero ripigliò il suo corso naturale. Nulla danneggiava una causa più del fallimento di un'impresa tentata in suo nome. Quando si seppe che un imperatore cristiano aveva di nuovo occupato il trono dei Cesari, il fuoco si spense sugli altari, i templi si chiusero, il gelido silenzio tornò a regnare intorno agl'idoli: ad onta della proclamata tolleranza, il baccanale pagano era finito.

Alla morte di Gioviano, avvenuta nel 364, dopo otto mesi di regno, fu eletto Valentiniano, tribuno della guardia imperiale, che si associò il fratello Valente, affidandogli il governo delle province orientali. La libertà religiosa fu mantenuta, con questa differenza essenziale, che, mentre Valentiniano in Occidente concesse piena libertà e sicurezza a tutte le sette, tranne che a quella dei manichei <sup>(24)</sup>, in Oriente il fratello Valente parteggiò con vivo interesse per gli ariani contro gli atanasiani. Così si ritornava con Valentiniano, da una parte, alla politica religiosa di Costante, personalmente attaccato alla fede di Nicea, ma nello stesso tempo fermo nel proposito di lasciare ampia libertà di coscienza ai propri sudditi, e con Valente, dall'altra, alla politica dei tempi di Costanzo.

Nell'autunno del 375, Valentiniano moriva e gli succedeva il figlio Graziano. Con questo principe ha termine la politica di tolleranza, sia verso i Cristiani eretici che verso il paganesimo. Graziano è il primo imperatore cristiano che rifiutò di prendere

<sup>(22)</sup> Sozom., *Hist. eccles.*, V, 20.

<sup>(23)</sup> Theodor., *Hist. eccles.*, III, 20.

<sup>(24)</sup> *Cod. Theodos.*, IX, 16, 9; XVI, 5, 3.

il titolo di *Pontifex maximus*. « Numa Pompilio — dice Zosimo — fu il primo che ricevette quest'onore. Poi l'ebbero i re, e, dopo i re, Ottaviano e tutti quelli che gli succedettero sul trono imperiale. Appena uno aveva conseguito l'autorità suprema, gli veniva offerta dai pontefici la veste sacerdotale, e subito gli si attribuiva il titolo di pontefice massimo. Tutti i principi mostrarono sempre di ricevere con piacere quell'onore e di valersi di quel titolo, anche Costantino..., e, dopo di lui, gli altri imperatori fino a Valentiniano e a Valente. Ma quando, secondo il costume, i pontefici recarono la veste pontificale a Graziano, questi la rifiutò dicendo che una tal veste non conveniva ad un Cristiano » <sup>(25)</sup>. Era un primo atto, insignificante in sè stesso, ma di una singolare gravità, messo in rapporto con le condizioni politico-religiose del tempo, perchè preludeva ad una serie di provvedimenti ostili al culto pagano: provvedimenti che non si fecero attendere molto. Nella curia, dove soleva riunirsi il senato, trovavasi un altare, su cui era posta una statua della Vittoria, capolavoro dell'arte tarentina, rappresentante una vergine alata dalle forme divine slancianti da un globo nello spazio con una corona d'alloro nella destra. Collocata in quell'aula da Giulio Cesare, ornata di trofei da Augusto, era considerata come simbolo della grandezza di Roma, come genio custode dell'Impero. Non riunivasi mai il senato senza che i suoi membri con offerte d'incenso si propiziassero il favore della Dea alata. Costanzo l'aveva fatta rimuovere di là; Giuliano ve l'aveva ristabilita; Valentiniano I l'aveva tollerata: Graziano, nel 382, ordinò che fosse ritolta. E lo fu per sempre. Graziano fece anche una legge, con la quale confiscava ai templi i beni, le cui rendite servivano al mantenimento dei pontefici e alle spese dei sacrifici, e spogliò dei loro privilegi civili e politici i sacerdoti e le vestali, privandoli perfino del diritto di ricevere legati che consistessero in beni immobili. Certo Graziano non operava di proprio impulso. Giovane, debole, inesperto, avrebbe indubbiamente seguito la politica dei suoi predecessori, se non lo avesse guidato e consigliato uno dei più grandi uomini che annoveri la storia della Chiesa occidentale, il vescovo Ambrogio di Milano. Non mancò la protesta ufficiale del paganesimo. In nome della maggioranza pagana del senato, Simmaco, uno degli ultimi rappresentanti dell'antica cultura retorica, reclamò presso Graziano, e, dopo la morte di questo, presso il giovane suo successore Valentiniano II.

(25) Zosim., IV, 36.



Ma inutilmente. Il primo non volle neppur ricevere la legazione senatoriale. Il secondo, alla *Relazione* indirizzatagli da Simmaco, e vinta dall'eloquenza di Ambrogio, oppose un fermo rifiuto. In tal modo i tenui vincoli, che ancora univano l'antica religione alla costituzione politica dell'Impero, venivano risolutamente spezzati. Roma non aveva più un sommo pontefice. Distrutta la gerarchia sacerdotale, abolite le prerogative del culto nazionale, l'antica religione degli Dei, di quegli Dei, per il cui favore il Cecilio dell'*Octavius* minuciano sosteneva che Roma aveva esteso la sua autorità ed il suo potere in tutto il mondo, e propagato la forza del suo dominio fin oltre le vie del sole ed i confini dell'Oceano <sup>(26)</sup>, cessava legalmente di essere la religione ufficiale dello Stato. Questo però in diritto; chè, nel fatto, il culto pagano seguitò a celebrarsi liberamente per alcuni anni, anche dopo le leggi di Graziano, e, morto costui, nel 383, per mano dei fautori di Massimo, sotto il regno di Valentiniano II. Se in Oriente le leggi di Teodosio infierivano contro il paganesimo, in Occidente invece, dove il culto politeistico aveva sempre profonde radici, i pagani non furono mai disturbati nelle loro pratiche religiose, fino agli ultimi anni del giovane Valentiniano imperante sotto la tutela della madre Giustina. Roma specialmente continuava ad avere aspetto di città pagana: i templi, le are, le terme, i portici, le piazze, ingombre delle statue dei vecchi numi, formavano sempre il più splendido ornamento della grande città <sup>(27)</sup>. E pagana era sempre in gran parte la popolazione. Nelle umili case dei plebei, conservatori per abitudine o per ignoranza; nei superbi palazzi dei ricchi, conservatori per naturale e volontario attaccamento alla tradizione antica, gl'idoli ricevevano ancora offerte d'incensi e di vittime. Doveva spesso accadere quello di cui Agostino lamentavasi in Africa <sup>(28)</sup>, cioè che proprio davanti alle chiese cristiane si celebrassero giuochi, feste e danze pagane, non senza forse il contributo di molti Cristiani di fede tiepida, più amanti degli spettacoli che della loro religione. Ma d'altro canto non dovevano nemmeno mancare zelanti fedeli che, passando davanti ai templi pagani, esclamassero, come Giorgio, vescovo d'Alessandria, passando davanti al tempio del Genio: « E fino a quando noi lasceremo in piedi questi sepolcri? *Quam*

<sup>(26)</sup> Min. Fel., *Octav.*, VI, 2.

<sup>(27)</sup> Cfr. Ambros., *Epist.* 18, 31 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 980): *Non illis (cioè ai pagani) satis sunt lavacra, non porticus, non plateae occupatae simulacris?*

<sup>(28)</sup> Augustin., *Epist.*, 91 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 314 sgg.).

*diu sepulchrum hoc stabit?* » <sup>(29)</sup>. E invero quei sepolcri non erano destinati a durar troppo a lungo. Dopo la breve restaurazione pagana dell'usurpatore Eugenio, la vittoria riportata su lui, nel 394, da Teodosio ristabiliva l'unità politica e religiosa dell'Impero. Teodosio, che già in Oriente, come dicemmo, aveva praticato con successo una sistematica persecuzione contro il paganesimo, estese anche all'Occidente le leggi che tendevano a distruggere ogni traccia dell'antica superstizione. Egli aveva prima, con una serie di editti, punite le apostasie, cioè le diserzioni dal Cristianesimo e il ritorno alle superstizioni pagane, l'aruspicina e la mantica, minacciando pene gravissime a coloro che avessero osato far sacrifici sacrileghi e leggere l'avvenire nelle viscere degli animali <sup>(30)</sup>. Più tardi, nel 391, proibì, tanto in Oriente quanto in Occidente, a tutti i sudditi dell'Impero di celebrare sacrifici e di entrare nei templi, sotto minaccia di multa ai contravventori; e l'anno seguente aggravò ancora il divieto, proibendo assolutamente i sacrifici, pena la morte, e interdicensi ogni altro atto d'idolatria, come luminarie, incensi, libazioni, riti dei Lari e dei Penati <sup>(31)</sup>. Fin qui l'opera dell'imperatore. Ma, se egli aveva principalmente mirato a distruggere il culto degli'idoli, e non i templi, in cui gl'idoli si adoravano, il fanatismo dei Cristiani si spinse oltre il limite a cui era arrivata la volontà imperiale. Quasi dovunque, nelle Gallie, nella Siria, in Alessandria, <sup>(32)</sup> i fedeli, a mano armata, intrapresero la distruzione degli'idoli e dei templi; di modo che, a pochi anni di distanza dal regno di Teodosio, sant'Agostino poteva compiacersi di vedere i templi pagani *partim sine reparatione collapsa, partim diruta, partim clausa, partim in usus alios commutata* <sup>(33)</sup>. Teodosio lasciava fare. Non permise però mai che si usasse violenza per costringere i pagani ad abbandonare le proprie credenze. A loro rimase piena libertà di coscienza e di parola; fu negata solo la libertà del culto. Così, se Graziano era stato il primo a dichiarare che la religione pagana non aveva più nulla che vedere con lo Stato, Teodosio

<sup>(29)</sup> Ammian. Marcell., XXII, 11.

<sup>(30)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 7, 1-5; XVI, 10, 7 e 9.

<sup>(31)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 10, 10 e 12.

<sup>(32)</sup> Sulla distruzione dei templi e degli'idoli pagani nelle Gallie, per opera di San Martino di Tours, vedi A. Regnier, *Saint Martin*, Paris, 1907 (Collezione « Les Saints »), pag. 71 sgg. Per altre simili distruzioni nella Siria e in Alessandria, vedi Theodor., *Hist. eccles.*, V, 21; Sozom., *Hist. eccles.*, VII, 15; Socrat., *Hist. eccles.*, V, 16; ecc.

<sup>(33)</sup> Augustin., *Epist.*, 232, 3 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 1028).

fu il primo a dichiarare per legge che ormai la religione dell'Impero era il Cristianesimo. *Cunctos populos*, ordinava egli in un editto del 380, *quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat* <sup>(34)</sup>. In meno d'un secolo, dunque, dall'editto di Milano del 313 alla morte di Teodosio nel 395, si passò dalla proclamazione della più ampia libertà di culto alla negazione di essa per tutti, eccetto che per i Cristiani; dal riconoscimento del Cristianesimo come semplice *religio licita* allo stabilimento di esso come religione dello Stato. La nuova religione invase tutto e si assimilò tutto. Un editto imperiale del 416 escludeva i pagani dall'amministrazione, dalla giustizia e dall'esercito <sup>(35)</sup>. Sicchè tutti coloro che da allora in poi desiderarono di abbracciare una carriera di Stato, dovettero, almeno di nome, diventare Cristiani.

Tali erano le circostanze nelle quali il Cristianesimo, in una delle epoche più laboriose e formative degli elementi essenziali alla vita della civiltà nuova, cominciò, con lento, ma sicuro processo di assimilazione, ad appropriarsi, in Occidente, le forme della cultura ellenico-romana. Non si creda però che questo movimento intellettuale di conciliazione del nuovo con l'antico, del mondo delle idee cristiane con quello della cultura classica sia avvenuto subito e senza contrasti. La lotta fu lunga ed incerta, proprio come nel campo delle relazioni politiche fra lo Stato e la Chiesa. Se vogliamo dunque comprender bene le varie fasi di essa, è necessario che ora noi per poco volgiamo indietro lo sguardo a considerare le prime manifestazioni del pensiero cristiano. E, anzitutto, confrontando le origini della letteratura cristiana greca con le origini della letteratura cristiana latina, non può non risaltar subito ai nostri occhi una profonda differenza, per quel che concerne le qualità artistiche delle produzioni letterarie. In Oriente, i primi scritti di contenuto cristiano non sono che lettere, apocalissi, parafrasi pure e semplici dei libri santi (le lettere di Clemente, d'Ignazio, di Policarpo, dello Pseudo-Barnaba, la *Dottrina dei dodici Apostoli*, il *Pastore* di Erma, la *Spiegazione delle sentenze del Signore* di Papia di Gerapoli): documenti d'inestimabile valore dal punto di vista morale e religioso, ma opere troppo tenui e disadorne dal punto di vista estetico. Composte non per un pubblico di letterati e di persone

<sup>(34)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 1, 2.

<sup>(35)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 10, 21.



colte, ma per gente di povera condizione, sia materiale che intellettuale, queste opere non si prefiggevano altro scopo che quello di diffondere, con parola semplice, nel mondo dei credenti, alcuni principî fondamentali di teologia, di morale cristiana e di disciplina ecclesiastica. Erano scritti di propaganda, non di letteratura: quindi assenza quasi assoluta d'ogni preoccupazione letteraria, d'ogni cura della forma.

Press'a poco lo stesso si può ripetere, a proposito dei primi apologisti greci, Taziano, Atenagora, Giustino, e gli altri. Narrammo ampiamente, nell'*Introduzione* mandata innanzi al primo volume di questa nostra opera, come gli apologisti, indirizzandosi agl'imperatori o al gran pubblico pagano, abbiano cercato di difendere la religione di Cristo dalle calunnie degli avversari. Certo nei primi apologisti greci si nota alcunchè di nuovo: maggior forza ed elevatezza di stile; argomentazione più stringente e metodica; maggior cura della forma. Ma siamo ancora molto lontani dalla perfezione di un'opera d'arte: gli scrittori cristiani guardano ancora con troppa diffidenza i modelli e le forme della letteratura profana. Essi non badano ad affascinare con le bellezze dello stile l'attenzione di chi legge, a colpirne il cuore e la fantasia con improvvisi ravvicinamenti d'immagini, con colorite descrizioni, con opportune metafore, con tutti, insomma, quegli espedienti stilistici, senza dei quali non si può ottenere una vera e propria creazione letteraria. Dovrà passare molto tempo, prima che gli scrittori greci cristiani si persuadano della necessità di esprimere le idee in una forma adeguata alla loro intrinseca dignità e bellezza. In Occidente, invece, le cose procedono in modo alquanto diverso. Per circa un secolo, quando il greco è la lingua ordinariamente adoperata nelle comunità cristiane occidentali, specialmente a Roma, le prime opere cristiane latine altro non sono che rozze, troppo rozze, traduzioni letterali della Bibbia greca, ad uso dei fedeli ignoranti del greco <sup>(36)</sup>. La vera letteratura cristiana latina comincia, verso la fine del II° secolo, in Africa, per impulso di Minucio e di Tertulliano, vale a dire in un'epoca in cui gli spiriti più colti, già guadagnati, benchè in piccola parte, alla nuova fede, si preparano a proteggerla dagli attacchi dei nemici pagani, portando in campo il prezioso corredo della scienza e dell'arte da loro appresa nelle scuole retoriche del tempo. Scienza ed arte, che codesti spiriti colti, senza dubbio per imitazione dei predecessori

<sup>(36)</sup> Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 34 sgg.

greci, mostrano, in apparenza, di trattar con disprezzo, ma che in realtà profondono sempre a piene mani, consapevolmente o inconsapevolmente, nelle opere loro. Il mio lettore avrà qui certamente immaginato che, così dicendo, io son corso col pensiero all'*Apologeticum* di Tertulliano e all'*Octavius* di Minucio Felice, ma in particolar modo a quel miracolo d'arte squisitamente classica che è il prologo del dialogo minuciano, tanto bello e tanto grazioso da gareggiare con i più perfetti dei dialoghi di Platone e di Cicerone. Fin dal suo primo apparire, dunque, la letteratura latina cristiana ci si presenta col carattere, che non perderà mai più, di un movimento letterario tendente non solo a diffondere le idee, e idee spesso troppo astruse e difficili, ma anche, secondo la nota immagine lucreziana <sup>(37)</sup>, a porgere, aspersa del dolce miele delle Muse, agli uomini infermi di mente e di cuore la dottrina, talvolta amara, della verità. E ciò avveniva, appunto perchè quegli scrittori avevano ricevuto nelle scuole del tempo la stessa educazione che solea essere impartita a tutti i Romani di buona famiglia. Quindi noi, se vogliamo formarci un concetto chiaro della struttura intellettuale degli scrittori ecclesiastici, non possiamo far a meno di abbracciare con un colpo d'occhio lo stato dell'organizzazione degli studi sotto l'Impero. Nei primi due libri della sua *Institutio oratoria*, Quintiliano ha tracciato con singolare precisione il programma degli studi che si svolgeva nelle scuole romane del primo secolo. Egli distingue due cicli: la grammatica e la retorica. Ufficio del *grammaticus* era di insegnare al fanciullo a leggere e a scrivere; e tale insegnamento costituiva il corso inferiore di grammatica. Nel corso superiore, sempre di grammatica, il maestro gl'insegnava a scrivere ed a parlare correttamente, e gli faceva spiegare i poeti. Per scrivere e parlare correttamente, studiava la grammatica propriamente detta, la pronuncia delle parole e le modificazioni fonetiche subite da esse nel corso dei secoli, le varie parti del discorso, le declinazioni, le coniugazioni, i barbarismi, i solecismi, le regole di accentazione, la flessione delle parole straniere. S'aggiungeva lo studio del vocabolario, delle parole semplici e composte, proprie e metaforiche, e dell'ortografia. Quanto all'esegesi dei poeti, il maestro doveva da questa trarre occasione per esercitare il proprio discepolo nella critica, per somministrargli nozioni di musica, di astronomia, di fisica,

<sup>(37)</sup> Lucret., *De rer. natura*, IV, 11 sgg. L'osservazione è del De Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, Paris, 1920, pag. 7.

di filosofia, di versificazione e di storia. Tra gli autori da commentare, Quintiliano pone al primo posto Omero e Virgilio, poi Menandro. Mentre l'allievo si esercita nella lettura e nella spiegazione dei testi, deve altresì studiarsi di riprodurre per iscritto le favole d'Esopo, comporre parafrasi, sviluppare sentenze, crie ed etologie. Come si vede, durante questo primo ciclo, il fanciullo acquistava, sebbene in maniera superficiale ed incompleta, tutto il complesso delle cognizioni generali di cui aveva bisogno per la formazione della sua cultura e lo sviluppo del suo pensiero. Dal corso inferiore passava quindi a quello superiore di retorica.

Ufficio del retore era di addestrare l'allievo in esercizi di composizione, come narrazioni, confutazioni, elogi, paralleli, sviluppi di luoghi comuni, dissertazioni critiche sulle leggi, declamazioni. Nello stesso tempo, come nel corso di grammatica si leggevano i poeti, così in quello di retorica si leggevano i prosatori, storici ed oratori. Quintiliano pone al primo posto Tito Livio e Cicerone. Inoltre il retore insegnava la retorica propriamente detta, con la sua tecnica complicata, generi di cause, divisione del discorso, prove, disposizione, elocuzione. E non era ancor tutto. Quintiliano esigeva che il futuro oratore studiasse anche la filosofia, il diritto civile e la storia <sup>(38)</sup>. Questo quadro dell'insegnamento pubblico, vigente al tempo di Quintiliano, non mutò sostanzialmente nemmeno dopo il riconoscimento del Cristianesimo come religione di Stato. Nelle scuole del IV° e del V° secolo fino alla rovina dell'Impero, a Treviri, ad Autun, a Bordeaux, a Tolosa, a Narbona e altrove, la gioventù romana continuò ad essere formata secondo lo schema tracciato dal retore imperiale. Naturalmente un simile metodo d'educazione, come tutte le opere dell'uomo, aveva pregi e difetti. Senonchè questi purtroppo soverchiavano quelli. Infatti, se il sistema pedagogico di Quintiliano — come dice benissimo il De Labriolle — teneva sempre desto l'interesse del giovane, e stimolava l'attività, spesso sonnecchiante, della sua immaginazione, ed eccitava la forza del suo sentimento, e obbligava, insomma, il giovane a cavar fuori dal suo spirito, sterile o fecondo, il più che poteva, sotto pena di restarsene muto e mortificato dinanzi allo sguardo compassionevole o sottilmente ironico dei propri compagni più bravi di lui — situazione dolorosissima, tanto che Girolamo, da vecchio, soffriva ancora un'indicabile angoscia, tutte le volte che sognava

<sup>(38)</sup> Cfr. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1903, pag. 7 sgg.



di dover declamare, dinanzi al retore, la sua *controversiola* <sup>(39)</sup>, — l'insegnamento era quanto mai vuoto, leggero, frivolo, puerile. Le cognizioni erano così superficiali, che noi stentiamo a concepirle: per esempio, lo studio della storia consisteva soltanto in una scelta di quei fatti che potevano, a chi avesse voluto fare un bel discorso, esser utili alla rappresentazione plastica di un principio astratto enunciato o difeso; era, in una parola, un puro e semplice espediente retorico. Parimenti la filosofia doveva studiarsi con l'unico fine di apprendervi i detti più famosi dei sapienti ed il pensiero non di tutte le scuole, ma solo di quelle la cui portata morale, immediatamente percettibile, si prestava ad effetti retorici. Allo stesso scopo dovevano servire tutte le altre materie che entravano nei quadri dell'insegnamento ufficiale. Lo studio dunque non si riduceva ad altro che ad una ricerca affannosa di belle sentenze, di esempi efficaci, di similitudini ingegnose, di astute argomentazioni, di frasi smaglianti, tolte di qua e di là, dai più diversi autori, ordinate e classificate in grossi quaderni di *excerpta*; e il tutto doveva essere conservato per quando si fosse presentata al giovane l'occasione di sfoggiare la grande arte imparata nella scuola, arte di mosaico, la quale tanto più riusciva ammirabile, con quanto maggior sapienza lo scrittore otteneva che le varie reminiscenze dei classici, fuse armonicamente insieme, dessero all'intera opera venustà di forma e forza di persuasione. A questo proposito, nulla è più istruttivo che l'esaminare da vicino la corrispondenza di Frontone con Marco Aurelio, dalla quale emerge il sistema pedagogico adottato dal retore cirtense nell'educazione del giovane principe affidato alle sue cure <sup>(40)</sup>. « Per opera degli imitatori, peste e rovina d'ogni tempo e d'ogni letteratura —, così scrivevo io stesso alcuni anni or sono nell'introduzione premessa alla mia traduzione dei *Ricordi* antoniniani — l'antica gloriosa eloquenza repubblicana s'era venuta snaturando e corrompendo da quella perfezione, a cui l'aveva innalzata il genio del grande Arpinate, e, come tale, na-

<sup>(39)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 30 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 441): *Et quo magis stupeas, nunc cano et recalvo capite, saepe mihi videor in somnis comatulus, et sumpta toga, ante rhetorem controversiolam declamare. Cumque expectus fuero, gratulor me dicendi periculo liberatum.* Vedi De Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, pag. 9.

<sup>(40)</sup> Vedilo ampiamente esposto in U. Moricca, *I Ricordi di Marco Aurelio. Nuova traduzione con la vita dell'imperatore e note illustrative*, Torino, G. Chiantore, 1923, pag. 31 sgg. Cfr. anche Achille Beltrami, *Le tendenze letterarie negli scritti di Frontone*, Roma - Milano, 1907.

turalmente era caduta in discredito; tanto più poi, perchè, verso la fine del regno d'Augusto una nuova scuola era sorta, amatissima di novità stilistiche e in aperta guerra con l'antica tradizione letteraria. Di qui il bisogno di ricondurre l'immiserita eloquenza di Roma alla sua forma primitiva, e di riaccendere nell'opinione pubblica l'amore ed il gusto per la vera oratoria ciceroniana. Ma, come suole avvenire in ogni movimento di reazione, si cadde nell'eccesso opposto, e venne in tal modo inaugurata una vera e propria smania d'arcaismo, che inaridì la fantasia ed uccise il cuore. E l'epoca d'Adriano offre il tristissimo quadro della grande decadenza delle lettere latine, dovuta appunto a questa causa. Si è ormai stanchi d'imitar Cicerone; bisogna risalire più indietro, in cerca di qualche cosa che dia all'opera propria l'apparenza d'una creazione originale. Gli scrittori ormai non rivolgono ad altro che alla forma le loro cure; e la forma serve soltanto a coprire la vacuità del pensiero. Si dimentica Virgilio, si dimenticano Stazio e Lucano, e si corre verso l'antichità. La letteratura antica si sostituisce alla moderna: torna di moda il vecchio Catone; Ennio viene preferito a Virgilio, Fabio Pittore a Tito Livio. L'ingegno e l'animo s'impoveriscono, si esauriscono nel diuturno sforzo di cercare strani accoppiamenti di parole, di cesellare leggiadre frasi vuote d'immagini e di senso, di architettare alcunchè di nuovo e d'inaudito che faccia colpo sull'animo di chi ascolta o legge. Le parole si lavorano come le selci con la leva e con la mazza, col cesello e col martellino come le gemme. Si diventa, insomma, eleganti senz'essere profondi. Arte vana, dunque, e parolaia, della quale Frontone è il più cospicuo rappresentante, come Aulo Gellio lo è dell'erudizione futile e sterile. Intenti a correr dietro ai giuochetti di parole ed ai miracolosi acrobatismi della forma, nè l'uno nè l'altro di costoro s'accorge del grande, misterioso travaglio che intanto si va compiendo in tutte le manifestazioni della civiltà contemporanea; nessuno di loro s'accorge del vasto e complesso movimento di vita filosofica, politica e religiosa che dovrà sconvolgere le basi della costituzione sociale e cambiare radicalmente l'aspetto del mondo. Frontone, anzi, è così pieno della sua gloria, così ciecamente innamorato della sua retorica, che non crede possa esserci al mondo un'arte, la quale, più di quella, s'addica all'educazione d'un principe » <sup>(41)</sup>. Nè si tardò molto ad

(41) U. Moricca, *I Ricordi di Marco Aurelio, Nuova traduzione con la vita dell'imperatore e note illustrative*. Torino, G. Chiantore, 1923, pag. 32 sg.

avvertire il pericolo d'un così frivolo insegnamento, addirittura funesto per la vita delle lettere. Già ai tempi del filosofo Seneca appariva chiara codesta supervalutazione della retorica, tanto che Seneca stesso rilevava, con la nota frase: *Non vitae, sed scholae discimus* <sup>(42)</sup>, la meschinità della cultura contemporanea; meschinità che si andò sempre più aggravando col volger del tempo. E, nel IV° secolo, da un poemetto polimetro d'Ausonio, dove si commemorano tutti i maestri che insegnarono nella scuola di Bordeaux, o che nacquero in quella città, è facile scorgere quanto grande fosse allora la prevalenza della retorica sulla grammatica, e quanta importanza fosse attribuita ai retori, i quali vi figurano come insigni personaggi, destinati alle più alte cariche dell'Impero <sup>(43)</sup>. Nella storia delle lettere latine non v'è epoca più desolata e sterile di quella in cui la retorica esercitò, incontrastato, il suo dominio. Il regno di Traiano e dei suoi successori (Adriano, Antonino e Marco Aurelio), così glorioso e fecondo di riforme liberali e di opere filantropiche, in cui si può dire che la filosofia governò il mondo, e realizzò il sogno di Platone, impersonandosi nella giustizia e nella saggezza dei pii imperatori, è, per rispetto all'attività del pensiero letterario, di gran lunga inferiore ai tristi regni di Tiberio e di Nerone. Una sola branca degli studi è coltivata, e dà frutti copiosi: la giurisprudenza. È il tempo dei primi grandi codici imperiali, l'*Editto perpetuo* di Adriano e l'*Editto provinciale* di Antonino, e dei grandi giuristi, come Gaio e Papiniano. Questi saggi, imbevuti di dottrine filosofiche, specialmente stoiche, e profondi conoscitori di tutto lo svolgimento storico del diritto romano, pongono, per così dire, la filosofia a servizio del diritto, ed infondono nelle leggi austere dei padri quello spirito di maggior dolcezza ed umanità e di maggiore giustizia razionale, che l'equanime liberalismo dei principi illuminati favoriva e sanciva. Le leggiamo ancor oggi, conservate da Giustiniano nel *Digesto*, le loro prescrizioni, che consacrano il diritto della donna, dei fanciulli, degli schiavi, di tutti, insomma, i deboli e gli oppressi, a cui era stato fino allora negato ogni riconoscimento legale. Ma quest'opera illuminata dei giuristi, se segna un immenso progresso nella via della giustizia e della ragione, ha poco o nessun valore dal punto di vista letterario, appunto perchè, avendo di mira lo scopo pratico e

<sup>(42)</sup> Senec., *Epist.* 106, 12.

<sup>(43)</sup> Auson., *Commemoratio Professorum Burdigalensium*, a pag. 48 sgg. dell'edizione di Rodolfo Peiper (Lipsia, Teubner, 1886).

sociale della propria opera, quegli autori scrivevano senza preoccupazioni letterarie: non erano scrittori nello stesso tempo che legislatori, ma si restringevano al campo puramente professionale.

Dal regno di Nerone in poi, mentre le lettere latine a poco a poco decadono, le greche vantano insigni cultori in ogni campo: Plutarco, Arriano, Appiano e Dione Cassio illustrano la storia, Massimo di Tiro è profondo moralista, Epitteto non meno profondo filosofo. Gli scrittori latini, invece, se si eccettua il solo Apuleio, in cui si sente risuonare l'eco lontana di tutto quel ribollimento misterioso che trasforma lentamente la civiltà del mondo romano, sembrano non accorgersi di quel che avviene intorno a loro, e si baloccano tra una falsa retorica ed una sterile erudizione. Frontone scrive l'elogio del fumo, della polvere, e della negligenza; Aulo Gellio va in caccia di questioni filologiche e grammaticali; gl'inetti redattori della *Storia Augusta* si perdono in pettegolezzi scandalosi, in notizie e fatterelli privi di critica, non di rado spropositati; Claudiano tesse panegirici e poemetti mitologici, battendo forte forte la grancassa della sua retorica vacua ed altisonante. A qualcuno manca l'arte, a tutti il contenuto. Non hanno nulla o quasi nulla da dire, e, dovendo pur dire qualche cosa, arrotondano le frasi, giuocano sulle parole, cercano arguzie e contrasti e sottigliezze stupefacenti. Epperò non dovremo meravigliarci, se anche negli scrittori ecclesiastici, in Tertulliano, Cipriano, Arnobio, Lattanzio, Girolamo, Agostino, troveremo talvolta ragionamenti un po' puerili, luoghi comuni, sovrabbondanza di metafore, d'interrogazioni e di altre figure retoriche. Per esempio, Tertulliano, col pretesto di dimostrare che la rigenerazione dell'uomo per mezzo dell'acqua non è cosa nè ridicola nè impossibile, intona il panegirico dell'acqua e delle sue virtù <sup>(44)</sup>. Girolamo scrive ad Eliodoro esortandolo ad abbracciare la vita monastica, e gli dice: « Quand'anche il padre tuo si stenda sulla soglia dell'uscio, per impedirti di passare, tu àpriti la via calpestando tuo padre (*per calcatum perge patrem*) » <sup>(45)</sup>. Crudeltà? No! retorica e nient'altro. Girolamo si è ricordato di una frase molto ammirata nella scuola. Apriamo il libro delle *Controversiae* di Seneca il retore. Un padre cerca di trattenere ad ogni costo il figlio che vuol andare alla guerra, e ad un certo punto esclama: « *Abdicato quoque non permittam*

<sup>(44)</sup> Tertull., *De baptismo*, 3.

<sup>(45)</sup> Hieron., *Epist.* 14, 2. Vedila tradotta in U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, « Vita e Pensiero », vol. II, pag. 2 sgg.



*exire, iniciam manus, tenebo, novissime ante limen exeuntis cadaver hoc sternam: ut ad hostem pervenias, patrem calca »* <sup>(46)</sup>. Di queste reminiscenze scolastiche si hanno frequentissimi esempi negli scrittori dei primi secoli della Chiesa. Esse attestano la tenacia delle impressioni lasciate negli animi dall'insegnamento della scuola, e nello stesso tempo dan ragione dello stato deplorabile delle lettere latine nell'epoca imperiale: epoca vuota di sentimenti, povera di pensiero, decrepita, anemica, che non risorgerà a nuova e più vigorosa esistenza, se non quando comincerà a rifluire nelle sue vene disseccate la linfa vivificatrice di una nuova giovinezza.

Chi darà questa giovinezza, sarà il Cristianesimo.

La caratteristica principale degli autori cristiani è che per essi la letteratura ha uno scopo vivo ed immediato. Scrivono, perchè han cose da dire, non parole. E se talvolta indulgono ai difetti del tempo, ciò non diminuisce per nulla il valore dell'opera loro, in cui vibra sempre il palpito di una grande passione, in cui splende sempre il lume di una nobile idea. Tertulliano vuol far trionfare il concetto ch'egli s'è formato della vita e della fede; Cipriano vuol affermare il prestigio della Chiesa e dell'episcopato contro gli sforzi degli eretici miranti a distruggere l'unità dell'organizzazione ecclesiastica; Lattanzio vuol conquistare al Cristianesimo le classi colte della società pagana, e costruisce a tal uopo, su basi solidamente scientifiche, un nuovo e più adatto sistema apologetico; Ambrogio vuol ottenere l'assoluta indipendenza del potere ecclesiastico dal potere civile, ma in pari tempo non lascia nulla d'intentato, perchè lo Stato e la Chiesa, accordandosi negli stessi principi di morale, di giustizia e di fede, cooperino alla felicità del genere umano. Ogni scrittore, insomma, agisce sotto l'impulso d'un sublime ideale; quindi egli considera la letteratura non come un vuoto esercizio retorico, un mero passatempo dello spirito, ma come un mezzo d'azione, uno strumento di propaganda, un'arma potente contro i nemici di Cristo. Quando però s'intraprende lo studio delle lettere cristiane, per cui un flusso poderoso di idee nuove venne a circolare nelle vecchie forme del pensiero latino, una grave questione si presenta, cioè quella dei rapporti tra la cultura classica ed il Cristianesimo. Perchè la tradizione letteraria dell'antichità non an-

<sup>(46)</sup> Ann. Senec., *Oratorum et rhetorum sententiae etc.*, I, 8, 15 (ed. Kiessling, Lipsia, 1872, pag. 137). Cfr. De Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, pag. 10 sg.

dasse perduta, ma si conservasse intatta fino al medioevo, e, attraverso il medioevo, arrivasse fino a noi, bisognava che passasse per il Cristianesimo. In altri termini, le lettere dovevano farsi cristiane, la scuola doveva entrar nella Chiesa, e la Chiesa doveva aprir le porte alla scuola. Si trattava nientemeno di decidere le sorti di un intero e ricchissimo patrimonio di civiltà, si trattava di risolvere i problemi immortali dei rapporti tra la scienza e la fede, dell'alleanza tra il Vangelo e la letteratura profana, dell'accordo della religione con la filosofia. Erano, come ognuno vede, problemi di difficile soluzione; tanto difficile che, quantunque abbiano per secoli torturato l'umano intelletto, una vera e propria soluzione non l'ebbero sino ad oggi, e non l'avranno forse mai. Era la Chiesa disposta ad accettare l'eredità delle scuole civili? Ecco la grave domanda che i filosofi, i letterati, le persone colte rivolsero sempre a sè stessi, fin dal primo giorno in cui risolvertero di abbracciare la nuova fede. E noi oggi non potremo concepire l'atroce spasimo della lotta che si combatteva nel segreto dell'anima loro, se, come giustamente osserva il De Labriolle, non ci sforzeremo di trasportarci con la fantasia nei più antichi tempi del Cristianesimo, con l'intenzione di esaminare e comprendere il singolarissimo stato psicologico delle generazioni cristiane obbligate a vivere in pieno ed immediato contatto col mondo pagano. Non mancavano davvero, per esse, argomenti di scandalo in tutte le manifestazioni della vita. Il circo, il teatro, le feste, le istituzioni, ogni luogo, ogni cerimonia, ogni specie di attività pubblica e privata, individuale e collettiva, tutto era asservito a superstizioni idolatriche, tutto era improntato del più grossolano materialismo, da tutto esalava un acre odore di carne e di sensualità. Naturalmente era inevitabile che una tal concezione della vita si riflettesse anche nella letteratura. E infatti quante crudeltà nei racconti della mitologia, quante oscenità nelle commedie, nelle tragedie, nelle elegie, nei poemi! Non c'è quasi nessuno dei colti cristiani che non abbia, dopo la conversione, tanto più temuto i tristi ardori della sensualità pagana, quanto più ne aveva subito il tormentoso dominio negli anni vissuti fuori della legge di Cristo. Splendido esempio Agostino, il quale, al tempo delle *Confessioni*, si doleva amaramente per aver, da fanciullo, versato lacrime e lacrime sulle pagine di Virgilio dedicate al racconto dell'infelice amore di Didone! <sup>(47)</sup> I Cristiani dunque non potevano non guardare con

<sup>(47)</sup> Augustin., *Confess.*, I, 13. Cfr. De Labriolle, *Op. cit.*, pag. 18 sg.

diffidenza gli scrittori greci e romani, i quali, chiusi a qualunque nozione del peccato, non avevano altra divinità da adorare che la natura con i suoi capricci e le sue seduzioni. E la filosofia? Anch'essa era giustamente guardata con orrore. Non era forse tradizionale in lei un principio d'indipendenza spirituale, di libero esame, che assoggettava ai colpi inesorabili della ragione, spesso armata d'ironia, non solo le vecchie mummie ingiallite della religione pagana, ma anche l'idea di Dio, l'idea di Provvidenza, la fede nelle ricompense dell'oltretomba? Poteva una simile audace e scapigliata filosofia piegare umilmente la testa al giogo d'una precisa, immutabile, assoluta regola di fede? D'altra parte codestà filosofia costituiva un serio pericolo alla diffusione delle idee cristiane. Si pensi infatti che proprio da essa esplose, nei primi due secoli, quella ricca efflorescenza di speculazione gnostica che minacciò in modo assai grave le fondamenta su cui la Chiesa si preparava ad erigere l'immortale edificio.

Altra ragione di reciproca diffidenza tra Cristiani e Pagani era il contenuto stesso della loro educazione letteraria. Abbiamo largamente descritto di sopra lo stato delle lettere e dell'arte nei primi secoli dell'Impero, e abbiamo osservato come la letteratura greco-romana, tra le scipite frivolezze e i rimbombanti paradossi e l'incessante ricerca di squisite eleganze formali e gli artifizi dialettici di una falsa retorica, avesse perduto ogni gusto del vero ed ogni senso della realtà. Il Cristianesimo, invece, richiamava l'attenzione degli uomini dai futili balocchi delle parole vuote di senso alla tragica serietà della vita interiore. Era quindi naturale che una società ebbra di letteratura e lontana dalle vie della verità avversasse una religione fondata sulla Bibbia, vale a dire su libri composti in una forma troppo semplice e scorretta, e che, dal canto suo, il Cristianesimo guardasse con occhio di profondo disprezzo e d'implacabile diffidenza una società che considerava le parole e le idee come un delizioso mezzo di trastullo.

Questo il particolare stato psicologico in cui la società nuova trovavasi di fronte all'antica. E, a rendere inconciliabile il dissidio, contribuivano soprattutto le scuole, le quali si mantennero profondamente pagane, anche dopo la pace della Chiesa, anche dopo il riconoscimento ufficiale della religione cristiana come religione di Stato. Le scuole, da cui uscivano i retori, i poeti, i filosofi, furono l'ultima trincea del paganesimo, sia in Oriente che in Occidente. E così, mentre Claudiano riproduceva nei suoi versi la storia del ratto di Proserpina e a viva forza faceva en-

trare nel consiglio dei principi cristiani tutti gli Dei del paganesimo, Libanio si vantava che i sofisti greci contavano ancora molti alleati a Roma, ed Ausonio annoverava, tra i professori pubblici di Bordeaux, un certo *Phoebicius*, sacerdote di Beleno e discendente dei Druidi. La scuola era tanto pagana, che sorgeva la questione, fino a qual segno un Cristiano potesse tenere l'insegnamento delle lettere. Tertulliano non esitava a proporre la negativa. Ma, se da una parte sfidava i maestri a svincolarsi dai lacci dell'idolatria, non sapeva dall'altra vietare ai giovani la frequenza della scuola di un grammatico o di un retore pagano <sup>(48)</sup>. E in tal modo l'educazione intellettuale si formava interamente classica, e con essa il veleno del paganesimo s'insinuava nel cuore e nell'immaginazione dei Cristiani delle classi colte. Nè cosa facile appariva il liberarsi dall'irresistibile malia esercitata sulle giovani menti dalle favole antiche, dall'arte antica. Occorreva lottare per entrare nell'orbita della verità nuova, che imponeva l'oblio del passato, vale a dire il più doloroso sacrificio che si potesse richiedere all'orgoglio romano. Non ci deve quindi stupire il gran numero delle apostasie che si videro fra i letterati anche nel corso del IV° e del V° secolo. Quando l'imperatore Giuliano pubblicò, nel 362, il famoso editto che vietava ai Cristiani d'insegnare nelle pubbliche scuole, parecchi, tra cui Vittorino in Italia, Musonio e Proeresio in Oriente, preferirono di scendere dalla cattedra, anzichè apostatare; ma moltissimi, e non tutti per semplice materiale interesse, ritornarono al culto dei falsi Dei. Similmente, i terribili decreti promulgati da Teodosio contro le apostasie ci indicano che questo male corrodeva profondamente le basi del Cristianesimo. Licenzio, alunno di sant'Agostino ed uno degli interlocutori di quei sublimi colloqui di Cassiciaco, è cristiano. Ma il fantasma della poesia lo perseguita ancora, tanto che un giorno si raccoglie in solitudine, per comporre un poemetto sulle avventure di Piramo e Tisbe. Agostino se ne preoccupa, e tenta in vario modo di distogliere l'amico dall'insano proposito: dapprima lo mette in burla, poi stima più prudente consiglio d'invitarlo a condurre a termine la sua favola poetica, purchè egli, giunto a rappresentare i due personaggi morenti ai piedi l'uno dell'altro, dia libero sfogo alla fantasia e canti le lodi di quell'amore vittorioso che guida le anime alla luce <sup>(49)</sup>. Non

<sup>(48)</sup> Tertull., *De idololatria*, 10. Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 300 sg.

<sup>(49)</sup> Augustin., *De ordine*, I, 3 e 8.



meno eloquente esempio di anima irresoluta è quel Giovio, a cui Paolino di Nola scrive per incitarlo a farsi cristiano: « Tu aspiri — gli dice — il profumo di tutti i poeti; rechi in petto i fiumi dell'eloquenza di tutti gli oratori; ti bagni anche nelle fonti della filosofia; sei ricco della conoscenza della letteratura straniera; riempi di attico miele la tua bocca romana. Dimmi: quando leggi Cicerone e Demostene, dove sono i tuoi affari? Dove sono, quando, lasciati per sazieta' gli autori più comuni, rileggi Senofonte, Platone, Catone, Varrone, e tanti altri, di cui io non conosco neppure il nome, e tu sai per intero le opere? Per abbandonarti ad essi, sei libero e padrone di te. Quando invece si tratta di conoscere Cristo, cioè la sapienza di Dio, sei occupato e pieno di faccende. Trovi, sì, il tempo di esser filosofo, non lo trovi di esser cristiano. Muta piuttosto opinione, volgi altrove la tua eloquenza, poichè non si pretende che tu rinunci alla filosofia, ma che la consacri per mezzo della fede e la congiunga con la religione. Sérviti dei precetti dei sapienti per esser filosofo di Dio e poeta di Dio, inteso non più a cercarlo, ma ad imitarlo. Metti la scienza più nella vita che nelle parole, e compi, invece che grandi discorsi, grandi azioni » <sup>(50)</sup>.

Evidentemente il rinunciare al patrimonio dell'antica letteratura profana significava perdere la memoria della propria infanzia. « Accogliere — dice benissimo l'Ermini — il cristianesimo senza respingere la bellezza letteraria ed artistica delle opere antiche fu dunque difficile impresa e la causa dell'affannoso cimento delle coscienze. Sicchè la storia che conosce il numero dei morti in una battaglia sotto la spada delle legioni vittoriose, non sa quante atroci trepidazioni costasse la battaglia dell'animo di tanti uomini colti e gentili e di tanti fervidi poeti in quella angosciosa crisi dell'umanità » <sup>(51)</sup>.

Tuttavia pare che gli spiriti più geniali per larghezza di vedute capirono la necessità di venir presto ad un accordo. L'Oriente, ancora rischiarato dagli splendori della scuola alessandrina, la Grecia, gloriosa della sua lingua e dell'arte sua quasi millenaria, tutti quei popoli speculativi, amanti del bello e del vero, non sapevano rassegnarsi alla perdita del loro superbo retaggio. Epperò in Oriente vediamo cominciare assai presto il tentativo di ravvicinare la fede alla scienza e di concludere durevole pace

<sup>(50)</sup> Paulin., *Epist.* 16, 6.

<sup>(51)</sup> Filippo Ermini, *Il centone di Proba e la poesia centonaria latina*, Roma, Loescher, 1909, pag. 144.

fra le due rivali. Ad Alessandria, ad Antiochia, a Cesarea, a Nisibi, ad Edessa, sorgono grandi scuole teologiche, in cui si fanno sforzi per interpretare l'antica filosofia al lume del Cristianesimo e piegare nello stesso tempo i misteri cristiani alle esigenze della ragione umana. Clemente Alessandrino vuole che la scienza profana sia sottoposta alla fede, ma vuole altresì che l'ancella sia trattata alla pari. « No! — egli dice. — La filosofia non nuoce alla vita cristiana, e la calunniano quelli che la rappresentano come artefice di falsità e di cattivi costumi. Invece essa è luce, è immagine di verità, è un dono che Dio ha fatto ai Greci, e che, ben lontana dallo strapparci alla fede, ci offre un più valido sostegno, e diventa per noi una scienza sorella che alla dimostrazione della fede aggiunge qualche nuovo argomento..... Giacchè la filosofia fu il pedagogo dei Greci, come la legge fu il pedagogo degli Ebrei, per condurre sì gli uni che gli altri ai piedi di Gesù Cristo » <sup>(52)</sup>.

Il metodo di Clemente Alessandrino ricompare anche in Origene, in Gregorio di Nazianzo, in Gregorio di Nissa, in Basilio, in Sinesio, in Eusebio, in Nemesio, e in tutti gli orientali, ancor pieni delle dottrine di Platone e miranti non a mettere in rilievo la discordia delle varie scuole filosofiche, ma ad ottenerne la conciliazione, ricavando dal loro insegnamento quelle verità fondamentali che devono servire di base all'edificio della fede. Lo scrittore però che, meglio d'ogni altro, ha saputo dettare le regole sull'uso che un Cristiano deve fare del patrimonio letterario dell'antichità pagana, è indubbiamente San Basilio. In un opuscolo celebre, a noi pervenuto tra le omelie di quel santo <sup>(53)</sup>, si legge che qualche utilità può ben ricavarsi dalla lettura delle opere profane. « Come i tintori — egli dice con bella similitudine — dispongono per via di certi preparati la stoffa destinata alla tintura, e poi la immergono nella porpora, così, per ottenere che il pensiero del bene resti indelebilmente impresso nelle anime nostre, noi ci inizieremo dapprima a quelle cognizioni esteriori, e solo più tardi ascolteremo il sacro insegnamento dei misteri... E a quel modo ancora che la virtù propria degli alberi è di portare il loro frutto nella propizia stagione, e tuttavia si ammantano di fiori e di verdi fronde, così la verità sacra è il frutto dell'anima, ma vi ha qualche grazia nel rivestirla di un'estranea sapienza, come di un ricco fogliame che circonda il frutto e gli somministri

<sup>(52)</sup> Clem. Alex., *Strom.*, I, 5, 6.

<sup>(53)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XXXI, 563-590.

l'incanto della propria verzura ». E, venendo all'applicazione pratica di questo principio, San Basilio indica quel che si deve ritenere della sapienza degli antichi e quel che si deve fuggire: bisogna fuggire le pitture del vizio, gl'insegnamenti intorno alla natura dei falsi Dei, i sentimenti voluttuosi, l'asprezza selvaggia di pensieri che non conoscono pietà, dolcezza, amore; bisogna invece conservare tutto quel che ispira virtù. E i poeti, gli oratori, gli storici hanno saputo trovare splendide parole di lode per il bene, e forniscono una gran quantità d'esempi e di precetti capaci di elevare moralmente l'anima di un giovane. Omero, per esempio, non è tanto il favoloso narratore degli amori degli Dei, quanto il saggio oracolo che avvolge di forme allegoriche le più profonde verità. Che altro è mai Ulisse se non il simbolo della virtù? Quest'uomo che giunge, tutto nudo, sulle spiagge dei Feaci, ha tanta dignità nel suo portamento, che la giovane figlia di Alcinoos lo guarda con sensi di ammirazione e di rispetto. Benchè abbattuto dalla guerra e dalle tempeste, egli ha tanto coraggio ancora e saggezza e virtù, che, nel consesso dei Feaci, tutti ne rimangono ammaliati e tutti l'invidiano.

Nè Basilio si ferma soltanto ad Omero, ma considera anche il buono che si trova in parecchi altri poeti dell'antichità, come Esiodo, Teognide, Euripide, Platone. Per lui non c'è maggiore stoltezza che negare la virtù degli antichi. Quindi egli cita con entusiasmo gli esempi di Aristide e di Temistocle, perchè è sicuro che da tale confronto nessun danno può derivare alla morale nuova.

Così le lettere entrano, benchè parzialmente, nel dominio della Chiesa greca. Esse rendono possibile una prima formazione, che sarà più tardi compiuta dallo studio dei libri santi, avvezzano i neofiti a meglio sopportare la luce sfolgorante degli'insegnamenti della Scrittura, sono, insomma, per il giovane Cristiano, quel che per Mosè fu la scienza degli Egiziani, e per Daniele la scienza dei Caldei: preparazione ed avviamento ad una filosofia più alta e più vera. È come intingere, per ripetere la similitudine di Basilio, nelle cognizioni dell'antichità le anime dei giovani aspiranti al Cristianesimo, per poi impregnarle con la porpora della fede.

Ma se in Grecia, dopo la breve resistenza dei primi apologisti, la Chiesa apriva le porte alla letteratura classica, e i suoi più autorevoli rappresentanti s'impegnavano a confutare gl'irriducibili avversari della ἡ ἐξ ἐξωθεν παιδείας, cioè dell'educazione profana, in Occidente la lotta fu più lunga ed ostinata. Diffidando forte-

mente della *doctrina saecularis litteraturae*, molti preferivano contentarsi della sola loro fede, e d'un solo libro, la Bibbia, respingendo senza distinzione tutto il retaggio intellettuale del mondo antico; stimando pericolosa la filosofia, la dichiaravano impotente, ne mettevano in evidenza le perpetue contraddizioni, e cercavano di condurre l'uomo alla fede, facendolo disperare della ragione. Tertulliano, Arnobio, Lattanzio sostengono l'impossibilità d'ogni accordo tra la scienza e la fede, tra la religione e le lettere, e rinnegano perfino l'utilità della dialettica. Tertulliano ha parole aspre contro i filosofi: li tratta da « mercanti di saggezza e d'eloquenza », *sapientiae atque facundiae caupones* <sup>(54)</sup>; li chiama « animali di gloria » <sup>(55)</sup>; e vede nella dialettica, inventata da quel « miserabile di Aristotele », la madre delle eresie. « Che v'ha di comune — egli esclama contro gli sforzi di alcuni dei suoi contemporanei per conciliare il Cristianesimo con la filosofia —, che v'ha di comune fra Atene e Gerusalemme, fra l'Accademia e la Chiesa, fra gli eretici ed i Cristiani? La nostra dottrina viene dal portico di Salomone, il quale aveva anch'egli insegnato che bisogna ricercar Dio in semplicità di cuore. Se la vedano un po' tra loro quelli che han cavato fuori un Cristianesimo platonico, stoico e dialettico! Noi, per parte nostra, non sentiamo nessun bisogno di scienza dopo Gesù Cristo, nè di ricerca dopo l'Evangelo! Quando crediamo, non desideriamo più altro » <sup>(56)</sup>.

Il contrasto divenne più stridente nel IV° secolo, tanto che i più illustri dottori della Chiesa sentirono il bisogno d'investigare con maggiore ansietà una via di conciliazione. Fino allora i maestri d'Occidente avevan voluto rinunciare all'eredità del passato; invece i maestri della Chiesa greca propendevano a raccogliarla. Bisognava decidersi per l'uno o l'altro dei due partiti. Tre grandi, Ambrogio, Girolamo ed Agostino, portarono alla soluzione del difficile problema il prezioso contributo della loro esperienza e della loro saggezza. Veramente Ambrogio non espone teorie su questo punto; tuttavia mostrò, senza esitazioni, con l'esempio pratico, qual era la via da seguire: egli introdusse nella Chiesa, ad illustrazione delle verità cristiane, i mezzi tecnici, gli espedienti retorici, i tesori di cultura, che la scuola gli aveva somministrati, perchè egli li adoperasse nei bisogni della vita

<sup>(54)</sup> Tertull., *De anima*, 3.

<sup>(55)</sup> Tertull., *De anima*, 1.

<sup>(56)</sup> Tertull., *De praescriptione haereticorum*, 7. Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 198 sg.



forense; rivestì di metri classici il pensiero lirico-religioso delle dossologie mattutine e vespertine e dei *psalmi idiotici*; compose infine il *De officiis ministrorum* imitando fedelmente il *De officiis* di Cicerone.

Girolamo, nonostante qualche esitanza in principio, batte la stessa strada di Ambrogio. E come non doveva batterla, lui, che, pur ardendo di fede, era tutto pervaso della lettura dei poeti, dei grammatici, dei retori, dei filosofi? Nulla è più commovente della narrazione che, in una lettera alla vergine Eustochio, ci fa egli stesso di un curioso episodio di giovinezza, il quale può essere addotto come esempio luminoso della crisi profonda in cui si dibattevano, nel IV° secolo, gli spiriti eletti, dinanzi alla necessità della scelta tra il vecchio ed il nuovo, tra la Bibbia e la filosofia. Sentiamo il racconto dalla viva voce di Girolamo:

« Parecchi anni or sono, allorchè volontariamente mi privai della mia casa, dei miei genitori, di mia sorella, dei miei parenti, e, quel che costa sacrificio anche maggiore, di una tavola sempre ben fornita di cibi gustosi, per meritarmi il regno dei cieli, e me ne andai a Gerusalemme, per servire Iddio nella solitudine, non ebbi la forza di separarmi dalla raccolta di libri, che avevo messi insieme a Roma con somma spesa e fatica. A tanto giungeva allora la mia miseria, che io digiunavo e poi leggevo Cicerone! E dopo molte notti trascorse vegliando, dopo aver versato torrenti di lacrime, che il ricordo delle mie colpe passate faceva sgorgare dal fondo dell'anima mia, prendevo in mano le commedie di Plauto! E se talvolta, rientrato in me stesso, mi applicavo alla lettura dei profeti, il loro stile disadorno mi suscitava un senso di disgusto, e della mia incapacità di vedere, perchè cieco, la luce, davo la colpa non agli occhi, ma al sole.

Mentre in tal modo l'antico serpente si prendeva giuoco di me, verso la metà della quaresima, una febbre invase fin nelle midolla il mio corpo, già stremato di forze, e, senza darmi un momento di tregua, — incredibile a dirsi! — consumò a tal segno le mie povere membra, da ridurle a un fascio d'ossa, che appena aderivano le une alle altre. Già si pensava a rendermi gli onori funebri, e, mentre tutto il resto del corpo era già freddo, solo nel tepido petto palpitava ancora un residuo di calore, a dar segno che la vita non era in me spenta del tutto; quand'ecco improvvisamente, rapito in ispirito, mi vedo trasportato dinanzi al tribunale del giudice, dove era tanto sfolgorio di luce, emanante da coloro che lo circondavano, che io, prostrato al suolo, non osavo levare in alto lo sguardo. Interrogato sulla qualità

della mia professione, io risposi di essere cristiano. Allora i giudice: « Tu mentisci — disse —; tu sei ciceroniano, non cristiano, perchè, dov'è il tuo tesoro, ivi è anche il tuo cuore ». Ammutolii; e, fra i colpi delle verghe — poichè Egli aveva ordinato che mi fossero inflitte le battiture — sentendomi dilaniato dai rimorsi della mia coscienza, più che dal dolore fisico, recitavo dentro di me quel versetto del salmo: *Chi canterà le tue lodi nell'inferno?* Infine mi diedi a gridare e a lamentarmi, dicendo: *Abbi pietà di me, Signore, abbi pietà di me!* E la mia voce risonava fra i sibili del flagello. Finalmente quelli che eran presenti, prostratisi ai piedi del giudice, lo supplicavano di voler perdonare alla mia giovinezza, di volermi concedere il tempo necessario, perchè facessi penitenza del mio fallo, riservandosi di punirmi in seguito, se io mi fossi ancora applicato alla lettura degli autori profani. Io, che, per liberarmi da una situazione così angosciosa, ero disposto a promettere anche di più, cominciai a giurare e ad esclamare, invocando Lui stesso a testimone della mia promessa: « O Signore, se d'ora innanzi mi accadrà di possedere o di leggere libri profani, fa' conto che io ti abbia rinnegato! » Rimesso in libertà, dopo tale giuramento, feci ritorno al mondo, e, in mezzo all'indicibile stupore di quanti stavano al mio capezzale, aprii gli occhi. Questi erano inondati da sì gran copia di lagrime, e il dolore, onde io sembravo penetrato, era così sincero, che perfino gl'increduli prestarono fede alla realtà della mia visione.

E infatti essa non era stata nè l'effetto del sonno, nè una di quelle immagini fallaci, da cui siamo spesso ingannati, mentre dormiamo: invoco il tribunale, dinanzi a cui giacqui prostrato; invoco la sentenza, che m'empì di spavento — non voglia il cielo che io mi trovi mai impigliato in un processo di tal genere! — a testimone del fatto che riportai le spalle ricoperte di lividure; che, anche dopo il risveglio, mi sentivo in tutte le membra il dolore, cagionatomi dai colpi della sferza, e che da quel momento mi diedi con tanto amore alla lettura dei libri sacri, con quanto per lo innanzi non mi ero dedicato a quella dei profani » <sup>(57)</sup>. La promessa era grave, ma non pare che Girolamo l'abbia mai mantenuta. Egli continuò a scrivere, servendosi largamente di Virgilio, di Platone e di tutti gli antichi. Qualcuno se ne scandalizzò. Il retore Magno gli chiese perchè mai si servisse così frequentemente di citazioni tolte dagli autori profani, e macchiasse

<sup>(57)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 30. Cfr. U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, « Vita e Pensiero », vol. II, pag. 68 sgg.

il candore della Chiesa con le turpitudini dei Gentili. E Girolamo si affrettò a rispondere con una lettera, divenuta, non senza ragione, famosa. In essa egli difende il suo modo d'agire, gettando uno sguardo sulla letteratura della Chiesa ed enumerando tutti gli scrittori sacri, che hanno attinto senza scrupolo ai profani. Del resto — conclude Girolamo — la natura del bello è tale che a nessuno dev'esser vietato di giovarsene, attingendola dovunque essa si trovi: e in nessuno, più che negli autori antichi, sono meglio contemperati i vari elementi che costituiscono la perfetta armonia delle forme. « L'apostolo Paolo aveva letto nel *Deuteronomio* il precetto del Signore che, prima di prendere in moglie una prigioniera di guerra, bisogna raderle le chiome, le sopracciglia e tutti gli altri peli del corpo, e tagliarle le unghie. Che c'è dunque da meravigliarsi se anch'io, attratto dalla venustà dell'eloquio e dall'armonica proporzione delle membra, desidero elevare la Sapienza profana dallo stato di schiava e di prigioniera a quello d'israelita? se in lei taglio o rado quello che v'è di morto, cioè la purifico della sua idolatria, della sua libidine, dei suoi errori, delle sue passioni, e, unitomi al suo purissimo corpo, genero da lei schiavi domestici al Dio degli eserciti? Il mio lavoro riesce utile alla famiglia di Cristo, e lo stupro compiuto sul corpo di questa straniera serve ad aumentare il numero dei miei compagni di schiavitù » <sup>(58)</sup>. Ritiratosi a Betlem, Girolamo faceva copiare dai suoi monaci i dialoghi di Cicerone, insegnava la grammatica, spiegava Virgilio, i lirici, i comici, gli storici ai fanciulli, che gli erano stati affidati, perchè li istruisse nelle lettere e li rafforzasse nel santo timor di Dio. Rufino, è vero, l'accusò di spergiuro e di sacrilegio. Ma il solitario di Betlem non si trovò impacciato a rispondergli che alla fin fine si trattava di un sogno, e che ai sogni non devesi prestar troppa fede. « Rufino mi accusa — scrive Girolamo — di spergiuro e di sacrilegio, perchè, nel libretto che scrissi per l'istruzione di una vergine di Cristo, io raccontai come, tratto, mentre dormivo, dinanzi al tribunale del divino giudice, avessi promesso di non occuparmi più di letteratura profana, mentre poi in realtà ho qua e là dato prova di non aver del tutto dimenticato le opere degli autori classici..... Io promisi che non avrei più letto libri profani; ma evidentemente la mia promessa si riferiva al futuro, non poteva estendersi all'abolizione d'ogni memoria del passato..... Credi a me: le cose apprese nell'infanzia si ricordano tali e quali. Se tu avessi atteso

<sup>(58)</sup> Hieron., *Epist.*, 70. Cfr. U. Moricca, *San Girolamo*, vol. II, pag. 255 sgg.

allo studio delle lettere, il vaso del tuo piccolo ingegno conserverebbe l'odore della sostanza, di cui si fosse una volta imbevuto. Non v'è acqua capace di sciogliere la porpora, onde son tinte le lane. Anche gli asini e gli altri animali, quando percorrono per la seconda volta una strada, sia pure lunghissima, conoscono il punto preciso, dove devono divergere. E tu ti meravigli che io non abbia dimenticato le lettere latine, quando tu, senza l'aiuto di alcun maestro, sei riuscito ad apprendere le greche?..... A me, con una sfrontatezza di nuovo genere, si rinfaccia ora il mio sogno..... Ma colui che condanna un sogno, ascolti un po' la voce dei profeti, i quali affermano che non si deve credere ai sogni, e che un adulterio commesso in sogno non conduce all'inferno, come non conduce al cielo una corona di martirio ottenuta in sogno. Quante volte non mi parve, dormendo, di esser morto e deposto nel sepolcro! Quante volte di elevarmi nell'aria, trasvolando su monti e su mari! Vorrà il mio avversario pretendere che io sia morto davvero, o che abbia le ali attaccate alle spalle, per la semplice ragione che la mia mente fu spesso ingannata da immagini vane? Quanti, che in sogno ebbero l'illusione di nuotare fra le ricchezze, si trovarono d'un balzo, aperti gli occhi, nella più squallida miseria! Gli assetati si abbeverano alle acque di un fiume: destatisi, si ritrovano con le fauci asciutte » <sup>(59)</sup>.

Non senza ragione qualcuno potrebbe obiettare che queste conclusioni di Girolamo contraddicono stranamente quelle contenute in una lettera al papa Damaso, dove lo stesso Girolamo, commentando la parabola evangelica del figliuol prodigo, se da una parte riconosce, ma, a dir vero, un po' debolmente, l'utilità dello studio dei classici, declama dall'altra contro quei sacerdoti, contro quei vescovi i quali sanno Virgilio a memoria, e recitano canti bucolici, poemi amorosi, intere tragedie. Tutto questo, egli dice, tutti i versi dei poeti, la sapienza del mondo, l'eloquenza pomposa degli oratori sono nutrimento del demonio <sup>(60)</sup>. Parole troppo severe! Non bisogna però dimenticare che esse furono scritte nella prima febbre della conversione. Diviso tra le aspirazioni dell'ascetismo e i vantaggi della cultura intellettuale, Girolamo, dunque, dapprima esitò un poco, ma poi finì con l'ammettere la necessità di nutrirsi delle lettere profane. Per lui,

<sup>(59)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 30-31. Cfr. U. Moricca, *San Girolamo*, vol. II, pag. 200 sgg.

<sup>(60)</sup> Hieron., *Epist.* 21, 13.



l'ideale sarebbe stato che i Cristiani le studiassero nell'età della fanciullezza, e, dopo averne ritratto il maggior vantaggio possibile per la loro cultura generale, perdessero ogni ricordo degli elementi pagani introdottisi nella loro memoria <sup>(61)</sup>.

Più profondo di Girolamo, Agostino porta maggior sicurezza e genialità nella soluzione dell'arduo problema. Egli possedeva una vasta conoscenza della letteratura latina profana: aveva insegnato a Tagaste, sua città natale, poi a Cartagine, a Roma, a Milano; a un trattato di Cicerone, l'*Hortensius*, nobile ed eloquente esortazione allo studio della filosofia, doveva il primo impulso a concepire un ardentissimo desiderio di sapienza e di verità <sup>(62)</sup>. Meno di qualunque altro, quindi, Agostino poteva disprezzare l'antichità classica, e più vivo che ogni altro egli doveva sentire il bisogno di smussare tutte le ragioni di contrasto fra le idee vecchie e le nuove. Due volte, pertanto, nel *De ordine* e nel *De doctrina christiana* — e tralasciamo le molte allusioni sparse in più punti di altre opere sue —, Agostino discusse di proposito e più ampiamente di tutti il problema, giungendo alle stesse conclusioni pratiche. Nel *De ordine*, composto nel ritiro di Cassiciaco, egli tratteggia uno schema di educazione cristiana. Comincia dallo stabilire due parti: la disciplina della vita e la disciplina della scienza. La prima procede dall'autorità, la seconda dalla ragione. La ragione è uno sforzo dell'anima che potrebbe guidarci fino a noi e fino a Dio, se non fosse impedita dalle preoccupazioni dei sensi. La ragione cerca dapprima il commercio degli uomini, nei quali essa risiede: di qui le lettere e la *grammatica* che comprende tutto quanto dalle lettere è trasmesso agli uomini, e perciò anche la storia. Poi, ripiegandosi su questo lavoro, la ragione si rende conto delle definizioni, delle regole, delle suddivisioni da lei prodotte, ed ecco la *dialettica*, e, altrettanto necessario quanto efficace sussidio della dialettica nell'opera di persuasione, la *retorica*. Dagli uomini quindi la ragione vuol procedere a Dio e cerca dei gradi per poterci arrivare. Di qui l'idea del bello: il bello percepito dall'udito, il suono, il ritmo ed il numero, ecco la *musica*; il bello percepito dalla vista, le figure, le dimensioni

(<sup>61</sup>) Cfr. Hieron., *Epist.* 21, 13: *At nunc etiam sacerdotes Dei, omissis Evangeliiis et Prophetis, videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum versuum verba canere, tenere Virgilium, et id quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluptatis.* Anche Seneca pensava press'a poco lo stesso, quando, a proposito delle arti liberali, diceva (*Epist.* 88, 2): *Non discere debemus ista, sed didicisse.*

(<sup>62</sup>) Augustin., *Confess.*, III, 4.

e di nuovo il numero, ecco la geometria e l'astronomia. Ma ciò che gli occhi vedono non è paragonabile alle armonie che scopre l'anima umana. E così in quegli studi tutto si riduce ai numeri, ma numeri tali di cui si vedono le ombre, invece della realtà effettiva. Allora la ragione comincia a pensare che essa potrebbe pur essere un numero capace di misurare tutti gli altri numeri. Da un tale sforzo nasce la *filosofia*, e con lei il duplice problema concernente l'anima e Dio, la nostra natura e la nostra origine. L'uno ci fa degni della felicità, l'altro ce la somministra. È questo l'ordine degli studi, è questo il metodo della sapienza, per la quale si diventa adatti a conoscere l'ordine supremo degli esseri, a distinguere i due mondi ed a penetrare fino al Padre dell'universo <sup>(63)</sup>.

Il disegno è quasi identico a quello tradizionale, ma ampliato e rinnovato da un sovrano ingegno cristiano; è l'intera enciclopedia degli antichi, ma con questo di diverso, che la filosofia ora occupa un posto distinto, mentre nell'enciclopedia di Marziano Capella essa è confusa con la dialettica. Le scienze formano come altrettanti gradini destinati a condurre l'uomo dalla terra al cielo, dal mondo degli uomini al regno di Dio: ecco il grande luminoso pensiero di Agostino. Senonchè il *De ordine*, essendo stato scritto in un periodo di tempo in cui l'autore cominciava solo allora ad essere cristiano, potrebbe lasciar incerto più d'uno sulla sua importanza come documento della posizione d'Agostino di fronte al conflitto tra la civiltà pagana e la cristiana. Tuttavia, a chi opponesse una tale obiezione, si potrebbe rispondere che lo stesso Agostino, nella sue *Retractationes*, scritte verso il 427, nell'età di circa settant'anni, benchè avesse attenuato gli elogi, che aveva, da giovane, dispensati alle arti liberali nel *De ordine*, pure non aveva avuto il coraggio di proscriverle. Si contentava di ammettere che si può esser santi, ignorando quelle arti, e che se ne può possedere la conoscenza, senza esser santi <sup>(64)</sup>.

Nel *De doctrina christiana*, cominciato nel 397, compiuto nel 427, e indirizzato, si badi bene, non ai laici, ma alle persone del clero, Agostino espone il metodo più adatto a comprendere e ad interpretare i libri della sacra Scrittura <sup>(65)</sup>. Non contiene, dunque,

<sup>(63)</sup> Augustin., *De ordine*, II, 8 sgg.

<sup>(64)</sup> Augustin., *Retract.*, I, 3, 2: *Et quod multum tribui liberalibus disciplinis, quas multi sancti multum nesciunt; quidam etiam, qui sciunt eas, sancti non sunt.*

<sup>(65)</sup> Augustin., *De doctr. christ.*, prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXXIV, 15).

i principî di un'educazione generale che prepari a vivere nel secolo, ma quelli di un'educazione cristiana, la quale, mediante l'intelligenza dei libri sacri, guidi alla conoscenza ed all'amore di Dio e del prossimo. Come si vede, in questo piano di studi le lettere classiche non dovrebbero entrarci per nulla. E infatti, nel quarto libro, l'autore si studia di dimostrare che non si ha nessun bisogno della letteratura profana. Per esempio, laddove espone i doveri dell'oratore cristiano, afferma che si può essere eloquenti, senza saper la retorica, e che studiando le lettere sacre, modelli d'ogni genere di stile, si può bene acquistare il possesso dell'eloquenza ivi contenuta <sup>(66)</sup>. Ma, nel secondo e nel terzo libro, sostiene che la conoscenza delle arti liberali è necessaria per comprendere la Scrittura; e perfino nel quarto, dopo aver avvertito che nel suo libro non si troverà nessuno di quei precetti da lui appresi ed insegnati nelle scuole civili <sup>(67)</sup>, fa notare che gli oratori cristiani devono studiare la retorica <sup>(68)</sup>, naturalmente col sussidio dei trattati tecnici composti per le scuole profane. Desidera però, come Girolamo, che questo studio finisca presto <sup>(69)</sup>, e riassume, imitando ancor una volta l'esempio del solitario di Betlem, in un'allegoria il proprio pensiero. « Se pertanto — egli dice — quelli che chiamiamo filosofi, specialmente i platonici, hanno dottrine vere, e tali che s'accordino con i postulati della nostra fede, non solo non conviene adombrarsene, ma occorre anzi rivendicarle come da non legittimi possessori. Giacchè, a quel modo che gli Egiziani, oltre agl'idoli che il popolo d'Israele doveva fuggire e odiare, avevano pure vasi ed ornamenti d'oro e d'argento, e vesti che il popolo, uscendo dall'Egitto, portò via con sè, come per farne un uso migliore..., così tutte le scienze dei Gentili non consistono soltanto in superstiziose finzioni, detestabili per un Cristiano, ma ci si trovano le arti liberali che possono esser utili al conseguimento della verità, ci si trovano saggi precetti di morale, ci si trovano finanche sparse vestigia di verità in quel che dicono sul culto dell'unico Dio: e queste cognizioni sono come altrettanto oro ed argento, non creato dai Gentili, ma cavato, per così dire, dalle miniere della Provvidenza, distribuito per tutta la terra, e che il Cristiano deve

<sup>(66)</sup> Augustin., *De doctr. christ.*, IV, 20 (Migne, XXXIV, 107); IV, 5 sgg. (Migne, XXXIV, 91 sgg.).

<sup>(67)</sup> Augustin., *De doctr. christ.*, IV, 1.

<sup>(68)</sup> Augustin., *De doctr. christ.*, IV, 2.

<sup>(69)</sup> Augustin., *De doctr. christ.*, IV, 3.

portar via con sè, quando si stacca dal consorzio dei pagani » <sup>(70)</sup>. E appunto in questo consiste il compromesso tra la ragione e la fede. Nei campi della letteratura classica, il Cristiano doveva muovere con cauto passo, scegliendo, come la Matelda dantesca, fior da fiore. Nè la raccolta sarebbe stata scarsa, poichè, secondo lo stesso Agostino, molte cose avendo comuni la sapienza antica con la sapienza cristiana, un discepolo di Platone, ad esempio, poteva benissimo, quanto ai precetti morali, divenire cristiano, *paucis mutatis verbis atque sententiis* <sup>(71)</sup>.

Il problema in tal modo era risolto. Sull'autorità di Ambrogio, di Girolamo e di Agostino, le scienze, le arti, le tradizioni dell'antichità furono salve. Naturalmente, nell'inevitabile lavoro di adattamento e di assimilazione della cultura ellenico-romana, il Cristianesimo perdette qualcosa della sua purezza. D'altro canto, la cultura classica ebbe anch'essa la sua non piccola parte di sacrificio. Si pensi infatti che uno dei suoi più autorevoli difensori, Agostino, non sapeva concepirla se non come una specie di propedeutica allo studio dei libri santi. Ma non poteva essere diversamente. Ogni età che passa sarebbe condannata all'oblio, se il presente non le infondesse un po' della propria vita. Bisogna pertanto esser grati al coraggioso atteggiamento di coloro che, guidati da non comune intuito, si opposero alla tenacia gretta dei zelatori della pia ignoranza e sostennero la necessità di risalire alle pure fonti della sapienza antica, per attingervi l'arte dello scrivere e del pensare. Grazie a loro, la Chiesa, accogliendo il retaggio del passato, fiaccola luminosa di civiltà, rischiarò con la sua luce le tenebre del medioevo, e la trasmise fino a noi, salvandola dalla furia sterminatrice dei barbari nella quiete operosa dei chiostri.

<sup>(70)</sup> Augustin., *De doctr. christ.*, II, 40.

<sup>(71)</sup> Cfr. Augustin., *De vera religione*, cap. 4, § 7.





## CAPITOLO I.

### PRIME CONSEGUENZE DELL'EDITTO DI MILANO. FIRMICO MATERNO. RETICIO D'AUTUN.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### **Firmico Materno. — I. Opere generali.**

- J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Leipzig, <sup>2</sup> 1880, p. 212.  
MOORE CL. H., *Jul. Firm., der Heide und der Christ* (Diss.), München, 1897.  
E. RIESS, in *Pauly - Wissowas Realencycl.*, Bd. 2 (1894), 1826. [alla voce *Astrologia*].  
F. BOLL, *Firmicus*, in *Pauly - Wissowas Realencycl.*, Bd. 6 (1909), 2365-2379.  
L. FRIEDLÄNDER, *Darst. aus der Sittengesch. Roms*, 1<sup>8</sup>, Leipzig, 1910, p. 370.  
SCHANZ M., *Geschichte der Röm. Litteratur*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 129-137.  
P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littér. latine chrétienne*, Paris, 1920, pp. 310-317.  
O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Litt.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, pp. 456-460.

##### **II. Studi particolari sulle opere. — Mathesis.**

- TH. MOMMSEN, *Firmicus Maternus*, in *Hermes*, 29, 1894, pp. 468-472 = *Ges. Schriften*, 7, Berlin, 1909, pp. 446-450.  
F. VOGEL, *Sallustiana*, in *Acta sem. philol. Erlangensis*, 2, 1881, p. 411 [Fonti].  
B. MAURENBRECHER, *Sallusti reliquiae*, Leipz., 1893, p. XIV [Fonti].  
W. KROLL, in *Berl. philol. Wochenschr.*, 1897, 1479-1481 [Recensione dell'opera del Moore].

##### **De errore profanarum religionum.**

- J. M. HERTZ, *De Julio Firm. Mat. eiusque imprimis de errore profanarum religionum libello*, Kopenhagen, 1817.  
B. DOMBART, *Ueber die Bedeutung Commodians für die Textkritik der Testimonia Cyprianus*, in *Zeit. für wiss. Theol.*, 22, 1879, p. 375 [Fonti bibliche].

P. ALLARD, *Le paganisme romain au IV siècle*, in *Revue des questions hist.*, 51, 1892, p. 345.

C. WEYMAN, *L'astrologie dans le De errore de Firmicus* [sul c. 17, 1], in *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 3, 1898, pp. 383-384. [Relazioni con lo Pseudo-Quintiliano].

E. MAASS, *Tagesgötter*, Berlin, 1902, p. 23 e § 746 [Fonti].

A. BECKER, *Julius Firm. Mat. und Pseudo-Quintilian*, in *Philologus*, N. S., XV, 1902, pp. 476-478.

SKUTSCH, *Firmicus, de Errore profan. relig.*, in *Rhein. Mus.*, 60, 1905, pp. 260-272 [Fonti].

G. BÜRNER, *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern der vornikäischen Periode* (Diss.), Erlangen, 1902, p. 48.

H. HEPDING, *Altis, seine Mythen und sein Kult* (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, Bd. 1), Giessen, 1903, p. 166 (c. 22).

TH. FRIEDRICH, *In Iulii Firm. Mat. de errore prof. relig. libellum quaestiones* (Diss.), Giessen, 1905.

J. GEFFCKEN, *Zwei griech. Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 317.

A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig<sup>2</sup>, 1910, p. 122.

SPIEGELBERG, *Das Isis Mysterium bei Firm. Mat.*, in *Archiv für Religionswiss.* 19, 1918, p. 194.

### III. Lingua e stile.

CH. KELBER, *Zu Julius Firm. Mat. dem Astrologen* (Progr.), Erlangen, 1881.

— *Anfang eines Wörterverzeichnisses zu den libri Matheseos des Julius Firm. Mat.*, 1883.

H. DRESSSEL, *Lexikalische Bemerkungen zu Firm. Mat.* (Progr.), Zwickau, 1882.

F. GROEHL, *De Syntaxi Firmiciana* (Diss.), Breslau, 1918.

### IV. Manoscritti. — Mathesis.

I più antichi manoscritti contengono solo i primi quattro libri dell'opera, e giungono più precisamente a 4, 22, 16 = p. 269, 19 Kroll-Skutsch. Notevoli tra essi sono il *Montepessulanus* H. 180, il *Parisinus* 7311 e il *Vatic. Regin.* 1244 del sec. XI; il *Vatic.* 3425 e il *Paris.* 17867 del sec. XIII. I libri 5-8 son traditi da manoscritti più recenti; il gruppo Γ, formato dal *Norimbergensis* V, 60 del 1468, dal *Monacensis* 49 del sec. XVI, dagli *Oxoniensis* 114, *Marcianus* VI, 156 e *Patavinus* 574 del sec. XV, e il gruppo Δ, formato dal *Vaticanus* 2227 del sec. XV/XVI, dal *Palatinus* 1418, *Urbinas* 263, *Laurentianus* 29, 31, *Neapolitanus* V A 17 del sec. xv.

Sul *Monacensis* 560 del sec. XI, cfr. KELBER, *Zu Julius Firmicus Maternus.* (Progr.) Erlangen, 1881; sul *Montepessulanus* H 180, M. BONNET, in *Revue de Philol.* 8, 1884, p. 187; K. SITTL, in *Archiv für lat. Lexikogr.*, 4, 1887, p. 610.

De errore profanarum religionum. L'unico codice che lo contenga è il *Vaticanus-Palatinus* 165 del sec. IX/X. Esso trovavasi originariamente in Minden; nel 1559 venne in possesso del luterano M. FLACIUS ILLYRICUS, il quale curò nel 1562 a Strasburgo la prima edizione dell'opera; passò poi nelle mani di Ulrich Fugger in Augsburg; in seguito migrò ad Heidelberg, donde nel 1623 fu portato a Roma. Il codice, che per lungo tempo si credette perduto, fu nuovamente scoperto e identificato dal Bursian nel 1856. Esso presenta in principio

una lacuna, poichè manca dei primi due e degli ultimi due fogli del primo quaderno.

A. MÜLLER, *Zur Überlieferung der Apologie des Firmicus Maternus* (Inaug.-Diss.), Tübingen, 1908.

K. ZIEGLER, in *Berl. philol. Wochenschr.*, 1909, 1195.

### V. Edizioni. — Mathesis

*Per SYMONEM PAPIENSEM dictum BIVILACQUA*, Venetiis, 1497.

In *Scriptores Astronomici veteres*. Venetiis, aedibus ALDI ROMANI, 1499 [edizione priva di valore, perchè fondata su un cattivo codice del gruppo I<sup>o</sup>].

N. PRUCKNER, Basil., 1533 e 1551 [derivate dalla precedente].

K. SITTL, Leipz., 1894, pars I (libri 1-4).

W. KROLL e F. SKUTSCH, *Iulii Firmici Materni matheseos libri VIII*, fasc. prior, libri 1-4, Leipzig, 1897; fasc. alter, libri 5-8, Leipz., 1913 [il II fascicolo è stato redatto con l'aiuto di K. ZIEGLER].

*De errore profanarum religionum*.

MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS, Strassb., 1562.

H. COMMELINUS, Heidelberg, 1599 [insieme con i mitologi latini].

J. v. WOWER, Hamburg, 1603 [con ottimo commento].

Su queste edizioni si fondarono tutte le posteriori, fino a quella di FR. MÜNTER, Copenhagen, 1826, riprodotta in MIGNE, *Patrol. lat.*, XII, 971, e di F. OEHLER, *Bibl. Patrum ecclesiast. lat. sel.*, Leipz., 1847.

C. BURSIAN, Leipz., 1856.

C. HALM, Vindob., 1867 (= *Corpus Script. eccles. lat.*, 2, p. 75).

K. ZIEGLER, Leipz., 1907 (*Bibl. Teubneriana*). [criticamente assai migliore delle precedenti].

### VI. Critica del testo.

TH. MOMMSEN, *Zu Firmicus Maternus*, in *Hermes*, 29, 1894, p. 618-619. [critica all'edizione del Sittl].

W. KROLL e F. SKUTSCH, *In Firmicum Sittleianum emendationum centuriae duae primae*, *ibid.*, p. 517.

G. NÉMETHY, *Novae emendationes in Firm. Matern. astrologum*, I, in *Egyetemes philologiai Közlöny*, 19, 1895, pp. 1-15; II, *ibid.*, pp. 353-366.

P. v. WINTERFELD, in *Deutsche Literaturzeitung*, 1896, p. 68.

F. BOLL, in *Berl. philol. Wochenschr.*, 1898, 199, e *Philol.*, 69, N. F., 23, 1910, p. 175.

G. NÉMETHY, *Spicil. critic. in Firmico Materno astrologo*, in *Egyetemes philologiai Közlöny*, 22, 1898, pp. 1-19.

F. SKUTSCH, in *Rhein Mus. f. Philologie*, 60, 1905, pp. 262-272.

K. ZIEGLER, *ibid.*, pp. 273-296.

D. SERRUYS, *Firmicus Maternus*. L. IV, *prooem.* § 5, in *Revue de philol.*, 32, 1908, p. 147-148.

### VII. Reticio d'Autun.

*Histoire littéraire de la France*, I, 2, Paris, 1733, pp. 59-63.

*Acta SS.*, Iulii, 4, Venetiis, 1740, pp. 587-589.

H. WRIGHT PHILLOT, in SMITH and WACE, *A Diction of Christ. Biography* 4, 1887, p. 544.

G. MORIN, *Reticius d'Autun et Beringer*, in *Revue Bénéd.*, 13, 1896, p. 340.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, II<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1914, pp. 663-664.

HARNACK, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, (Leipzig, 1893), pp. 752 sg.; II, 2, (Leipzig, 1904), p. 433.

M. SCHANZ, *Gesch. der Röm. Litter.*, III<sup>2</sup>, München, 1922, p. 437.

DE LABRIOLLE, *Hist. de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, p. 317.

L'editto di Milano, promulgato nel marzo del 313 da Costantino e da Licinio, apre un'epoca nuova nella storia della civiltà cristiana, così in Oriente come in Occidente. La Chiesa, uscita dalla lunga notte invernale delle persecuzioni al tepore di una luminosa primavera di pace e di libertà, può attendere ormai con animo tranquillo a riorganizzare le sue regole di disciplina, a fissare con precisione di contorni i suoi dogmi, a redigere le formule della sua fede, a regolare le cerimonie del culto, a circondare di pubblica venerazione i luoghi consacrati dal sangue dei suoi martiri, a curare, per l'edificazione dei suoi fedeli, una più esatta versione della Bibbia. In un tal periodo di così intenso e tenace lavoro, cresce in modo portentoso, di giorno in giorno, il numero dei seguaci di Cristo. E il movimento di espansione spirituale e materiale della potenza della Chiesa non può non riverberare i suoi benefici effetti anche nel dominio della letteratura. Così fioriscono, nel IV<sup>o</sup> e nel V<sup>o</sup> secolo, i più alti ingegni che illustrino la Chiesa, le più nobili figure di pensatori, di teologi e di poeti: in Oriente, Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno, Giovanni Crisostomo, Sinesio, Efrem Siro; in Occidente, Ilario di Poitiers, Ambrogio, Damaso, Girolamo, Agostino, Paolino di Nola, Prudenzio. Esegesi biblica, teologia speculativa, morale, storia, poesia didascalica, epica e lirica: tutte, insomma, le forme dell'arte si piegano a ricevere le impronte immortali del pensiero cristiano. E l'azione rinnovatrice, operata, nel campo filosofico e letterario, dall'impeto giovanile del Cristianesimo, risulterà tanto più evidente, quanto più si paragonerà l'esuberante ricchezza della produzione ecclesiastica con la squallida povertà della letteratura profana, rappresentata da un Libanio, da un Simmaco, da un Aulo Gellio, da un Macrobio, da un Claudiano.

Il primo prosatore cristiano che ci si fa incontro, varcando la soglia del IV<sup>o</sup> secolo, è Giulio Firmico Materno <sup>(1)</sup>.

(1) La forma del nome ci è attestata dalla sottoscrizione dell'unico manoscritto conservatoci (cod. Vatic. Palat. lat. 165, saec. IX-X).



Noi possediamo, sotto questo nome, due opere di contenuto diversissimo: un manuale d'astrologia in otto libri (*Matheseos libri VIII*), il più ampio di quanti ci furono tramandati dall'antichità su questo soggetto, e un trattato di polemica contro il paganesimo (*De errore profanarum religionum*) <sup>(2)</sup>.

È stato argomento di una lunga disputa la questione, se l'autore della *Mathesis* fosse da identificarsi con quello del *De errore profanarum religionum*. La disputa ebbe varie vicende: tra gli antichi, il Cave <sup>(3)</sup> e il Fabricius <sup>(4)</sup> sostennero la tesi dell'identità; altri, specialmente dopo l'edizione del *De errore* curata dal Bursian, si schierarono fra i sostenitori della tesi contraria. Ma, dopo che il Mommsen ebbe fissato la data di composizione della *Mathesis* <sup>(5)</sup>, l'ipotesi favorevole all'identità andò guadagnando sempre più terreno, fino al Moore, il quale, in una eccellente monografia, condusse il suo ragionamento a conclusioni così solide e persuasive, che oggi a nessuno è lecito sospettare che le due opere non siano uscite dalla penna di un solo e medesimo autore <sup>(6)</sup>.

Le due opere furono scritte, a pochi anni d'intervallo, l'una fra il 335 e il 337 <sup>(7)</sup>, l'altra (il *De errore*) fra il 346 e il 350 <sup>(8)</sup>.

<sup>(2)</sup> Il Morin (*Hist. Jahrb.*, 1916, pagg. 229-266) attribuisce a Firmico le *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (Migne, P. L., XX, 1071-1166). La stessa tesi, ma più timidamente, sostiene A. Reatz, in *Der Katholik*, XXI (1919), pag. 300 sgg.; Id., *Das theol. System der Consult. Zacchaei et Apollonii*, Freiburg i. Br., 1926 (*Freiburger theol. Studien*, 25).

<sup>(3)</sup> W. Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia latina*, I, pag. 205.

<sup>(4)</sup> J. A. Fabricius, *Bibliotheca lat.*, ed. Ernesti, III (Leipzig, 1774), pag. 121.

<sup>(5)</sup> Th. Mommsen, in *Hermes*, XXIX (1894), pag. 468 sgg. (= *Ges. Schr.*, 7 (1909), pag. 446 sgg.).

<sup>(6)</sup> Cl. H. Moore, *Julius Firmicus, der Heide und der Christ*, München, 1897.

<sup>(7)</sup> In *Mathes.*, I, 4, 10 si leggono le parole: *Cum sol medio diei tempore... mortalius fulgida splendoris sui denegat lumina (quod Optati et Paulini consultatu, ut de recensioribus loquar, cunctis hominibus futurum mathematicorum sagax praedixit intentio)*. Si allude qui evidentemente all'eclissi solare del 17 luglio 334 dell'era cristiana. Di più, in altri luoghi della stessa opera (I prooe. 7; I, 10, 13 e 14) si parla di Costantino, come di persona ancor viva. E poichè, com'è noto, Costantino morì il 22 maggio 337, è ovvio ammettere che il primo libro dell'opera astrologico-pagana sia stato composto fra il 334 e il 337. Senonchè a questa conclusione sembra opporsi la dedica dell'opera a Lolliano, che ci trasporta in epoca molto più tarda, e nella quale, tra l'altro, si legge: *Proconsuli itaque tibi et ordinario consuli designato promissa reddimus*. Ora intorno a Q. Flavius Maesius (o Messius) Egnatius Lollianus Mavortius ci forniscono preziose notizie quattro iscrizioni (*CIL*, X, 4752; X, 1695, 1696; VI, 1723+1757. Cfr. Borghesi, *Oeuvres*, 4, pag. 519), da cui si ricava che Lolliano fu console ordinario nel 355. Dunque si dovrebbe credere che l'opera fu finita di comporre nel 354, anno della designazione di Lolliano come console. Ma, in tal caso, come spiegare le allu-

(8) Vedi nota 8 a pag. seguente.

L'autore della *Mathesis*, nacque, come dichiara egli stesso <sup>(9)</sup>, in Sicilia, forse a Siracusa <sup>(10)</sup>; ed anche alla Sicilia, come a sua patria, sembra alludere l'autore del *De errore*, tanto è precisa e mi-

sioni a Costantino, presentato ancor vivo? E come conciliare il 354, anno di composizione della *Mathesis*, con gli anni 346-350, in cui, come vedremo, fu sicuramente composto il *De errore*? Il Mommsen (*Hermes*, XXIX (1894), pag. 468 sgg. = *Ges. Schr.*, 7 (1909), pag. 446 sgg.) risolvette felicemente la difficoltà, congetturando che la *Mathesis* fu scritta durante il regno di Costantino, e che le parole *proconsuli itaque tibi et ordinario consuli* etc. della dedica non contengano una esplicita e formale designazione di Lolliano al consolato, ma soltanto una promessa di elevazione a quella carica. E procedendo più oltre, sulla via spianata dal Mommsen, il Friedrich (*In Iulii Firm. Mat. de errore prof. relig. libellum quaest.*, Diss. Giessen, 1905, pag. 53) credette di avvicinarsi di più alla verità, affermando che Lolliano fu designato console ordinario nel 337, ma non potè mai raggiungere quella carica per l'intervenuta morte di Costantino. Nuova luce riceve la questione cronologica relativa alla *Mathesis* da un luogo del libro secondo, dove l'autore parla, senza però farne il nome, evidentemente perchè Lolliano doveva conoscerlo molto bene, della *genitura* di un uomo, che ormai la critica è riuscita ad accertare con indubitabile esattezza. Il passo dunque suona così: *Pater post geminum ordinarium consulatum in exilium datus est, sed et ipse ob adulterii crimen in exilium datus et de exilio raptus in administrationem Campaniae primum destinatus est, deinde Achaiae proconsulatum, post vero ad Asiae proconsulatum et praefecturam urbi Romae*. Questa *genitura*, spiegata assai più chiaramente nelle parole che seguono, non si riferisce, come a torto si credeva in principio, a Lolliano, ma a C. Ceionio Rufio Volusiano, il quale fu due volte (nel 311 e nel 314) console ordinario, ed a suo figlio Ceionio Rufio Albino, il quale tenne la prefettura di Roma dal 30 dicembre 335 al 10 marzo 337 (cfr. Mommsen, *Op. cit.*, pag. 470 = *Ges. Schr.* 7 (1909), pag. 448). Se pertanto questo Albino è appunto il personaggio, a cui alludono le parole di Firmico, bisogna concludere che la composizione del secondo libro della *Mathesis*, e quindi, molto probabilmente, di tutt'intera l'opera, cade fra il 335 e il 337.

<sup>(9)</sup> Della pag. preced. — In *De errore*, 28, 6 leggiamo: *Sub remis vestris incogniti iam nobis paene maris unda contremuit et insperatam imperatoris faciem Britannus expavit*. Con queste parole si allude alla spedizione fatta da Costante in Britannia nell'anno 343. In altro luogo della stessa opera (*De errore*, 20, 7), l'autore rivolge il discorso agl'imperatori Costanzo e Costante; la qual cosa naturalmente fa supporre che, quando Firmico scriveva quell'apostrofe, i due imperatori erano ancora in vita. Ora, poichè Costante fu ucciso nel 350, se ne deve concludere che il *De errore* fu composto fra il 343 e il 350. Si avverta però che un'altra allusione storica, contenuta in 29, 3, ci consente di restringere in più angusti confini quel periodo cronologico. Infatti le parole: *strati sunt adversantium cunei et rebellantia ante conspectum vestrum semper arma ceciderunt. Missi sunt superbi sub iugum populi et Persica vota conlapsa sunt*, molto probabilmente si riferiscono all'anno 346, quando il re persiano Sapore, visto fallito ogni tentativo d'impadronirsi di Nisibi, tolse l'assedio da quella città. Dunque gli anni 346 e 350 possono bene accettarsi come i limiti del periodo cronologico, in cui Firmico scrisse il suo trattato.

<sup>(10)</sup> *Math.*, I, prooem., 4: *Siciliae situm, quam incolo et unde oriundus sum*.

(10) Vedi nota<sup>10</sup> a pag. seguente.

nuta la descrizione, da lui fatta, dei dintorni di Enna <sup>(11)</sup>. Di più, le numerose analogie di forma e di stile costituiscono altrettanti argomenti decisivi, a sostegno dell'identità dei due autori <sup>(12)</sup>. Gli otto libri della *Mathesis* sono dedicati a Lolliano Mavorzio, governatore della Campania <sup>(13)</sup>. Anche Firmico era un personaggio ragguardevole, e apparteneva all'ordine senatorio <sup>(14)</sup>. Ben poco ci è noto della sua vita. Da lui stesso apprendiamo che, dedicatosi da principio alle occupazioni del foro, non tardò ad abbandonarle, per i dispiaceri e le inimicizie, cagionategli dall'esercizio della sua professione <sup>(15)</sup>. Ebbe così il tempo di attendere tranquillamente a scrivere, mantenendo la promessa fatta a Mavorzio, la prima sua opera, di contenuto pagano, la *Mathesis*, che abbraccia, come dicemmo, otto libri. Il primo vuol essere un'introduzione dell'in-

<sup>(10)</sup> Della pag. *preced.* — Cfr. *Math.*, VI, 30, 26: *Syracusanus Archimedes civis meus* (così corresse lo Skutsch, in *Hermes* 31 (1896), pag. 646, la lezione *manoscritta quis meus*), *qui Romanos exercitus... prostravit.*

<sup>(11)</sup> *De errore*, 7.

<sup>(12)</sup> Cfr. *Math.*, III, 1, 15: *ne quid autem a nobis praetermissum esse videatur, omnia explicanda sunt* = *De errore*, 14, 1: *penates qui sint explicare contendam, ne quid a me praetermissum esse videatur*; *Math.*, I, 1, 6: *sed omnia haec ideo brevi oratione perstrinximus* = *De errore*, 7, 1: *quod quatenus factum sit brevi sermone perstringam*; *Math.*, IV, proem., 3: *libros scripsi, ut a terrena quodammodo conversatione sepositus* = *De errore*, 19, 2: *ut in hac terrena conversatione opus nostrum per dies singulos luceat*; *Math.*, VIII, 6, 5: *praeposteri amoris studiis occupati* = *De errore*, 7, 1: *cum praeposteri amoris coqueretur incendiis... virginem rapit*; *Math.*, I, 2, 3: *Scythae soli immanis feritatis crudelitate grassantur* = *De errore*, 15, 1: *illa effera gens hominum et crudeli atque inhumana semper atrocitate grassata*; *Math.*, IV, 2, 2: *miserae infelicitatis squalore demersos* = *De errore*, 5, 2: *obscuri tenebrarum squalore demersi*; *Math.*, I, 9, 1: *serpentis ictus venas stringit in mortem* = *De errore*, 18, 2: *hoc... venam stringit in mortem*; *Math.*, I, proem., 5: *caeli rotata vertigo* e I, 1, 3: *rotatae vertiginis lapsum* = *De errore*, 24, 2: *praecipitat diem mundi (= caeli) rotata vertigo*; *Math.*, VIII, 17, 8: *flammis ultricibus concremabuntur* = *De errore*, 16, 2: *ut perpetua continuatione flammarum... flammis ultricibus concremetur*; *Math.*, V, proem., 3: *cuius (dei) voluntas perfecti operis substantia est* = *De errore*, 26, 3: *voluntas dei perfecti operis substantia est.*

<sup>(13)</sup> *Math.*, I, proem., 1: *Olim tibi hos libellos, Mavortii decus nostrum, me dicaturum esse promiseram... cum esses in Campaniae provinciae fascibus constitutus etc.*

<sup>(14)</sup> Nelle sottoscrizioni della tradizione manoscritta si legge: *Julii Firmici Materni iunioris v. c.* Il titolo di *vir clarissimus* spettava precisamente ai senatori (cfr. R. Cagnat, *Cours d'épigraphie lat.*, Paris <sup>3</sup>, 1898, pag. 89, nota 1, e pag. 131).

<sup>(15)</sup> *Mathes.*, IV, proem., 1: *Patrocinia tractantes tenuerunt causarum conflictationes et caninae, ut ita dicam, contentionis iurgiosa certamina, ex quo studio nihil mihi aliud per dies singulos nisi periculorum cumulus et grave onus invidiae conferebatur... deserui itaque hoc studium etc.*

tero trattato, poichè l'autore cerca di dimostrare l'importanza dell'astrologia, e di conciliare questa dottrina con le esigenze della morale. Gli altri sette — il secondo disgraziatamente, al cap. 10, è deturpato da una vasta lacuna — contengono l'esposizione dei principî inerenti alla scienza degli astri. Non è davvero mio proposito di porgere qui, sia pure in compendio, un quadro delle teorie svolte da Firmico, non solo perchè la scienza astrologica, morta da un pezzo, non costituisce più per noi un argomento di grande interesse, ma anche perchè un libro, il quale tratti di codesta materia, non entra, a causa appunto del suo contenuto, nel disegno dell'opera mia. Mi limiterò soltanto a mettere in evidenza alcuni fatti speciali, che servano a meglio lumeggiare la natura e l'evoluzione intellettuale di Firmico Materno. Egli s'era proposto di scrivere un'opera astrologica completa. Ma l'opera riuscì molto mediocre e difettosa, piena di lacune e di errori; poichè l'autore è il primo a riconoscere la scarsità delle sue conoscenze in questo campo dell'umano sapere <sup>(16)</sup>. Sebbene raramente si prenda la cura d'indicarcele, Firmico attinge da svariate e numerose fonti, greche e latine, specialmente da Manilio e da Doroteo, la materia della sua trattazione; ma senza ombra di discernimento critico. Non sembra animato da altro pensiero che di arricchire di un'opera nuova, mai tentata prima di lui, la letteratura romana <sup>(17)</sup>. Tuttavia si rivelano qua e là nella *Mathesis* certe idee strane, certe singolari tendenze che meritano d'esser poste in rilievo. Egli, per esempio, interdice all'astrologo di rispondere a domande concernenti gli affari dello Stato oppure la vita dell'imperatore. Padrone del mondo, l'imperatore non soggiace ad influenze astrali, perchè appartiene al numero degli Dei <sup>(18)</sup>. Ma, quel che riesce di gran lunga più interessante per noi, è il vedere come Firmico si mostri desideroso di risolvere vari problemi morali connessi con la sua scienza, e come, fondandosi sul concetto religioso della divinità

<sup>(16)</sup> *Mathes.*, I, prooem., 8: *In nobis tenue ingenium et sermo subtilis et, quod vere confitendum est, matheseos + permodica* (il luogo evidentemente è guasto; il Winterfeld corresse: *peritia modica* o *peritia permodica*, e il Wölflin: *mathesis permodica*). Sugli errori di Firmico, vedi Boll, in Pauly-Wissowa, *Realencycl.*, VI, 2374.

<sup>(17)</sup> *Math.*, V, prooem., 4: *...scripsimus, ne omni disciplinarum arte translata solum hoc opus extitisse videatur, ad quod Romanum non adfectasset ingenium*. Cfr. *ibid.*, VIII, 5, 1. Sulle fonti della *Mathesis*, vedi Schanz, *Gesch. der römisch. Litter.*, IV, 1, (München, 1914), pag. 131 sg.

<sup>(18)</sup> *Math.*, II, 30, 4 sgg. Cfr. A. Bouché-Leclercq, *L'astrol. grecque*, Paris, 1899 (l'ultimo capitolo).



dell'umana natura, la quale può elevarsi al disopra di ogni influenza stellare, cerchi di conciliare la morale con l'astrologia<sup>(19)</sup>. Firmico vuole altresì che allo studio della scienza astrologica non possa dedicarsi se non chi sia puro, sobrio, modesto, contento del poco, dovendo l'astrologo vivere in giornaliero commercio con gli Dei<sup>(20)</sup>. Infine le preghiere, che figurano al principio del quinto e del settimo libro, sono così fortemente impregnate di uno spirito quasi cristiano di carità e di fede da parer dettate dall'entusiasmo di un neofito<sup>(21)</sup>.

Che Firmico, mentre scriveva gli otto libri della *Mathesis* e si proponeva di comporre altre opere su argomenti affini, non si fosse ancora convertito alla nuova religione<sup>(22)</sup>, si può facilmente ammettere. Come poteva infatti un cristiano professare impunemente una scienza, la quale, facendo dipendere ogni nostra azione da particolari influenze astrali, e rendendo perciò inutile l'opera della Provvidenza, era, con giusta ragione, da lungo tempo odiata e perseguitata dal Cristianesimo? Attribuendo dunque all'autore del *De errore* la paternità della *Mathesis*, bisogna presupporre che Firmico Materno, dopo aver composto l'opera pagana — quindi dopo il 337 — abbracciò la nuova fede. La qual cosa dovette avvenire in quell'intervallo di circa dodici anni che corre tra la *Mathesis* e il *De errore*. Nè il fatto della conversione deve recar meraviglia, dal momento che l'animo di Firmico era, come osservammo, intimamente preparato e disposto a ricevere la luce della grazia divina. Il *De errore profanarum religionum* è mutilo in principio, essendo stati strappati i due fogli esteriori del primo quaderno. Come è facile arguire dalle frasi tronche e lacunose con cui comincia il manoscritto, in quei fogli l'autore parlava della creazione del mondo per opera dell'unico e vero Dio, e alludeva alla malefica influenza del demonio che distolse il genere umano dall'adorazione del supremo Artefice. I primi capitoli del testo trattano della divinizzazione dei quattro elementi: l'acqua, adorata dagli Egiziani; la terra, dai Frigi; l'aria, dagli Assiri; il fuoco, dai Persiani<sup>(23)</sup>. L'autore quindi passa in rassegna i misteri d'Iside, di Cibebe, di *Iuno caelestis*, e di Mitra, a ciascuno dei quali applica i procedimenti critici dell'esegesi evemeristica. Così, per esempio, a pro-

(19) *Math.*, I, 6, 3 sg.

(20) *Math.*, II, 30, 1 sg.

(21) Vedi De Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, Paris, 1920, pag. 311.

(22) Cfr. *Math.*, V, 1, 38; VIII, 1, 10; VIII, 4, 14.

(23) *De errore*, 1-5.

posito di Proserpina, dice che questa figliuola di Cerere fu rapita da un ricco contadino, chiamato, per le grandi ricchezze che possedeva, Plutone, e perì con lui nel lago Pergusa (*Percus*), in vicinanza di Enna, mentre il rapitore tentava di attraversarlo col suo carro, per sottrarsi all'ira di chi lo inseguiva <sup>(24)</sup>. Viene poi la volta dei culti di Adone, di Sebazio e di Cabirot, i quali porgono all'autore nuovi argomenti per dimostrare che la credenza in codeste impure divinità poggia unicamente sulle perverse inclinazioni degli uomini; poichè gli uomini trovano nelle colpe degli Dei la giustificazione delle colpe loro. Infatti la vita delle divinità pagane è un tessuto di atroci scelleratezze, di crudeltà inaudite, di turpitudini nefande: parricidi, adulteri, stupri, furti, incesti; non v'ha delitto, di cui gli Dei non diano l'esempio agli uomini. Giove minaccia di morte suo padre; Coribante uccide suo fratello; Apollo scortica Marsia; Ercole ammazza Gerione e ne rapisce le vacche; Tantalo viola i diritti dell'ospitalità. Ecco la bella genia di malfattori, ai quali i tiranni obbligavano i Cristiani a sacrificare, e, in caso di rifiuto, li punivano con la tortura e con la morte! <sup>(25)</sup> Seguono poi alcuni capitoli destinati a spiegare il valore etimologico del nome di certe divinità: Serapis (=Σάραπας παῖς, il figlio di Sarah) è il patriarca Giuseppe, di cui parla la Scrittura, divinizzato e venerato dagli Egiziani, poco dopo la sua morte, per compensarlo dei benefizi, che ne avevano ricevuti; i Penati (da *penus*, provvista di viveri), in origine, non erano altro che i cibi, di cui l'uomo si nutre; Vesta è il fuoco domestico; il Palladio è un simulacro composto delle ossa di Pelope; ecc <sup>(26)</sup>. A codeste fantastiche e ridicole etimologie Firmico aggiunge una serie di indicazioni, preziosissime per la storia, sui *signa* ed i *symbola*, cioè sulle parole d'ordine, per mezzo delle quali gli iniziati si riconoscevano fra loro. Quei segni e quei simboli — dice Firmico — sono espressioni che, tolte dalla Bibbia, specialmente dai luoghi dei Profeti riferentisi al Cristo, il diavolo imita e deforma, per corrompere la legge dell'ordine divino <sup>(27)</sup>. Così il χαῖρε νόμῳ, χαῖρε νέον φῶς (misteri di laccio) si spiega con la denominazione di *sposo* <sup>(28)</sup> data a

<sup>(24)</sup> De errore, 6-8.

<sup>(25)</sup> De errore, 9-12.

<sup>(26)</sup> De errore, 13-17.

<sup>(27)</sup> Cfr. De errore, 22, 1: Aliud etiam symbolum proferimus... ut apud omnes constet divinae dispositionis legem perversa diaboli esse imitatione corruptam. Vedi anche, *ibid.*, 20, 1, e 21, 1.

<sup>(28)</sup> Joel, 2, 15 sg.; Jer., 7, 34; Ps., 18, 6 sg.; Apoc., 21, 9 sg.; Joh. 3, 28 sg.; ecc.

Cristo nella Bibbia, e con le sue parole: « Io sono la luce del mondo » <sup>(29)</sup>. Il *ἑρμῆς ἐν πέτραις* (misteri di Mitra) contiene il sacro mistero, secondo il quale Cristo divenne la pietra angolare. La frase *εὐοί, δίκερος διέκορπε* (misteri di Bacco) designa le braccia della Croce. Firmico in tal modo, con l'aiuto della Scrittura, scopre, ad una ad una, tutte le perfide malizie diaboliche, e conclude col dire che Gesù è la vera luce del mondo; che Lui è lo sposo, e la Chiesa la sua sposa; Lui, la pietra angolare promessa da Dio, per fondare la nuova Gerusalemme. Non c'è luogo sulla terra dove il suo nome non sia conosciuto; non c'è parte del mondo che non sia piena della sua divinità. Chi provvede alla nostra salvezza, non è dunque un Dio biforme, come pensano gl'iniziati dei misteri di Bacco, ma è il sangue di Cristo che noi beviamo, è il segno salutare della sua croce, che sostiene l'intero mondo e procaccia l'immortalità <sup>(30)</sup>.

Un'altra sentenza mistica parla del Dio salvato, che ci libererà dai dolori (misteri d'Iside, d'Attis o d'Adone); e Firmico non si lascia sfuggire l'occasione di discorrere della passione di Cristo, della sua risurrezione, della sua nascita, della caduta del primo uomo, e della redenzione del genere umano per opera del Figlio di Dio <sup>(31)</sup>.

Ripigliando poscia il filo del suo discorso, l'autore ricorda un simbolo che, meglio di qualunque altro, sembra rivelare l'insidioso artefice di siffatte imposture: *ταῦρος δράκοντος καὶ ταύρου δράκων πατήρ*. Questo simbolo, usato nei misteri di Dioniso, dimostra chiaramente, secondo Firmico, l'incredibile astuzia con cui il diavolo seppe ingannare gli uomini, mediante l'imitazione del « legno » che a loro stessi fu apportatore di redenzione. Infatti nei misteri di Cibele, d'Iside e di Proserpina i pagani imitano il mistero della croce, legando al tronco d'un albero la figura d'un giovane o d'una vergine. L'apologista qui non tralascia nessun argomento, nessuna citazione biblica, per dimostrare che la figura della croce si rinviene in parecchi luoghi del Vecchio Testamento; dopo di che, fa un grande elogio della croce, ed esorta i pagani a lavare i loro peccati nel sangue versato da Gesù Cristo per la salvezza degli uomini <sup>(32)</sup>. Alla fine, sul fondamento degli oracoli dei Profeti, dimostra che gl'idoli non hanno nulla di comune con

<sup>(29)</sup> Joh., 8, 12.

<sup>(30)</sup> *De errore*, 18-21.

<sup>(31)</sup> *De errore*, 22-25.

<sup>(32)</sup> *De errore*, 26-27.

Dio; anzi, poichè le loro statue sono d'oro, d'argento, o d'altro metallo, Firmico, appellandosi ad una sentenza di Geremia <sup>(33)</sup>, incita gl'imperatori Costanzo e Costante, a cui l'opuscolo è indirizzato, a fonderle e a convertirle in moneta. Dio proibisce assolutamente di fabbricare idoli e di venerarli. Nel cap. XIII del *Deuteronomio* sta scritto che Dio non risparmiarà nè il figlio, nè il fratello, nè la moglie di colui che avrà violato la legge. La severità degl'imperatori deve dunque eseguire fedelmente le prescrizioni divine, e perseguire in ogni luogo e con ogni mezzo gli errori dell'idolatria. Come ricompensa per l'adempimento di questo dovere, Dio, nel citato passo della Bibbia, promette i tesori della sua misericordia; di quella misericordia, con cui Egli ha già sì largamente benedetto il governo degli imperatori, a causa della loro fede <sup>(34)</sup>.

Questo il contenuto del *De errore*. Quando si sia messo da parte tutto ciò che Firmico attinse dalle opere degli scrittori cristiani (Cipriano, Minucio Felice, Arnobio) e dai modelli profani (Terenzio, Sallustio, Ovidio, Livio, Virgilio, Plotino, Porfirio, ecc.), il merito dell'originalità è ridotto a ben misera cosa. Tuttavia siamo lontani dal credere che l'opuscolo ne sia privo assolutamente. Esso ha un carattere suo proprio, il carattere di un fenomeno letterario che riflette fedelmente le condizioni dell'epoca in cui si produsse. Il *De errore* è come un ramo germogliato da quell'antichissimo tronco della letteratura cristiana, che è l'apologia. Questo ramo, cresciuto sotto un altro clima, nutrito dal terreno di un'altra età, si sviluppò in una forma nuova e diversa dalla precedente. Il *De errore* pertanto, avuto riguardo all'indole del suo contenuto, si ricollega strettamente con la tradizione apologetica dei primi tre secoli. Composto in un periodo di tempo in cui le due epoche, quella anteriore e quella posteriore al trionfo del Cristianesimo, si delineano con contorni netti e precisi, segna il passaggio dall'una all'altra. E una prova di ciò vien data appunto dal fatto che il libro è indirizzato agl'imperatori Costanzo e Costante, due fanatici avversari del paganesimo <sup>(35)</sup>. L'elemento polemico adesso cambia tono ed aspetto: da arma difensiva, che era, si trasforma

<sup>(33)</sup> Ep. Hier. 50-57.

<sup>(34)</sup> *De errore*, 28-29.

<sup>(35)</sup> *De errore*, 20, 7: *Vos nunc, Constanti et Constans sacratissimi imperatores*. Cfr. *ibid.*, 6, 1; 7, 7; 8, 4; 16, 4; 24, 9; 25, 4; 28, 6; 29, 1; 29, 4 (*sacratissimi imperatores*); 13, 1 (*sacrosancti imperatores*); 17, 1 (*sacrosancti principes*); 25, 1 (*domini imperatores*).



in offensiva. Ed è naturale, dal momento che le parti sono invertite. Il Cristianesimo non è più una religione perseguitata dallo Stato, ma è essa stessa la religione dello Stato, come prima lo era il politeismo: è la religione divenuta, da perseguitata, persecutrice. Questa tendenza pervade, dal principio alla fine, l'opuscolo dello scrittore siciliano, e ne costituisce il lato più caratteristico ed originale. Firmico, insomma, non vuol confutare il paganesimo, ma denunciarlo, come religione abominevole e pericolosa. E rivolge in particolar modo i suoi attacchi contro le varie specie di culti misteriosofici. Dimostrando che la sostanza di questi culti è puramente idolatrica, in quanto consiste nell'adorazione di uomini, a cui, dopo morte, furono elevate statue, e tributati onori divini, l'autore, con parola rovente, quale poteva venir dettata dall'ardore di un'anima meridionale accoppiato con l'entusiasmo del neofito battagliero, incita l'autorità dello Stato a distruggere quell'ultimo rifugio del morente paganesimo. L'opuscolo quindi ha in comune con le precedenti apologie l'impeto aggressivo della confutazione, il fuoco dell'eloquenza; ma manca della calda ispirazione della verità perseguitata, che risuona in così nobili accenti negli scritti di Minucio, di Tertulliano e di Cipriano. È il pio zelo di un fanatico anelante ad una vendetta atroce ed implacabile. « La vindice spada del console — esclama Firmico, celebrando la fermezza con la quale il Senato aveva proibito i Baccanali — non ebbe riposo, finchè il male non fu interamente sradicato. O punizione degna del nome romano! O lodevole fermezza di un'antica virtù! Il console non risparmia neanche i suoi concittadini, quando reprime i vizi stranieri, per purificare la sua patria » <sup>(36)</sup>.

Poi, trascinato dalla foga della discussione, esprime con maggior chiarezza e con più cupa iracondia il proprio sentimento. « O santissimi imperatori — egli dice — è necessario tagliare il male nella radice, distruggerlo con le più severe prescrizioni dei vostri editti, affinchè il funesto errore non contamini più a lungo il mondo romano... Alcuni si rifiutano, si sottraggono, desiderano ardentemente la loro rovina. Deh, soccorrete gl'infelici, liberateli dalla perditione, a cui vanno incontro! Il sommo Dio affidò a voi l'Impero, appunto perchè voi vi prendeste cura di risanare le piaghe di codeste ferite. Noi ben sappiamo il pericolo, a cui li espone la loro colpa; a noi è ben noto il castigo con cui sarà colpito il loro errore: val meglio liberarneli, contro la loro volontà, che

<sup>(36)</sup> *De errore*, 6, 9.

abbandonarli, com'essi desiderano, in preda alla loro rovina »...<sup>(37)</sup>  
« Manca ormai poco, perchè, grazie alle vostre leggi, il diavolo giaccia pienamente abbattuto, e possa dirsi del tutto estinto il funesto contagio dell'idolatria. Già il veleno ha perduto la sua virtù di nuocere; non passa giorno, senza che alle profane passioni venga a mancare una parte del loro alimento. Su, drizzate il vessillo della fede! Questo è l'ufficio riserbato a voi dalla divinità. Aiutati dal suo favore, voi debellaste tutti i vostri nemici, che indebolivano la potenza dell'Impero romano. Su, drizzate il vessillo della legge veneranda! Sancite i vostri ordini, promulgate gli editti utili e necessari!... Cristo, nella sua benevolenza, ha riserbato al suo popolo, per opera delle vostre mani, la distruzione dell'idolatria e la rovina dei templi profani »<sup>(38)</sup>. « Spogliate, o santissimi imperatori, spogliate, sicuri, i templi dei loro ornamenti. Periscano codesti Dei, liquefatti dal fuoco delle vostre monete, dalla fiamma delle vostre miniere. Confiscate, a vostro beneficio, tutti i loro doni; non esitate ad impadronirvene. Dopo la distruzione dei templi, la virtù di Dio accrebbe la vostra potenza... »<sup>(39)</sup>.

E gl'imperatori intesero e si affrettarono ad ubbidire. Infatti l'opera di Materno, composta nel 346, può benissimo aver contribuito alla promulgazione del primo di una serie di rigorosi editti, con cui, per togliere ai traviati l'occasione di peccare, si ordinava l'abolizione dei sacrifici e la chiusura dei templi<sup>(40)</sup>.

In noi certamente suscita oggi meraviglia e disgusto lo spettacolo dell'intolleranza dei Cristiani, di questi antichi perseguitati, che, appena sicuri della vittoria, non hanno scrupolo a prendere atteggiamenti da persecutori. Ma la reazione era inevitabile, nel primo entusiasmo d'una vittoria che appariva agli occhi dei fedeli come l'effetto d'un miracolo, come un dono della Provvidenza. Da tre secoli il Cristianesimo sanguinava sotto i colpi della persecuzione pagana; da tre secoli le comunità soffrivano il tormento di una vita trascorsa fra ansie e timori inenarrabili. Come potevano, nel giorno del trionfo, la collera e l'odio, sì lungamente repressi, non salire dal fondo di tante anime straziate, e non irrompere con fanatico furore iconoclasta in tutte le forme tradizionali della pagana superstizione? Dopo tutto, — osserva argutamente il Boissier — il paganesimo aveva dato l'esempio di codeste

<sup>(37)</sup> *De errore*, 16, 4.

<sup>(38)</sup> *De errore*, 20, 7.

<sup>(39)</sup> *De errore*, 28, 6.

<sup>(40)</sup> Vedi *Cod.Theod.*, XVI, 10, 16; 10, 25; ecc.

crudeltà: era stato il primo a colpire con la spada; e quindi era giusto che perisse anch'egli di spada <sup>(41)</sup>. Di più, è da notare che le violenze della reazione non erano solamente compiute a sfogo di rancori personali, ma erano talvolta ispirate dal desiderio di tutelare con ciò l'interesse degli stessi pagani. Firmico infatti scrive per il bene di tutti costoro: li paragona ad ammalati, che, una volta guariti, riconoscono l'utilità dei mezzi, spesso dolorosi, a cui il medico, contro lor voglia, dovè ricorrere, per ottenerne la guarigione <sup>(42)</sup>. E possiamo ben credere alla sincerità delle parole di Firmico. Poichè non è lecito supporre che la grossolana superstizione e l'immoralità contro natura di parecchi misteri, di cui erano vittime tante anime semplici e intimamente religiose, non destasse nel cuore dei Cristiani, che le ritenevano perdute in eterno, un senso così profondo d'indignazione e di rimpianto da confermarli nell'idea che, in tal caso, la tolleranza sarebbe stata una colpa. In ogni modo, il *De errore*, benchè deturpato da non pochi difetti di forma e di stile — la lingua in più luoghi è guasta da plebeismi <sup>(43)</sup>, e l'esposizione, ridondante, enfatica, uniforme, non di rado è interrotta da digressioni estranee all'argomento trattato —, pure ha grande importanza per noi, poichè forse in nessun'altra opera, meglio che in questa, fu data una rappresentazione vera ed esatta del paganesimo del IV° secolo. E, giova ripeterlo, nella veemenza dell'invocazione fatta da Materno alla potestà imperiale, perchè dia l'ultimo colpo alla morente civiltà pagana, sta la grande novità del trattatello latino.

Gli apologisti cristiani, prima di Firmico, dai più docili e miti, come Minucio e Lattanzio, ai più focosi e ribelli, come Tertulliano, avevano proclamato, con la libertà di coscienza, la necessità che lo Stato non s'ingerisse negli affari della religione. Firmico fa un passo avanti, e denuncia i culti idolatrici come immorali, pericolosi, e perciò degni di essere inesorabilmente soppressi.

Con Minucio Felice, il Cristianesimo aveva sfoggiato, in sua difesa, le più pure grazie dell'arte oratoria; aveva rivolto, con Tertulliano, un appello eloquente al diritto ed alla giustizia; si era costituito, con Cipriano, in dottrina di governo; aveva lottato, con Arnobio e Lattanzio, contro le varie scuole dei filosofi. Finalmente, con Firmico Materno, prende l'offensiva e minaccia al vinto pa-

<sup>(41)</sup> G. Boissier, *Fin du Paganisme*, I, 79; 81.

<sup>(42)</sup> *De errore*, 16, 5.

<sup>(43)</sup> Vedi l'*Index verborum et locutionum* a pag. 135 sgg. dell'edizione del *De errore* curata da Carlo Halm per il *Corpus* di Vienna.

ganesimo le stesse persecuzioni, che questo aveva scatenato contro la nascente Chiesa di Dio. L'apologetica cristiana ha così raggiunto il massimo grado della sua evoluzione <sup>(44)</sup>.

Reticio, vescovo di Augustodunum (oggi Autun), fu uno dei più cospicui personaggi della Chiesa di Gallia, al tempo di Costantino. Agostino lo loda, come prelado di grande autorità <sup>(45)</sup>; Girolamo ne parla, come d'uno dei più famosi vescovi del suo tempo <sup>(46)</sup>. Lo stesso Costantino lo inviò, insieme con altri due vescovi della Gallia, a Roma, per prender parte al sinodo che si raccolse, il 2 ottobre 313, sotto papa Milziade, e in cui si doveva discutere la causa dei donatisti <sup>(47)</sup>. Nell'agosto del 314 partecipò pure al sinodo di Arles, riunito allo stesso scopo <sup>(48)</sup>. Queste sono le notizie certe che possediamo sulla vita del vescovo augustodunense. S'ignora l'anno della sua morte. Il racconto, che ne fa Gregorio di Tours, ha più del leggendario che del reale. Narra Gregorio che Reticio, prima di abbracciare la carriera ecclesiastica, aveva preso moglie, con cui viveva in unione tutta casta e spirituale. Venendo a morte, la vergine chiese di poter un giorno dormire l'eterno sonno di pace nella stessa tomba destinata ad accogliere la salma del marito. Quando il sant'uomo cessò di vivere nella sua sede vescovile di Augustodunum, nessuno dei familiari fu capace di smuovere e sollevare il feretro, sino a che un vecchio non ebbe fatto noto il desiderio espresso dalla moglie in fin di vita. La salma fu trasportata al luogo, dove la moglie stava sepolta, e, ivi giunta, si udì la voce del santo salutar con dolci parole la defunta, ricordandole il voto fatto. Allora avvenne cosa mai vista: le ossa della vergine si mossero e si raccolsero

<sup>(44)</sup> Giova qui ricordare che il Morin (*Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus*, in *Hist. Jahrbuch*, 37, 1916, pagg. 229-266) ha creduto di poter riconoscere in Firmico Materno l'autore delle così dette *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (Migne, *Patr. lat.*, XX, 1071-1166). Il Reatz ha poi studiato la teologia di quest'opera, e anche il problema cronologico, da lui risolto col fissare verso il 360 la data di composizione delle *Consultationes*; ma non condivide l'opinione del Morin (A. Reatz, *Das theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii*, in *Freiburger theol. Studien*, 25, Freib. i. Br., 1920).

<sup>(45)</sup> Augustin., *Contra Julianum Pelag.*, I, 3, 7.

<sup>(46)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 82.

<sup>(47)</sup> Eus. *Hist. eccles.*, X, 5, 18-20; Augustin., *Contra Jul. Pel.*, I, 3, 7; id., *Op. imperf. c. Jul.*, I, 55.

<sup>(48)</sup> Optat., *De schismat. Donat.*, I, 23.



in un angolo del sepolcro, per lasciar modo a Reticio di esservi adagiato <sup>(49)</sup>.

Secondo Girolamo, Reticio fu autore di due opere: un commento del Cantico dei Cantici e un *grande volumen* contro Novaziano. <sup>(50)</sup> In una lettera a Florenzio, Girolamo chiede all'amico che si procuri da Rufino una copia del primo, che egli aveva in animo di far trascrivere; dalla qual cosa si deduce che Girolamo, in quel tempo, ne faceva gran conto <sup>(51)</sup>. Più tardi, però, in una delle sue lettere a Marcella, ne dà un giudizio severissimo. Marcella aveva chiesto al grande amico che le inviasse il commento di Reticio: Girolamo risponde che giudica inutile la lettura dell'opera, dal momento che Reticio scrive, sì, in una lingua scelta ed elegante, ma, quanto al contenuto, dice sciocchezze in gran numero (*ineptias sensuum*). Per esempio, identifica la città di *Tharsis* con *Tarsus*, la patria di S. Paolo, e crede che *aurum Ophaz* stia a significare l'apostolo Pietro, per la somiglianza che *Ophaz* ha con *Cephas*, nome attribuito a Pietro negli Evangelii. *Innumeraabilia sunt* — conclude Girolamo — *quae in illius mihi commentariis sordere visa sunt* <sup>(52)</sup>. Forse fu appunto a cagione di tanti grossolani errori che il commento di Reticio cadde presto in oblio e non giunse fino a noi. Lo si conosceva però ancora nel XII° secolo: infatti Pietro Berengario di Poitiers, nella sua *Apologia di Abelardo* contro S. Bernardo di Chiaravalle, ne citava un passo <sup>(53)</sup>.

È probabile che Reticio, nel compilare l'opera sua, si sia giovato di quella d'Ippolito. Ma noi non abbiamo alcun mezzo, su cui fondare con qualche evidenza tale supposizione. Così pure non sappiamo se il commentario reticiano sia stato scritto prima o dopo quello di Vittorino di Pettau.

Una sentenza di Reticio intorno al battesimo, importante per la storia della dottrina religiosa intorno al peccato originale, è anche citata da Agostino, in opposizione alle teorie del pelagiano Giuliano di Eclano <sup>(54)</sup>.

<sup>(49)</sup> Gregor. Turon., *De gloria confessorum*, 74 (ed. Arndt e Krusch, in *Mon. Germ. Hist., Script. Rer. Merov.*, I, 1, 791).

<sup>(50)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 82.

<sup>(51)</sup> Hieron., *Epist.*, 5, 2.

<sup>(52)</sup> Hieron., *Epist.*, 37.

<sup>(53)</sup> Migne, *Patr. lat.*, CLXXVIII, 1864.

<sup>(54)</sup> Augustin., *Contra Julian. Pelag.*, I, 3, 7; *Opus imperf. c. Jul.*, I, 55.

## CAPITOLO II.

### LE LOTTE DOGMATICHE. L'ARIANESIMO. ILARIO DI POITIERS.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### I. Excursus sull'Arianesimo.

- MAIMBOURG, *Histoire de l'arianisme*, Paris, 1682<sup>1</sup>.  
WALCH, *Ketzerhistorie*, Leipzig, 1764, II, 385 sgg.  
STARCK, *Versuch einer Geschichte des Arianismus*, Berlin, 1783-1785.  
TRAVASA, *Storia critica della vita di Ario*, Venezia, 1746.  
J. A. MOHLER, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus*, Mainz, 1827 (2 voll.); 1884<sup>2</sup> (1 vol.).  
FR. BÖHRINGER, *Die griechischen Väter des dritten und vierten Jahrhunderts, 2 Hälfte: Athanasius und Arius (Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. Erster Band, zweite Abteilung, 2 Hälfte, 2 Aufl.)* Stuttgart, 1874.  
KOELLING, *Geschichte der arian. Häresie*, Gütersloh, 1874-1883.  
SCHWANE, *Dogmengesch. der patrist. Zeit*, Freiburg i. Br., 1895<sup>2</sup>, p. 83 sgg.  
HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, Freiburg i. Br., 1894<sup>3</sup>, II.  
ARIANISMUS, in *Realencycl. für prot. Theol. und Kirche*, Leipzig, 1897, II, p. 12 sgg.  
GWATKIN, *Studies of Arianism*, Cambridge, 1900<sup>2</sup>.  
HERGENROETHER, *Storia universale della Chiesa* (trad. ital.), Firenze, 1903, II, p. 38 sgg.  
DUCHESNE, *Storia della Chiesa antica* (trad. ital.), Milano, s. a., II, p. 76 sgg.  
HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Paris, 1907, I, 1, p. 349 sgg.

##### II. Opere generali.

- P. COUSTANT, *Prolegomena* all'edizione di Parigi, 1693, e Veronese del 1730, riprodotta in Migne, *Patr. Lat.*, IX, 125-184.  
VIEHHAUSER, *Hilarius Pictaviensis geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus*, Klagenfurt, 1860.  
DORMAGEN, *St Hilaire de Poitiers et l'Arianisme* (Thèse), Paris, 1864.

5 --- MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, II.

REINKENS, *Hilarius von Poitiers*, Schaffhausen, 1864.

V. HANSEN, *Vie de St Hilaire évêque de Poitiers et docteur de l'église*, Luxembourg, 1875.

J. G. CAZENOVE, *St Hilary of Poitiers and St Martin of Tours*, London, 1883.

P. BARBIER, *Vie de St Hilaire évêque de Poitiers*, Tours, 1887.

EBERT, *Allgemeine Gesch. der Litt. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 134.

R. P. LARGENT, *Saint Hilaire*, Paris, 1902.

C. BERTANI, *Vita di S. Ilario vescovo di Poitiers*, Monza, 1905.

G. GIRAUD, *St. Hilaire*, Angers, 1905.

F. LOOFS, in *Reulencycl. für protest. Theol. und Kirche*, 8<sup>3</sup>, 1900, p. 57-67, 23<sup>3</sup>, 1913, p. 644 sgg.

M. SCHANZ, *Gesch. der Röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 277-301.

DE LABRIOLLE, *Hist. de la Litt. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 318-334.

U. MANNUCCI, *Istituz. di patrologia ad uso delle scuole teologiche*, II<sup>2</sup>, Roma, 1923, pp. 151-161.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, pp. 365-393.

### III. Studi particolari sulle opere.

#### Commentarius in Evangelium Matthaei.

F. J. BONNASSIEUX, *Les Evangiles synoptiques de St Hilaire de Poitiers. Étude et texte* (Thèse), Lyon, 1906.

H. JEANNOTTE, *Les « capitula » du Commentarius in Matthaem de S. Hilaire de Poitiers*, in *Bibl. Zeitschr.*, 10, 1912, pp. 36-45.

#### Tractatus super Psalmos.

A. ZINGERLE, *Die lat. Bibelcitate bei S. Hilarius von Poitiers* (Kl. philol. Abh., 4, Innsbruck, 1887, p. 75).

A. ZINGERLE, *Kleine Beiträge zur griech.-lat. Wörterklärungen aus dem hilarianischen Psalmcommentar* (Comment. Woelfflinianae), Leipzig, 1891, pp. 213-218.

FR. SCHELLAUF, *Rationem afferendi locos litterarum divinarum quam in tractatibus super psalmos sequi videtur S. Hilarius*, Graecii, 1898.

H. JEANNOTTE, *Le Psautier de S. Hilaire de Poitiers*, Paris, 1917.

#### Liber mysteriorum.

G. F. GAMURRINI, *I misteri e gl'inni di S. Ilario, vescovo di Poitiers, ed una peregrinazione ai luoghi santi nel IV secolo* (Studi e documenti di storia e diritto, 1884, p. 81).

LINDEMANN, *Des hl. Hil. von Poitiers «Liber mysteriorum»*. Eine patristisch-kritische Studie, München, 1905.

#### Opus historicum.

L. DUCHESNE, *Akten des 5 intern. Kongresses kathol. Gelehrter*, München, 1901, p. 59.

B. MARX, *Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente I und II des sog. Opus historicum S. Ilarii*, in *Theol. Quartalschr.*, 88, 1906, pp. 390-406.

M. SCHIKTANZ, *Die Hilarius-Fragmente*, Breslau, 1905.

A. WILMART, *L'Ad Constantium liber primus de S. Hilaire de Poitiers et les fragments historiques*, in *Revue Bénéd.*, 24, 1907, pp. 149-179; 293-317.

A. WILMART, *Les fragments historiques et le synode de Béziers de 356*, in *Revue Bénéd.*, 25, 1908, pp. 225-229.

L. A. FEDER, *Studien zu Hil. von Poitiers. I Die sog. Fragmenta historica und der sog. Liber I ad Constantium Imperatorem nach ihrer Ueberlieferung, inhaltl. Bedeutung und Entstehung*, in *Sitzungsber. der Wien. Akad. der Wiss., philos.-hist. Kl.*, 162, 1909, Abh. 4; *II Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hil. Kritische Unters. zur kirchl. Prosopographie und Topographie der 4. Jahrh.*, *Ibid.*, 166, 1911, Abh. 5; *III Ueberlieferungsgesch. und Echtheitskritik des sogenannten Liber II ad Constantium Imper.*, *des Tractatus mysteriorum, der Epistula ad Abram filiam, der Hymnen, Kleinere Fragmente und Spuria*, *Ibid.*, 169, 1912, Abh. 5.

CHAPMAN, *The contested letters of Pope Liberius. 14. The fragments of St Hilary*, in *Revue Bénéd.*, 27, 1910, pp. 328-332.

#### Tractatus contra Ariānos.

H. ST. SEDLMAYER, *Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift*, in *Sitzungsber. der Wien. Akad. der Wiss., philol.-hist. Kl.*, 146, 1903, Abh. 2.

G. MORIN, *Deux fragments d'un traité contre les Ariens attribué parfois à S. Hilaire*, in *Revue bénéd.*, 20, 1903, pp. 125-131.

#### De Trinitate.

H. ST. SEDLMAYER, *Der zweite Buch von Hilarius De Trinitate in Wiener Papyrus*, in *Serta Harteliana*, Wien, 1896, pp. 177-180.

#### Excursus sulla Innografia cristiana.

J. HUEMER, *Untersuchungen über den jamb.-Dimeter bei den christl.-lat. Hymnendichtern der vorkarolingischen Zeit* (Progr.), Wien, 1876.

J. HUEMER, *Untersuchungen über die alttestam. lat.-christl. Rhythmen*, Wien, 1879.

J. KAYSER, *Beitr. zur Gesch. und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, Paderborn, 1881.

S. W. DUFFIELD, *The latin hymn writers and their hymns*, London, 1890.

J. JULIAN, *Dictionary of hymnology*, London, 1892.

N. SPIEGEL, *Untersuchungen über die ältere christl. Hymnenpoesie* (Progr.), Würzburg, 1896-1897.

J. F. SCHLICHER, *The origin of rhythmical verse in late Latin* (Diss.), Chicago, 1900.

C. M. DREVES, *Ein Jahrtausend lat. Hymnendichtung*, 1, Leipzig, 1909.

#### Inni.

B. HOELSCHER, *De SS. Damasi Papae et Hilarii episc. Piet. qui feruntur hymnis sacris* (Progr.), Monasterii, 1858.

J. KAYSER, *Beiträge zur Gesch. und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, Paderborn<sup>2</sup>, 1881, pp. 52-88.

G. F. GAMURRINI, *I misteri e gl'inni di S. Ilario vescovo di Poitiers ed una peregrinazione ai luoghi santi nel IV secolo* (*Studi e documenti di storia e diritto*, 1884, pp. 81-107).

F. CABROL, *Le manuscrit d'Arezzo, écrits inédits de Saint-Hilaire, et Pélerinage d'une dame gauloise au IV<sup>e</sup> siècle aux lieux saints*, Paris, 1887 (*Estratto dalla Revue du monde catholique*).

G. F. GAMURRINI, *S. Hilarii Tractatus de mysteriis et hymni, et S. Silviae Aquitanæ peregrinatio ad loca sancta. Quae inedita ex codice Arretino deprompsit J. F. GAMURRINI. Accedit Petri Diaconi Liber de locis sanctis*, Romae, 1887 (*Biblioteca dell'Accademia Storico-Giuridica*).

C. WEYMAN, in *Bursians Jahresber.*, 84, 1895, p. 288.



E. W. WATSON, *St Hilary of Poitiers select works translated*, New-York, 1899, p. XLVI.

A. J. MASON, *The first latin christian Poet*, in *The Journ. of theolog. studies*, 5, 1904, pp. 413-432; 636.

A. S. WALPOLE, *Hymns attributed to Hilary of Poitiers*, in *The Journ. of theolog. studies*, 6, 1905, pp. 599-603.

KL. BLUME, *Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 73, 1907, pp. 43-62.

V. BUZNA, *De hymnis S. Hilarii episc. Pictav.*, Colocze, 1911.

C. WEYMAN, in *Berliner philol. Wochenschr.*, 1917, 1165.

H. JEANNOTTE, *Le Psautier de St Hilaire de Poitiers*, Paris, 1917.

#### IV. Lingua e stile.

J. STIX, *Zum Sprachgebrauch des hl. Hilarius von Poitiers in seiner Schrift de Trinitate* (Progr.), Rottweil, 1891.

J. A. QUILLACQ, *Quomodo latina lingua usus sit S. Hilarius Pictav. episcopus* (Thèse), Tours, 1903.

H. KLING, *De Hilario Pictaviensi artis rethoricae ipsiusque ut fertur institutionis oratoriae Quintilianeae studioso* (Diss.), Heidelberg, 1909, p. 38.

J. STIX, *Zu den Schriften des hl. Hilarius Pictav.*, in *Theol. Quartalschr.*, 91, 1909, p. 527.

A. L. FEDER, *Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 81, 1911, pp. 30-45.

A. ENGELBRECHT, *Zur Sprache des Hilarius Pictav. und seiner Zeitgenossen*, in *Wiener Studien*, 39, 1917, pp. 135-161.

#### V. Filosofia e teologia d'Ilario.

J. A. MÖHLER, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Mainz, 1844<sup>2</sup>, p. 449.

J. A. DORNER, *Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste*, I, Stuttgart, 1845, p. 1037.

J. B. WIRTHMÜLLER, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Selbstentäußerung Christi verteidiget gegen die Entstellungen neuerer protest. Theologen*, Regensburg, 1865.

H. LÄMMER, *Coelestis urbs Jerusalem*, Freiburg i. B., 1866, pp. 113-148.

F. NITZSCH, *Die patristische Periode* (Grundriss der christl. Dogmengesch.), Berlin, 1870, p. 170.

J. P. BALTZER, *Die Theologie des hl. Hilarius von Poitiers* (Progr.), Rottweil, 1879.

TH. FÖRSTER, *Zur Theologie des Hilarius*, in *Theol. Studien und Kritiken*, 61, 1888, pp. 645-686.

J. P. BALTZER, *Die Christologie des hl. Hilarius von Poitiers* (Progr.), Rottweil, 1889.

A. BECK, *Die Lehre des hl. Hil. von Poitiers (und Tertullians) über die Entstehung der Seelen*, in *Philos. Jahrb.*, 13, 1900, pp. 37-44.

A. BECK, *Die Trinitätslehre des hl. Hil. von Poitiers*, Mainz, 1903 (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 3, 2-3).

A. BECK, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit des Leibes Christi*, Amberg, 1903, pp. 82-102 (Kirchl. Studien und Quellen).

G. RAUSCHEN, *Die Lehre des hl. Hil. von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, in *Theol. Quartalschr.*, 87, 1905, pp. 424-439.

A. BECK, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, in *Zeitschrift für Kath. Theol.*, 30, 1906, pp. 108-122, e 305-310.

RAUSCHEN, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, *ibid.*, p. 295-305.

A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 2<sup>a</sup>, Tübingen, 1909, p. 252, *Anm.* 1.

## VI. Manoscritti di Ilario. — Tractatus super Psalmos.

I principali manoscritti usati dallo Zingerle per la sua edizione sono il *codex rescriptus Sangallensis* 722 sec. vi/vii, il *Veronensis* XIII, 11 del sec. vi, il *Vaticanus Regin.* 95 del sec. x, il *Parisinus* 1691 del sec. ix/x, il *Turonensis* del sec. x/xi, il *Coloniensis* XXIX (Darmst. 2025) del sec. ix: il *Paris.*, 1693 olim *Mazarin.*, e tra i più recenti il *Vaticanus* 251 del sec. xiii, il *Vatican.* 249-250 del xv e il *Duacenus* 220 del xii. A questi è da aggiungere un manoscritto di Lione del sec. iv (*Lugdun.* 381), su cui cfr.:

A. ZINGERLE, *Hilarius-Kodex von Lyon*, in *Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wissens. in Wien, philos.-hist. Kl.*, Bd. 128, 1893, Abh. 10.

L. DELISLE, *L'ancien manuscrit de St Hilaire* (*Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 71, Paris, 1910, pp. 299-304).

### De Mysteriis e Hymni.

Il codice, da cui il Gamurrini trasse la sua edizione, è conservato nella Biblioteca della *Fraternitas S. Mariae* di Arezzo, ed è segnato col numero VI, 3. Esso è scritto in carattere longobardo, e fu fatto per ordine dell'Abbate cassinese Desiderio, il quale il 24 maggio del 1086 salì sulla cattedra pontificale col nome di Vittore III: quindi va riportato a circa la metà del sec. xi. Da Monte Cassino passò all'Abbazia di S. Flora e Lucilla in Arezzo, e, dopo la soppressione dell'Abbazia, passò nella biblioteca della *Fraternitas S. Mariae*. Il codice è mancante di alcuni fogli e quaderni, per il che il testo del *Liber mysteriorum* e degli *Hymni* è qua e là frammentario. I fogli contenenti le opere ilariane sono 15, distribuiti in tre quaderni, di cui solo il secondo è completo. Al primo mancano un foglio in principio e due in fine. Tra il primo e il secondo quaderno manca un intero quaderno, e così pure uno ne manca tra il secondo e il terzo. L'ultimo quaderno contiene la fine del *Liber Mysteriorum*. Anche gl'Inni sono mutili al mezzo per la caduta di sei fogli. Un Florilegio di Pietro Diacono scritto a Monte Cassino nel 1137 contiene alcuni estratti dal *Liber Mysteriorum*, i quali ci forniscono altri cinque o sei frammenti delle parti perdute del trattato.

F. CABROL, *Le manuscrit d'Arezzo, écrits inédits de Saint-Hilaire et Pèlerinage d'une dame gauloise du IV<sup>e</sup> siècle aux lieux saints*, Paris, 1887.

A. WILMART, *Le De mysteriis de S. Hilaire au Mont-Cassin*, in *Revue Bénéd.*, 27, 1910, pp. 1-10.

*Opus historicum.* Il codice principale è quello della Biblioteca dell'Arsenale in Parigi, n. 483 del sec. ix (A), scoperto dallo SCHIKTANZ (*Die Hilarius-fragmente*, (Diss.), Breslau, 1905), da cui derivava il cod. *Pithoeanus* sec. xv (T) oggi perduto, e che a sua volta aveva dato origine al *Paris.* 1700 sec. xvii (C). Ad una tradizione migliore di quella offerta dal codice A si riportano le varianti della raccolta del Sirmond, tratte dal perduto cod. *Remensis* (S). Questo conteneva i frammenti ilariani nello stesso ordine e con lo stesso titolo del cod. *Pithoeanus*.

Oltre questi codici, in cui i frammenti dell'*Opus historicum* sono conservati tutti insieme, ciascuno di essi, separatamente dall'intera raccolta, è tradito in buon numero di manoscritti, di cui puoi vedere l'elenco e la descrizione esauriente in FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, in *Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wiss. in Wien. philos.-hist. Kl.*, Bd. 162, Abh. 4, pp. 19 sgg.

De Trinitate. Del *De Trinitate* non si possiede ancora un'edizione critica.

Nella Biblioteca Imperiale di Vienna si conserva un codice papiraceo del VI sec. contenente numerosi frammenti dei primi sei libri del *De Trinitate*. Cfr. H. ST. SEDLMAYER, *Das zweite Buch von Hilarius De trinitate im Wiener Papyrus*, in *Serla Harteliana*, Wien, 1896, 177-180. Un foglio di questo codice, contenente frammenti del *De Trinit.*, 4, 16-17, si trova nella Biblioteca Barberini a Roma. Cfr. G. MERCATI, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, in *Studi e Testi*, 5, Roma, 1901, pp. 99-112. Ad eccezione del II libro, il papiro di Vienna concorda con i più antichi manoscritti del *De Trinitate*. Nella tradizione più recente il II libro sembra presentare una redazione rimaneggiata e interpolata.

Oltre ai frammenti del *De Trinitate*, il papiro di Vienna contiene anche, negli ultimi fogli, frammenti del trattato *Contra Arianos* (vedi, più sotto, la nota 174 del Cap. III).

## VII. Edizioni delle opere di Ilario. — Edizioni generali.

D. ERASMUS, Basil., 1523, 1526, 1553.

L. MIRÆUS, Paris, 1544.

M. LIPSIUS, Basil., 1550, 1570.

JO. GILLOT, Paris., 1605; Colon., 1617; Paris., 1631 e 1652.

P. COUSTANT, Paris, 1623 [assai migliore delle precedenti e condotta su di un più ricco materiale di manoscritti].

S. MAFFEI, Verona 1730 e Venezia 1749-1750 [Il *De Trinitate* e i *Tractatus super Psalmos* sono editi sul fondamento di nuovi manoscritti].

L'edizione di Verona è riprodotta ampliata, ma non scevra di errori, in MIGNE, *Patr. Lat.*, 9-10, Paris, 1844-1845.

Della nuova edizione intrapresa dal *Corpus Script. eccles.* di Vienna, sono usciti due volumi: il primo contenente i *Tractatus super Psalmos* a cura di A. ZINGERLE, Vindob., 1891 (- *Corpus Script. eccles.* 22), e il secondo, a cura di A. FEDER, contenente il *Tractatus mysteriorum*, i *Collectanea Antiariana Parisina (Fragmenta historica) cum appendice (Liber 1 ad Constantium)*, il *Liber ad Constantium imperatorem (Liber 2 ad Constantium)*, gli *Hymni*, i *Fragmenta minora*, gli *Spuria*, Vindobonae 1916. Cfr. A. FEDER, *Epilogema zu Hilarius Pictaviensis*, in *Wiener Studien*, 41, 1920, pp. 51-60; 167-181.

### Edizioni speciali.

*Commentarius in Evangelium Matthaei.*

R. FORTUNATUS, Paris., ap. Ascensium, 1510 [insieme con altri scritti ilariani].

*Tractatus super Psalmos.*

R. FORTUNATUS, Paris., ap. Ascensium, 1510 [insieme con altri scritti ilariani].

*De Mysteriis et Hymni.*

G. F. GAMURRINI, *S. Hilarii. Tractatus de mysteriis et hymni...* Romae, 1887 (*Bibliot. dell'Accad. Storico-Giuridica*, 4) [Vedi una revisione critica di questa edizione in H. LINDEMANN, *Des hl. Hilarius v. Poitiers Liber mysteriorum*, Münster, 1905, p. 100].

J. B. PITRA, *Coniecturae ad Hilarium de mysteriis emendandum (Analecta sacra et classica)*, Paris, 1888, I, pp. 144-145.

## Opus historicum.

N. FABER (LE FÈVRE), Paris., 1598.

Sulle edizioni parziali dei singoli pezzi della raccolta cfr. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, in *Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl.*, Bd. 162, Abh. 4, pp. 32 sgg.

## De Trinitate.

L'edizione princeps fu curata da G. CRIBELLUS, Mediol. 1489.

Parlando della vita di Reticio, avemmo occasione di ricordare alcuni sinodi, che furono riuniti, in Italia e in Gallia, per porre un argine al pericolo del donatismo. E d'ora innanzi dovremo a lungo occuparci non solo di questo, ma anche di parecchi altri movimenti eretici, che sconvolsero la disciplina della Chiesa e ne minacciarono gravemente l'esistenza.

Il IV° secolo, così in Oriente come in Occidente, è l'epoca dei grandi Padri della Chiesa, dei grandi Dottori, ai quali è riserbato dalla Provvidenza l'alto ufficio di dare una sistemazione definitiva al complesso delle dottrine teologiche che costituiscono, per così dire, le salde colonne dell'edificio cattolico. Comincia un mondo assolutamente nuovo di concezioni ideali e di atteggiamenti intellettuali e morali. Non si tratta più di difendere il Cristianesimo dagli attacchi del politeismo: le leggi di Costantino hanno già assicurato alla religione di Cristo la libertà e la supremazia. Si tratta ora d'impedire che il meraviglioso organismo della società cristiana si scompagini sotto l'azione deleteria di germi corruttori. Alla lotta contro gl'increduli succede quella contro gli eretici; al pericolo della persecuzione succede quello dello scisma. A dir vero, lo scisma non è un fatto nuovo per noi. Già lo vedemmo ripullular più d'una volta dal fondo delle coscienze pervertite, al tempo di Tertulliano e di Cipriano. Ma allora la calda eloquenza di un presbitero, o l'energica attività pastorale di un vescovo, e soprattutto la necessità di resistere alle offese di un nemico comune, bastava a far tacere, per il momento, ogni voce di discordia, ed a stringere fra loro, con tanto maggior tenacia quanto più grave era il pericolo, i membri di tutte le comunità, anche le più lontane, conservando in tal modo, almeno apparentemente, quello che occorreva per vincere: la compattezza dell'unità cattolica, pegno di forza e di fede infrangibile. Ma il giorno della vittoria segnò un profondo cambiamento nella vita interna del Cristianesimo. Già è un fenomeno costante, nella storia universale dei popoli, quello che ad ogni vittoria, dopo una lunga guerra, segua un periodo di disordine, di stanchezza, di abbandono, il



quale, come terreno fecondo, suol favorire lo sviluppo di certe forze malefiche, pronte ad avvelenare la vita d'una società, a rompere la tradizione delle più provvide leggi, delle più sapienti istituzioni politiche, se nulla sorge a reprimere il propagarsi di quei germi di rovina e di morte. Lo stesso avvenne per il Cristianesimo, dopo il suo trionfo proclamato dall'editto di Milano. Allora i vincoli di disciplina, che erano stati imposti, per ben tre secoli, dalla necessità della resistenza contro i nemici della religione di Cristo, si allentarono, e l'ardore degli spiriti, ancora accesi dalla lotta recente, non avendo più nemici esterni, contro cui combattere, cominciò ad esercitarsi in guerre intestine. Epperò, a cominciare dal regno di Costantino, durante tutto il IV° secolo, la Chiesa è agitata da grandi controversie dogmatiche. Ariani, priscillianisti, origenisti, donatisti, manichei, pelagiani, sollevavano questioni gravissime su punti di fondamentale importanza nel sistema dei dogmi della fede cristiana; questioni, dalle quali naturalmente la nuova letteratura teologica riceve il suo principale alimento.

Delle molte controversie, che fecero sanguinare di nuove e non meno aspre ferite la Chiesa, nessuna fu più perniciosa e più lunga della controversia ariana, da cui venne minacciata l'economia stessa della Rivelazione.

Verso l'anno 319, il vescovo Alessandro, uomo d'intemerati costumi e di apostoliche virtù <sup>(1)</sup>, al quale era stato affidato il governo della diocesi d'Alessandria, venne a sapere che nel suo clero circolavano opinioni strane sulla natura della seconda persona della Trinità. L'autore di siffatte opinioni chiamavasi Ario. Costui, oriundo della Libia, aveva per qualche tempo seguito lo scisma di Melezio, e dopo varie vicende, scacciato e riammesso nel seno della comunità alessandrina, era stato da ultimo ordinato diacono dal vescovo Pietro, e poi presbitero dal vescovo Achillade, predecessore di Alessandro <sup>(2)</sup>. La città di Alessandria allora comprendeva molte chiese, in ciascuna delle quali presiedeva un sacerdote, e spiegava le sante Scritture <sup>(3)</sup>: erano come le odierne parrocchie. Sant'Epifanio ne nomina alcune: per esempio, quella di Dionigi, di Teonade, di Pierio, di Serapione,

<sup>(1)</sup> Cfr. Theodoret., *Hist. eccles.*, I, 1.

<sup>(2)</sup> Sozom., *Hist. eccles.*, I, 15.

<sup>(3)</sup> Questa almeno era una delle occupazioni che aveva il presbitero Ario. Cfr. Theod., *Hist. eccles.*, I, 2: Τῷ μὲν καταλόγῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐντεταγμένος, τῇ δὲ τῶν θείων γραφῶν πεπιστευμένος ἐξήγγισεν. Cfr. Epiph., *Haer.*, 69, 2.

di Persea, di Dizia, di Mendidione, di Anniano, di Baucalide. Ario, nel tempo in cui più faceva parlar di sè, era appunto presbitero di Baucalide <sup>(4)</sup>. Da giovine, aveva frequentato la scuola di Luciano di Antiochia, e di là aveva portato i principi fondamentali del suo sistema, che il Duchesne riassume brevemente così: « Dio è uno, eterno, non generato. Gli altri esseri sono creature, il Logos per primo. Come le altre creature, esso è stato tratto dal nulla (ἐξ οὐκ ὄντων), non già dalla sostanza divina; ci fu un tempo in cui non esisteva (ἦν ποτε ἦτε οὐκ ἦν); è stato creato volontariamente, non già per necessità. Creatura di Dio, il Logos è a sua volta creatore di tutti gli altri esseri, e simile rapporto giustifica il titolo di Dio che gli viene attribuito impropriamente. Dio l'ha adottato qual Figlio in previsione dei suoi meriti, poichè è libero, suscettibile di cambiamento (εἰς πρῶτον), e volontariamente si è determinato al bene. Da simile figliazione adottiva non risulta alcuna partecipazione reale alla divinità, nè alcuna vera somiglianza con essa: Dio non può avere affini. Lo Spirito Santo è la prima tra le creature del Logos; è Dio ancor meno di questo. Il Logos si è incarnato in quanto ha compiuto in Gesù Cristo le funzioni di anima » <sup>(5)</sup>.

Ario dapprima si limitò a diffondere la sua dottrina in private conversazioni, per modo che il male rimase per qualche tempo nascosto; ma quando l'eretico s'accorse che il suo ragionamento era accettato da molti, e che il numero dei seguaci cresceva di giorno in giorno, non ebbe più scrupoli di sostenere in pubblico le proprie opinioni. E aveva tutte le qualità per sedurre: era già vecchio; godeva grande fama di uomo pieno di zelo e di sapere; era alto, magro, severo nell'aspetto; aveva faccia composta e dimessa come per mortificazione; ed anche nel modo di vestire, consistente in un mantello stretto, gettato sopra una tunica corta e senza maniche, attestava il rigore delle sue pratiche d'ascetismo. Conversava inoltre con parola facile e dilettevole, atta alla conquista delle anime, ed era ammaestrato nella dialettica e nelle scienze profane <sup>(6)</sup>. Alessandro, che, come vescovo, esercitava l'autorità suprema sul personale delle varie chiese alessandrine, ecclesiastici e fedeli, tentò con le dolci maniere di ricondurre sulla buona strada il presbitero traviato. Ma tutto fu inutile: Ario continuò

<sup>(4)</sup> Epiph., *Haer.*, 68, 4; 69, 1-2. Cfr. Theod., *Hist. eccl.*, I, 2.

<sup>(5)</sup> Duchesne, *Storia della Chiesa antica* (trad. ital.), vol. II, pag. 78.

<sup>(6)</sup> Epiph., *Haer.*, 69, 3; Sozom., *Hist. eccles.*, I, 15; Socr., *Hist. eccl.*,

imperterrito a predicare la sua dottrina in pubblico e in privato. Un giorno, il vescovo Alessandro, sentendo la necessità di difendere la vera dottrina, scelse il dogma trinitario come soggetto di una delle sue conferenze ecclesiastiche, e, senza attaccare direttamente nessuno, dimostrò, con argomenti un po' troppo ambiziosi <sup>(7)</sup>, che le tre persone della divinità erano fra loro perfettamente unite ed uguali. Ario allora, sicuro dell'appoggio di non pochi membri dell'assemblea, prese arditamente la parola e confutò le affermazioni del vescovo. — Se il padre — egli diceva — ha generato il Figlio, il genitore esisteva prima del generato; dunque, vi è stato un tempo in cui il Figlio non esisteva <sup>(8)</sup>. — Il ragionamento specioso fece colpo sull'animo degli ascoltatori, e l'adunanza si sciolse in mezzo a un gran tumulto di dispute e di proteste, che da quel giorno dilagarono per tutta la città. I partigiani di Ario domandavano alle donne: « Avevate voi figli, prima di averli messi al mondo? » Le donne naturalmente rispondevano di no. E quelli: « Dunque neppure Dio poteva aver figli, prima di averli generati » <sup>(9)</sup>. E le donne se ne persuadevano. La propaganda ariana guadagnava sempre più terreno, non solo fra le persone del clero, ma anche tra le dame del gran mondo <sup>(10)</sup>, e persino tra le vergini consacrate a Dio. Epifanio annovera, tra i seguaci di Ario, ben settecento monache, le quali non vedevano in lui che un santo presbitero, ingiustamente perseguitato <sup>(11)</sup>. Gli avvertimenti caritatevoli del vescovo Alessandro non bastavano a reprimere il male; tanto più che altri sacerdoti si presero anch'essi la libertà di predicare varie dottrine. I più famosi erano Coluto, Carpone e Sarmate; ma questi due ultimi finirono con l'aderire al partito di Ario <sup>(12)</sup>. Fortunatamente però il vescovo Alessandro aveva al suo fianco un giovane diacono, pieno di forza e di dottrina, Atanasio, quello stesso che più tardi, succeduto ad Alessandro sul seggio vescovile della metropoli egiziana, sarà il più valoroso campione della fede cattolica, in Oriente, contro le insidie dell'arianesimo. Alessandro, dunque, incoraggiato e sorretto dal diacono Atanasio, prese, di fronte al crescente pericolo, un atteggiamento più energico e risoluto. Ario fu citato a difen-

<sup>(7)</sup> Φλοτιμότερόν τι, dice Socrate (*Hist. eccles.*, I, 5).

<sup>(8)</sup> Socr., *Hist. eccles.*, I, 5.

<sup>(9)</sup> Athanas., *Contra Arianos*, fin.

<sup>(10)</sup> Theod., *Hist. eccl.*, I, 4.

<sup>(11)</sup> Epiph., *Haer.*, 69, 3.

<sup>(12)</sup> Sozom., *Hist. eccl.*, I, 15; Socr., *Hist. eccles.*, I, 6; Epiph., *Haer.*, 69, 2.

dersi davanti al suo vescovo e davanti al clero alessandrino. Si tennero a tal uopo alcune conferenze, mediante le quali si potè vedere in che consistesse l'insegnamento impartito in certe chiese della città, e fu sentenziato che esso era contrario alla tradizione <sup>(13)</sup>. Ario e i suoi seguaci furono colpiti da sentenza di scomunica, firmata da più di trenta presbiteri e quaranta diaconi, tra i quali figurava la firma di due Atanasii <sup>(14)</sup>. Poi, per accrescere l'autorità della propria decisione, Alessandro, verso il 320 o 321, convocò un concilio di tutti i vescovi dell'Egitto e della Libia. Circa cento prelati si raccolsero intorno a lui. Insieme con Ario furono scomunicati parecchi diaconi della Chiesa alessandrina e due vescovi egiziani, Secondo di Tolemaide e Teona di Marmarica <sup>(15)</sup>.

Ario non si diede per vinto. Condannato dai compatrioti, si rifugiò a Cesarea. Di là, giocando d'astuzia, mandò la sua professione di fede a molti vescovi, pregandoli d'illuminarlo, se fosse in errore, o di proteggerlo e difenderlo, se fosse cattolico. In tutti gli uomini vi è una naturale inclinazione alla compassione, e questa agisce sempre in favore di un uomo condannato, specialmente quando protesta che non domanda se non di essere illuminato, per sottomettersi. Ario pertanto trovò protettori anche tra i vescovi. I suoi antichi condiscepoli della scuola di Antiochia, dove avevano avuto per maestro il famoso presbitero e martire Luciano, risposero con entusiasmo al suo appello; primo fra tutti Eusebio, vescovo di Nicomedia <sup>(16)</sup>. « Tu la pensi rettamente — scriveva Eusebio ad Ario — ; prega perchè tutti la pensino come te: poichè è evidente che ciò che fu creato, non esisteva, prima che avesse incominciato ad esistere » <sup>(17)</sup>. Da allora, tutto l'Oriente fu in fiamme. Da Nicomedia e da Alessandria partivano, ogni momento, lettere contraddittorie destinate ad istruire i vescovi sullo stato della questione ed a raccogliere adesioni: Alessandro ne scrisse circa settanta <sup>(18)</sup>, che spedì al vescovo Filogonio di Antiochia, ad Eustazio di Berea, ad Alessandro di Bisanzio, a Sil-

<sup>(13)</sup> Socr., *Hist. eccles.*, I, 6.

<sup>(14)</sup> Gelas., *Cyzic.*, *De Concilio Niceno*, Lutetiae, 1599, pag. 59.

<sup>(15)</sup> Soc., *Hist. eccl.*, I, 6; Epiph., *Haer.*, 69, 3; Theod., *Hist. eccl.*, I, 4.

<sup>(16)</sup> A questo Eusebio era stata scritta da Ario una lettera, che conserviamo (Epiph., *Haer.*, 69, 6; Theodor., *Hist. eccles.*, I, 5), e nella quale l'eretico dà al destinatario il titolo di *collucianista* (Σολλουκιανιστής).

<sup>(17)</sup> Athan., *De synod.*, 17.

<sup>(18)</sup> Epiph., 69, 4.



vestro di Roma <sup>(19)</sup>. Si tennero anche non pochi concili: quelli convocati da Eusebio di Nicomedia e dai vescovi della Siria proclamarono l'innocenza di Ario; invece quello riunito in Antiochia, durante l'inverno del 324-325, sotto la presidenza di Eusebio d'Isauria, scomunicò i principali fautori dell'eresia ariana, tra cui Teodoto di Laodicea ed Eusebio di Cesarea <sup>(20)</sup>. Intanto, ad Alessandria, l'agitazione continuava; e divenne gravissima, quando, fatto forte del numero e della tenacia dei partigiani, Ario ritornò in quella città, senza più temere il vescovo Alessandro. Nulla fu trascurato per eccitare il popolo, e ingrossare le file del partito d'opposizione. Vennero diffuse da per tutto canzoni per vian-danti, naviganti, mugnai, allo scopo di guadagnare le anime dei semplici e degl'ignoranti con le seduzioni della melodia <sup>(21)</sup>. Lo stesso Ario mise in circolazione un suo lungo poema, misto di prosa e di versi, intitolato *Thalia*, in cui l'eretico celebrava le bellezze della sua metafisica <sup>(22)</sup>. Tutti sapevano a memoria queste canzoni, tutti le ripetevano: il porto, le piazze, le vie n'erano assordate. I seguaci d'Alessandro spesso perdevano la pazienza e reagivano; di qui risse interminabili. I pagani naturalmente non erano fra i meno appassionati spettatori delle contese tra Ario ed Alessandro, e i commedianti, dal canto loro, non mancavano di trarre occasione da ciò per mettere in burla, nei teatri, la religione cristiana <sup>(23)</sup>.

Così ferveva la lotta nella metropoli egiziana, quando Costantino, divenuto, per la vittoria su Licinio, anche signore dell'Oriente, si recò a Nicomedia, dove il vescovo Eusebio gli diede la notizia delle controversie religiose che turbavano la pace della Chiesa orientale. Uomo di Stato, bramoso, innanzi tutto, di compiere l'unità morale, come aveva già compiuto l'unità politica del

<sup>(19)</sup> Su queste lettere, vedi l'art. *Arianismus in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (Leipzig, 1897), vol. II, pag. 12 sgg.; Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, vol. II, pag. 81 sg.

<sup>(20)</sup> I documenti del concilio antiocheno, la cui autenticità può dirsi ormai dimostrata, furono pubblicati da E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI (*Nachrichten etc.*, 1905, pag. 271 sgg.). Cfr. Id., *ibid.*, in *Nachrichten*, 1908, pag. 305 sgg.; E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324-325*, Berlin, 1913.

<sup>(21)</sup> Gli ἄσματα ναυτικά, ἐπιμύλια, ὁδοπορικά sono ricordati da Filostorgio (*Hist. eccles.*, II, 2).

<sup>(22)</sup> Athan., *De syn.*, 15; *De decr.*, 16; *De sent. Dionys.*, 6; *Ad episc. Lib.*, 7; *Cont. Ar.*, 1, 2 sgg.; Socr., *Hist. eccles.*, I, 9; Sozom., *Hist. eccles.*, I, 21; ecc. Cfr. *Realencykl. f. protestant. Theol. u. Kirche*, vol. II, pag. 12 sg.

<sup>(23)</sup> Socr., *Hist. eccles.*, I, 6; Euseb., *Vita Const.*, 61.

mondo, l'imperatore rimase fortemente addolorato da quella notizia, tanto più perchè, non rendendosi abbastanza conto della gravità delle cose da cui traeva origine la discordia, credeva che solo per futili questioni di parole tanta brava gente perdesse il tesoro di una vita condotta in pace nella fratellanza cristiana. Epperò scrisse subito ad Alessandro e ad Ario una lettera, ugualmente severa per i due protagonisti, che avevano sollevato questioni scottanti, insolubili, intorno all'interpretazione d'un testo biblico. « Intendo — diceva l'imperatore — che questo sia il principio della vostra disputa: tu, Alessandro, domandavi ai presbiteri ciò che ognun d'essi pensasse intorno a un certo luogo della sacra Scrittura, anzi piuttosto intorno ad una vana questione; tu, Ario, dicesti inconsideratamente ciò che non doveva mai caderti in mente, o dovevi tacere... Perdonatevi dunque l'un l'altro la indiscreta domanda e la sconsiderata risposta; poichè non si tratta d'un precetto biblico di fondamentale importanza, nè voi pretendete d'introdurre una nuova religione. Voi avete un solo e medesimo sentimento; per la qual cosa potrete facilmente riconciliarvi. Vedete come tutti i filosofi di una medesima setta, nonostante la diversità delle loro opinioni su punti speciali della dottrina, si trovano poi d'accordo sulla professione d'un solo dogma? Ritornate dunque alla vostra scambievole amicizia! » <sup>(24)</sup>. Questa lettera, compilata, secondo ogni probabilità, dal vescovo Eusebio, amicissimo dell'imperatore, venne data ad Osio, vescovo di Cordova, con l'incarico di portarla ad Alessandria <sup>(25)</sup>. Osio, uomo pratico, dal primo giorno in cui pose il piede in Egitto, capì subito che gli animi erano troppo accesi ed agitati, perchè l'esortazione imperiale bastasse a calmarli. Tornato a Nicomedia, riferì tutto all'imperatore; e questi, forse per consiglio di lui e di altri vescovi, risolvette di riunire un concilio ecumenico a Nicea di Bitinia. I vescovi, convenuti in quella città da ogni parte dell'Impero, erano più di 250, secondo la notizia fornitaci da Eusebio di Cesarea, uno dei più dotti e cospicui membri del concilio <sup>(26)</sup>. Com'era da aspettarsi, non

<sup>(24)</sup> Euseb., *Vit. Constant.*, II, 71.

<sup>(25)</sup> Sozom., *Hist. eccl.*, I, 16; Socr., *Hist. eccl.*, I, 7.

<sup>(26)</sup> Euseb., *Vit. Constant.*, III, 8. Non tutti però gli storici sono d'accordo sul numero dei prelati che parteciparono all'assemblea. Eustazio di Antiochia (Theodor., *Hist. eccl.*, I, 7) parla di 270 vescovi; Costantino (Socr., *Hist. eccles.*, I, 9) ne conta più di 300. Quest'ultima cifra è confermata da Atanasio (*Apol. c. Arian.*, 23, 25; *De syn.*, 43; *Hist. Arian. ad mon.*, 66), da Sozomeno (*Hist.*

mancavano nè Alessandro d'Alessandria nè il suo diacono Atanasio. Volgeva la primavera del 325.

Dopo una fastosa seduta inaugurale, presieduta da Costantino e descritta da Eusebio con vivaci colori <sup>(27)</sup>, cominciarono le discussioni. Una lunga vicenda di attacchi sofisticici da parte degli ariani, e di vigorose confutazioni da parte degli avversari cattolici, tenne per molto tempo occupata l'assemblea. Alla fine parve necessario redigere una sintesi dottrinale, che, ammessa da tutti, scongiurasse per sempre il pericolo di nuove divergenze teologiche. Fu così formulato il famoso simbolo niceno: « Crediamo in un solo Dio, Padre, Onnipotente, autore di tutte le cose, visibili ed invisibili; e in un solo Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, generato unico dal Padre, vale a dire dall'essenza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, vero Dio da vero Dio; generato e non fatto, consustanziale al Padre, per il quale tutto è stato fatto; che per noi, uomini, e per la nostra salvezza, è disceso, si è incarnato, si è fatto uomo, ha sofferto, è risorto il terzo giorno, è risalito al cielo, e verrà a giudicare i vivi ed i morti; e nello Spirito Santo.

Coloro poi che dicono: *vi fu un tempo in cui esso non esisteva; prima d'essere generato non esisteva; è stato tratto dal nulla o da un'altra sostanza o essenza; il Figlio di Dio è un essere creato, variabile, mutevole*, la Chiesa cattolica li anatematizza » <sup>(28)</sup>.

A questa definizione della Chiesa alcuni vescovi — Eusebio di Nicomedia, Teognide di Nicea, Mari di Calcedonia — si arresero soltanto dopo lunga resistenza. Due egiziani — Teona di Marmarica e Secondo di Tolemaide —, essendosi tenacemente rifiutati di sottoscrivere, furono, insieme con Ario, colpiti di scomunica e mandati in esilio. La stessa punizione toccò, tre mesi dopo, anche ad Eusebio di Nicomedia e a Teognide di Nicea, perchè, nonostante la loro sottoscrizione, continuavano ad accogliere gli ariani e a non voler riconoscere la sentenza pronunciata contro l'autore dello scisma <sup>(29)</sup>. Tutto sembrava finito, e il partito d'opposizione, assottigliato e smembrato, languiva sotto l'assidua vi-

*eccl.*, I, 17), da Teodoreto (*Hist. eccl.*, I, 6), e da altri. Vedi, per maggiori particolari, G. Hergenröther, *Storia universale della Chiesa* (trad. del P. Enrico Rosa), vol. II, pag. 43 sgg.

<sup>(27)</sup> Eus., *Vit. Const.*, III, 12.

<sup>(28)</sup> Socr., *Hist. eccl.*, I, 8.

<sup>(29)</sup> Sozom., *Hist. eccles.*, I, 21; Socr., *Hist. eccl.*, I, 9. Vedi, sulle origini dell'arianesimo, e sul concilio niceno in particolare, Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, Paris, 1907, I, 1, pag. 349 sgg.

gilanza della polizia imperiale. Ma era una calma apparente: la lotta doveva ancora cominciare.

Intanto il vescovo Alessandro moriva, il 18 aprile del 328, e dalla concorde volontà del popolo e del clero era chiamato a succedergli Atanasio, diacono della sua chiesa <sup>(30)</sup>. Costantino ne approvò l'elezione. Contro il nuovo vescovo allora si appuntano gli sguardi minacciosi degli ariani, vinti ma non domi. E l'opera di sorda reazione si fa sempre più intensa e tenace, quando, verso l'anno 330, Eusebio di Nicomedia e Teognide di Nicea ottengono, per intrighi di Corte, di ritornare in patria dall'Illirico, dov'erano stati relegati. Pochi anni dopo, un presbitero <sup>(31)</sup>, che era stato raccomandato a Costantino, in punto di morte, da sua sorella, l'ex-imperatrice Costanza, vedova di Licinio, la quale non voleva che si facesse del male ai protetti del suo vecchio amico Eusebio di Nicomedia, insinuò che Ario era un uomo virtuosissimo, ingiustamente perseguitato, e non così lontano, come si credeva, dall'accogliere le dottrine di Nicea. L'imperatore, colpito da queste parole, chiamò presso di sé Ario; il quale, presentatosi alla Corte in compagnia di Euzoio, uno dei suoi compagni d'esilio, non trovò difficoltà a rilasciare una professione di fede, suscettibile, malgrado la scarsa precisione <sup>(32)</sup>, di essere accordata col simbolo niceno <sup>(33)</sup>. Costantino si mostrò soddisfatto di questa formula, e scrisse ad Atanasio ordinandogli di reintegrare Ario nella sua comunione <sup>(34)</sup>. Atanasio si rifiutò decisamente di farlo <sup>(35)</sup>. La qual cosa eccitò lo sdegno di Eusebio di Nicomedia, a tal segno da spingere ariani e meleziani ad accusare Atanasio di molti e gravi delitti. Si riunì un concilio a Tiro, nel 335, per giudicare il preteso colpevole.

È uno spettacolo veramente disgustoso il vedere con quanto accanimento le due fazioni, l'ariana e la meleziana, congiurano a danno di Atanasio: inventano colpe, corrompono giudici, adducono testimoni falsi. Il povero Atanasio, vedendosi circondato da tanti nemici, scappa a Costantinopoli, per chiedere la prote-

<sup>(30)</sup> Athan., *Apol. c. Arian.*, 6 e 59. Sull'interpretazione di questo secondo passo, vedi Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, vol. II, pag. 99, nota 4 (trad. ital.).

<sup>(31)</sup> Gelasio di Cizico (III, 12) ce ne ha conservato il nome: Eutocio.

<sup>(32)</sup> Il termine *consustanziale* naturalmente non vi figurava.

<sup>(33)</sup> Vedila in Sozomen., *Hist. eccl.*, II, 27. Cfr. Socr., *Hist. eccl.*, I, 25; Rufin., *Hist. eccl.*, I, 11.

<sup>(34)</sup> Athan., *Apol. c. Ar.*, 59. Cfr. Sozom., II, 22; Socr., I, 23 e 27.

<sup>(35)</sup> Athan., *Apol. c. Ar.*, 57.



zione dell'imperatore. Ma il concilio, durante la sua assenza, lo dichiara deposto, gli proibisce di ritornare ad Alessandria, e con lettere circolari invita tutti i vescovi a rompere ogni comunione con lui. Le decisioni del sinodo di Tiro vengono confermate da quelle di un nuovo sinodo, riunitosi subito dopo a Gerusalemme, ed hanno per effetto la riammissione dei meleziani e degli ariani nel seno della Chiesa. Atanasio, considerato ormai come un perturbatore della pace, è mandato in esilio a Treviri, nelle Gallie, con decreto imperiale del 7 novembre 335 <sup>(36)</sup>. Nel 336 Ario muore <sup>(37)</sup>. Ma la sua morte non segna la fine del suo partito, il quale invece risorge, come vedremo, a vita più rigogliosa. A circa un anno di distanza dalla morte di Ario, il 22 maggio del 337, anche Costantino cessava di vivere, e lasciava disposto per testamento che l'Impero fosse così diviso fra i suoi tre figliuoli: al primogenito Costantino dava la Gallia, la Spagna e la Britannia; a Costanzo, l'Asia, la Siria e l'Egitto; a Costante, che era il più giovane, l'Italia, l'Africa e l'Illirico.

I figli di Costantino, educati nella fede cristiana, rivolsero primamente la loro attenzione alle questioni religiose, e si accordarono di concedere a tutti i vescovi esiliati il permesso di ritornare nelle proprie sedi. Atanasio quindi godette anch'egli del beneficio di questa deliberazione, e il 23 novembre del 337, dopo più di due anni d'assenza, rientrava in Alessandria con infinita allegrezza di tutti i cattolici dell'Egitto. Ma non vi aveva ancora rimesso il piede, e già si combatteva intorno al suo nome. <sup>(38)</sup> Eusebio di Nicomedia, che molto poteva sull'animo di Costanzo, sovrano d'Oriente, non sapendo rassegnarsi a tollerare che fossero tenute in disprezzo le sentenze del concilio di Tiro, ordiva nuove macchinazioni contro Atanasio. Probabilmente per suo consiglio, fu deciso di dare agli ariani di Alessandria un vescovo nella persona di un tal Pisto, uno degli ariani della prim'ora, il quale venne consacrato da Secondo di Tolemaide. Nulla fu trascurato, perchè tutte le Chiese riconoscessero legittima questa elezione. Fu perfino spedita un'ambasceria presso il papa Giulio I, a Roma, con i resoconti del concilio di Tiro, per dimostrare che

<sup>(36)</sup> Athan., *Apol. c. Arian.*, 86 sg.; *Hist. Arian. ad mon.*, 50; Socr., *Hist. eccles.*, I, 35; Sozom., *Hist. eccl.*, II, 28; Theodor., *Hist. eccl.*, I, 31. Vedi Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, I, 2, pag. 1 sgg.

<sup>(37)</sup> Sulla morte di Ario, cfr. Athan., *De morte Aarii*, 2 sg.; *Ep. ad episc. Aegypti et Libyae*, 19; Socr., I, 38; Sozom., II, 29 sg.; Theod., I, 24; Rufin., X, 13.

<sup>(38)</sup> Athan., *Apol. c. Ar.*, 3.

Atanasio, regolarmente deposto, non poteva più essere considerato come vescovo di Alessandria.

È la prima volta che il papa, invitato dagli eusebiani, entra in scena, nelle tragiche vicende della controversia ariana. Ormai le questioni orientali diventeranno questioni cattoliche: l'incendio comincia ad invadere anche l'Occidente.

Quando Atanasio s'accorse della nuova manovra degli eusebiani, adunò, nel 339, un concilio in Alessandria, nel quale circa cento vescovi si trovarono concordi nel protestare contro le calunnie religiose e politiche sparse sul suo conto, e mandò alcuni presbiteri a Roma con una lettera sinodale contenente una larga esposizione degli atti del concilio di Tiro dal punto di vista atanasiano <sup>(39)</sup>. Intanto alle Corti imperiali non si cessava di diffamare il vescovo d'Alessandria <sup>(40)</sup>. Ma i due imperatori cattolici, Costantino e Costante, non prestavano ascolto alle accuse degli eusebiani. Solo Costanzo n'era così bene irretito, che permise ai nemici d'Atanasio di riunirsi in Antiochia e di nominare vescovo, per mandarlo ad Alessandria, in sostituzione di Pisto, un tal Gregorio di Cappadocia, uomo violento, il quale, spalleggiato dal prefetto Filagrio, nemico acerrimo d'Atanasio, si diede a commettere ogni sorta di violenze contro i cattolici devoti al loro legittimo vescovo <sup>(41)</sup>. Atanasio, indignatissimo, strepita, scrive, protesta <sup>(42)</sup>, finchè, persuaso dell'inutilità di qualunque resistenza, abbandona l'Egitto e s'imbarca per Roma, dove arriva alla fine del 339. Nell'autunno del 341, un sinodo di cinquanta vescovi, presieduto dal papa Giulio, proclama solennemente l'innocenza di Atanasio; e delle decisioni del sinodo il papa dà subito notizia, con una saggia e dignitosa lettera, all'episcopato orientale <sup>(43)</sup>. Nel 342 o 343, un nuovo sinodo di circa ottanta vescovi, riunitosi a Sardica, sotto la presidenza di Osio di Cordova, in rappresentanza del papa, riconosce, dopo minuto esame, la frivolezza delle accuse mosse ad Atanasio e a parecchi altri vescovi, come lui, deposti e perseguitati, e ne ordina la solenne reintegrazione nelle proprie sedi.

Questa volta anche Costanzo, mosso non solo dalle decisioni

<sup>(39)</sup> Athan., *Apol. c. Ar.*, 8.

<sup>(40)</sup> Athan., *Apol. c. Ar.*, 3-5, 18; *Hist. Ar.*, 9; *Apol. ad Const.*, 4.

<sup>(41)</sup> Athan., *Hist. Ar.*, 10. Vedi G. Bardy, *Saint Athanase*, Paris, 1914, pag. 66 sgg. (« Les Saints »).

<sup>(42)</sup> Athan., *Ep. encycl.*, 6-7.

<sup>(43)</sup> La lettera del papa Giulio ci è stata conservata da Atanasio (*Apol. c. Ar.*, 20-25).

del sinodo di Sardica, ma anche dal favore, di cui era prodigo ad Atanasio il fratello Costante, rimasto ormai, dopo la morte di Costantino II, padrone di tutto l'Occidente, dall'oceano alla Tracia, proibì che si perseguitasse più oltre Atanasio, e si dichiarò disposto a restituirlo immediatamente alla sua sede <sup>(44)</sup>. Forte di tale protezione, l'intrepido campione del simbolo niceno, il 21 ottobre del 346, dopo sei anni di esilio, rientrava per la seconda volta in Alessandria, accolto festosamente dai suoi fedeli <sup>(45)</sup>. Pareva che un'era di sicurezza e di pace cominciasse per i cattolici. Ma gli ariani non sapevano rassegnarsi all'idea della sconfitta. Ed ebbero favorevole la fortuna. Le loro condizioni divennero assai prospere, quando l'imperatore Costante, difensore instancabile della fede cattolica, morì, nel 350, per mano dell'usurpatore Magnenzio, dando occasione all'astuto Costanzo, protettore degli ariani, di estendere il suo dominio anche sulle regioni dell'Occidente. Infatti, dopo che nel 351 ebbe vinto, presso Mursa, Magnenzio in una sanguinosa battaglia, Costanzo rimase padrone assoluto di tutto l'Impero. Proprio in quell'anno fu tenuto a Sirmio un concilio, il quale formulò un simbolo di fede con un'appendice di ventisette canoni dottrinali (prima formula di Sirmio). Sant'Illario che, insieme con Atanasio, ce ne ha conservato il testo (Hil., *De syn.*, 38-62; Athan., *De syn.*, 27), non vi trovava nulla di riprensibile: l'arianesimo era apertamente condannato, ed era pure esplicitamente confessata l'origine del Figliuolo dal Padre. Ma non vi si accennava all'*homoousios*, non si parlava della dottrina di Nicea, e il tutto non sembrava corrispondere adeguatamente alle esigenze della fede cattolica; motivo per cui Atanasio non esitò un momento a disapprovarla.

I suoi nemici intanto tramavano contro di lui presso l'imperatore. Non disponendo di altri mezzi per nuocergli, usavano le armi della calunnia: lo accusarono d'essere stato la causa della discordia fra Costanzo e il defunto suo fratello Costante; di aver favorito l'usurpatore Magnenzio; di aver abusato della propria autorità episcopale; e di altri consimili delitti. Per desiderio del papa Liberio, succeduto, nel maggio del 352, al defunto papa Giulio, si riunì un sinodo, ma non ad Aquileia, come il papa aveva richie-

<sup>(44)</sup> Athan., *Hist. Arian. ad mon.*, 18-25, 28; *Apol. c. Ar.*, 50-54, 57-60; *Apol. ad Const.*, 3 sg., 31; Theodor., *Hist. eccl.*, II, 9 sg.; Soer., *Hist. eccl.*, II, 22 sg., 28; Sozom., *Hist. eccl.*, III, 20 sg.; IV, 1; Lucifer Cal., *De S. Athan.*, I, 35. Cfr. Bardy, *Op. cit.*, pag. 86 sgg.

<sup>(45)</sup> Gregor., Nazianz., *Or.* 21, 29.

sto, bensì ad Arles, dove Costanzo passava la stagione invernale (353-354). Sopraffatti dalle violenze e dalle minacce dell'imperatore, docile strumento di una combriccola di prelati cortigiani, i quali aderivano più o meno strettamente alla tesi ariana, i vescovi riuniti a concilio, e fra questi anche il legato del papa, Vincenzo di Capua, sottoscrissero la condanna di Atanasio. Solo Paolino, vescovo di Treviri, ebbe il coraggio di protestare; ma fu deposto ed esiliato<sup>(46)</sup>. Papa Liberio, oppresso da immenso dolore, biasimò la condotta del suo legato, e affidò a nuovi legati, al vescovo Lucifero di Cagliari, al presbitero Pancrazio ed al diacono Ilario, guidati, per espressa raccomandazione del papa, da Eusebio, vescovo di Vercelli, l'incarico di ottenere dall'imperatore la convocazione di un nuovo sinodo<sup>(47)</sup>. L'imperatore, desideroso di assicurare all'arianesimo il predominio in Occidente, consentì alla richiesta; e il concilio si tenne a Milano, nei primi mesi del 355. I vescovi accorsero numerosi all'adunanza: erano circa trecento. Furono subito invitati a sottoscrivere la condanna di Atanasio. Invano Eusebio di Vercelli dichiarò che parecchi tra i presenti gli sembravano eretici, e che, per chiarire questo punto, era necessario che tutti, prima d'ogni altra discussione, sottoscrivessero il simbolo di Nicea. Nessuno volle dargli retta. Eusebio allora obiettò che la deposizione del patriarca alessandrino era contraria ai canoni. Il solo canone — gli fu risposto — è la volontà dell'imperatore. I vescovi cominciarono a dar segni di debolezza. Avvennero dispute, tumulti, violenze; tanto che i fedeli di Milano, temendo per l'incolumità del loro vescovo Dionigi, minacciarono d'intervenire in sua difesa. Le adunanze pertanto, da quel giorno, furono trasferite dalla chiesa nel palazzo imperiale. I vescovi furono invitati a scegliere tra la firma e l'esilio.

L'imperatore, presente all'ignobile spettacolo, guardava e godeva. Tutti cedettero, ad eccezione di tre: Lucifero di Cagliari, Eusebio di Vercelli, e Dionigi di Milano. Il primo fu relegato a Germanicia in Siria; il secondo a Scitopoli in Palestina; il terzo in Capadocia, e in sua vece fu intruso un ariano di nome Aussenzio<sup>(48)</sup>.

<sup>(46)</sup> Hilar., *Frag. hist.*, I, 6. Sul sinodo di Arles, cfr. Athan., *Apol. ad Const.*, 27; Sulpic. Sev., *Chron.*, II, 39. Vedi Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, Paris, 1907, vol. I, 2, pag. 869 sgg.

<sup>(47)</sup> Noi possediamo ancora la lettera scritta dal papa Liberio a Costanzo e recapitata dai nuovi legati (Hil., *Frag. hist.*, V, 1-6).

<sup>(48)</sup> Sul concilio di Milano, vedi Hilar., *Ad Const.*, I, 8; Athan., *Hist. Ar.*, 32-33; Sulp. Sev., *Chron.*, II, 39; e le lettere raccolte dal Mansi, t. III, pag. 326 sg.



L'impero fu seminato di birri e di spie; molti vescovi, lasciati alla Corte, furono con volgari minacce costretti a piegarsi, e, renitenti, colpiti di bando. Il papa Liberio, che fino all'ultimo, dando esempio d'eroico coraggio, sostenne inflessibilmente, contro il governo, la causa degli esiliati, fu rapito, di nottetempo, da Roma, tradotto, non senza indicibili patimenti, a Milano, alla presenza dell'imperatore, e di là, a causa dell'incrollabile fermezza dei suoi sentimenti, mandato in esilio a Berea, nella Tracia <sup>(49)</sup>. Osio, vescovo di Cordova, vecchio quasi centenario, fu relegato a Sirmio. Ilario, vescovo di Poitiers, il quale, appena chiuso il concilio di Milano, aveva organizzato in Gallia una protesta contro l'esilio dei vescovi e, in generale, contro l'ingerenza del potere politico in questioni di fede e di disciplina, fu relegato in Frigia da un nuovo sinodo, riunitosi a Béziers nel 356 <sup>(50)</sup>. Restava Atanasio. Il 9 febbraio di quello stesso anno, a mezzanotte, la sua chiesa, durante una vigilia, si riempì di soldati: volarono frecce, squillarono trombe, e, in quel trambusto, molti furono feriti ed uccisi, di modo che il patriarca fu costretto a riprendere, per la terza volta, la via dell'esilio <sup>(51)</sup>.

L'imperatore poteva ben vantarsi di aver conseguito una splendida vittoria: la tirannide ariana affermava la sua potenza in Oriente e in Occidente; la fede cattolica pareva caduta per sempre <sup>(52)</sup>. Ma, mentre l'eresia trionfava al di fuori, cominciavano, internamente, a manifestarsi i segni di una crisi insanabile, foriera di prossima dissoluzione.

Finora i nemici di Atanasio e del simbolo niceno avevano formato un solo partito concorde e compatto. D'ora innanzi, invece, il partito si rompe in due: quello degli ariani rigidi, e l'altro dei semiariani. Si tratta di sapere se il Figlio è o non è simile al Padre: qui sta la ragione del dissidio. Gli ariani rigidi, detti *anomei* da ἀνόμοιος, sostengono che il Figlio è ineguale al Padre nell'essenza, e creato dal nulla. I semiariani, al contrario, pur negando la consustanzialità del Figlio col Padre, secondo il dogma cattolico (*Homoeousia*), ne riconoscono tuttavia la somiglianza nel-

<sup>(49)</sup> Ammian. Marcell., *Rer. gest.*, XV, 7, 6; Athan., *Hist. Ar.*, 35-40. Cfr. Theod., *Hist. eccl.*, II, 13; Sozom., *Hist. eccl.*, IV, 11.

<sup>(50)</sup> Athan., *Hist. Arian.*, 42, 45, 72 sg., 80 sg.; *De fuga*, 24; *Apol. ad Const.*, 26.

<sup>(51)</sup> Athan., *Ap. de fuga*, 24.

<sup>(52)</sup> Athan., *Hist. Arian.*, 30, 67 sg., 74; Lucif. Calar., *De non conveniendo cum haereticis; Moriendum esse pro Filio Dei*; Hilar., *Ad Constant.*; *Contra Constant.*

l'essenza (*Homoiousia*) <sup>(53)</sup>. I primi sono capeggiati da Aezio, famoso retore d'Antiochia, e da Eunomio, valente sofista. Corifei dei semiariani sono Basilio di Ancira, Eustazio di Sebaste, ed Eleusio di Cizico. Una lotta furiosa si accende tra i due partiti, ciascuno dei quali tenta di guadagnare a sè l'imperatore. E questi, povero zimbello di volponi matricolati, non raccapezzandosi più nel labirinto delle polemiche teologiche, dà ragione ora all'uno ed ora all'altro. Nel 357, gli anomei si riuniscono a Sirmio, in concilio, ed espongono la loro dottrina in una formula importante (la seconda di Sirmio), che fanno perfino sottoscrivere da Osio di Cordova, abusando evidentemente della sua vecchiaia: non esiste che un solo Dio; il Padre è superiore al Figlio; le parole *essenza, sostanza, consostanziale*, devono essere scartate, come estranee alla Scrittura.

Ma, in risposta al secondo sinodo di Sirmio, i semiariani, nel 358, si riuniscono in Ancira, e condannano con vari anatemi la dottrina degli anomei. La stessa sentenza di condanna, più tardi, verso la fine del 358, è anche pronunziata da un nuovo sinodo, tenutosi a Sirmio, i cui membri redassero un'altra formula (la terza di Sirmio), che il papa Liberio — così almeno pare — fu costretto a sottoscrivere <sup>(54)</sup>.

In tanta discordia di partiti che dividevano l'Oriente e l'Occidente, era necessario, per la pace dell'Impero, ricondurre gli animi alla calma ed alla concordia. Col favore di Costanzo, furono convocati due grandi sinodi: l'uno, per gli occidentali, a Rimini; l'altro, per gli orientali, a Seleucia. E, allo scopo di agevolare l'accordo tra anomei e semiariani, fu presentata ad ambedue i sinodi una nuova formula (la quarta di Sirmio), redatta, il 22 maggio del 359, da Marco di Aretusa, per incarico dei vescovi dell'uno e dell'altro partito. Tale formula riconosceva il Figlio *simile in tutto* al Padre, e sopprimeva il vocabolo *sostanza* (*οὐσία*) <sup>(55)</sup>.

Scoppiarono tumulti, violenze, divisioni, a Rimini e a Seleucia. L'imperatore si lusingava di aver ristabilito la pace della Chiesa.

<sup>(53)</sup> Sulp. Sev., *Chron.*, II, 40. Vedi Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, vol. II, pag. 156 sgg.; *Realencyklopädie f. protestant. Theol. u. Kirche*, vol. II, pag. 31 sgg.; Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, Paris, 1907, vol. I, 2, pag. 886 sgg.

<sup>(54)</sup> Cfr. Hergenröther, *Storia universale della Chiesa*, (trad. ital. del P. Enrico Rosa), Firenze, 1907, vol. II, pag. 68 sg.

<sup>(55)</sup> Vedi, tradotta, questa formula in Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, vol. II, pag. 169.

Ma « non vi aveva gittato che confusione e scompiglio. Una moltitudine di formole si erano proposte...: nessuna aveva bastevole autorità; niuno sapeva certo quale dovesse tenere, e molti concordi nelle credenze, non intendendosi fra loro, stavano divisi e si guardavano come avversari. I Semiariani non erano contati dai Cattolici fra i loro, e nondimeno osteggiati dagli Anomei. Avevano ottenuto il trionfo delle loro formole di fede, spalleggiati dagli ordini imperiali; e con tutto ciò erano segno al disprezzo, e i loro capisetta caduti, la maggior parte, dalla grazia della Corte. Da ogni parte si mostrava l'arbitrio della potestà secolare; la istituzione medesima dei sinodi cadeva in discredito a cagione della facilità perniciosa non meno che dispendiosa, onde l'imperatore intimava sempre nuovi sinodi: sicchè la stessa posta dello Stato ne pativa <sup>(56)</sup>. I persecutori della Chiesa non erano più nemici esterni, ma i suoi seguaci, i suoi figli. L'apparenza ufficiale contrastava in tutto alla *realtà*; « il mondo, dice S. Girolamo, si maravigliò di vedersi ariano » <sup>(57)</sup>. Gli Arian non avanzavano di numero i Cattolici. I Romani e gli Alessandrini si mantennero sempre risolutamente nella fede nicena: a Rimini e a Seleucia i vescovi non furono forzati che ad un esteriore consenso: molti lo ritrattarono indi a poco. Un concilio di Parigi del 360-361 fulmina di scomunica i vescovi ariani. Il popolo poi sovente sentiva coi cattolici, con tutto che gli si predicasse arianamente; sicchè, dice S. Ilario, le orecchie del popolo erano più sante che i cuori dei suoi sacerdoti <sup>(58)</sup>. L'Occidente in proporzione ebbe assai pochi avversari della fede nicena, e non meno dell'Oriente valorosi difensori di essa. Quindi tanto più odioso era il frammischiarsi di una corte volubile e frivola; onde la necessità e disperazione indussero non pure l'ardente Lucifero di Cagliari <sup>(59)</sup>, ma anche S. Ilario a levarsi contro Costanzo con le frasi più roventi e bollarlo coi titoli di tiranno vituperoso, di seduttore, di carnefice, e raggiugliarlo con gl'imperatori pagani e con le stesse belve » <sup>(60)</sup>.

<sup>(56)</sup> Ammian. Marcell., *Rer. gest.*, XXI, 6; Hilar., *Fragm. III, ex opere hist.* II, 25.

<sup>(57)</sup> Hier., *C. Luciferianos*, 19 (ed. Vallarsi II, [Ven. 1767], 191).

<sup>(58)</sup> Hilar., *C. Auxent.*, 6. Sul concilio di Parigi cfr. Mansi, *Conc. Coll.*, III, 358.

<sup>(59)</sup> Lucifer Calar., *De regibus apostaticis* (358); *Moriendum esse pro Filio Dei* (361); *Ad Constantium libri II* (360); *De non parcendo delinquentibus in Deum*.

<sup>(60)</sup> Hilar., *Ad Constantium, Adversus Constantium*. -- Hergenröther, *Storia universale della Chiesa* (trad. ital. del P. Enrico Rosa), vol. II, pag. 72 sg.

Questa triste condizione di cose mostra chiaramente quanto chimerico fosse il vantato trionfo dei nemici della Chiesa cattolica. Bastò infatti che venisse meno il sostegno dell'autorità e della forza imperiale, perchè l'arianesimo precipitasse a rovina. La morte di Costanzo, avvenuta il 3 novembre del 361, segna appunto una fase nuova nella storia dell'eresia ariana. Gli imperatori, che gli succedettero, a cominciare da Giuliano, il quale richiamò i vescovi dall'esilio e concesse a tutti i partiti uguale tolleranza, favorirono, chi in un modo e chi in un altro, il simbolo della fede nicena. Si tennero numerosi concili in Oriente e in Occidente; e quasi sempre i vescovi poterono con libera parola confermare le decisioni del simbolo di Nicea. Non mancarono, a dir vero, qua e là, specialmente in Oriente, tumulti deplorevoli, intrighi, violenze — basti ricordare le dolorose vicende degli ultimi anni di Atanasio, costretto per altre due volte ancora, il 23 ottobre 362 e il 5 maggio 365, ad abbandonare Alessandria —; ma furono episodi insignificanti di una grande lotta che ormai stava per finire con una strepitosa vittoria della fede cattolica. Le file degli ariani si andavano sempre più diradando; le loro forze si spezzavano, si sgretolavano sotto i colpi vigorosi della confutazione di strenui difensori del simbolo niceno: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Cirillo di Gerusalemme, Epifanio di Salamina, in Oriente; Ilario di Poitiers, Ambrogio, Agostino, Girolamo, in Occidente.

Ilario nacque, secondo Girolamo, a Pictavi (Poitiers), una città della seconda Aquitania, fra il 310 e il 320, da nobile famiglia pagana <sup>(61)</sup>. Nulla sappiamo della sua giovinezza. La Gallia, già fiorente di civiltà nel I° secolo dell'era cristiana — Plinio il Vecchio la chiama « un'Italia, piuttosto che una provincia » <sup>(62)</sup> —, era piena di scuole nel IV° <sup>(63)</sup>. Ilario le frequentò, e attese con fervido amore allo studio del latino e del greco. Quintiliano, se dobbiam credere a Girolamo, fu il suo autore prediletto <sup>(64)</sup>. Ma le concezioni della filosofia pagana non davano una risposta soddisfacente alla terribile domanda che da qualche tempo tormentava la coscienza del giovane Ilario: quale fosse lo scopo della

<sup>(61)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 100; *Comment. in Ep. ad Galatas*, lib. II, *Praefat.*

<sup>(62)</sup> Plin., *Nat. Hist.*, III, 4.

<sup>(63)</sup> Vedi Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, pag. 1 sgg.; Feder, *Stimmen aus Maria-Laach*, 81 (1911), pag. 36 sgg.

<sup>(64)</sup> Hieron., *Epist. LXX, ad Magnum*, 5.



vita. Dopo lunghe ed affannose ricerche, egli si volse finalmente alla Sacra Scrittura, e lì, come in un porto sicuro, trovò pace e salvezza l'anima sua. Ilario stesso, al principio della sua grande opera sulla Trinità, ci descrive la via, per la quale giunse alla conoscenza del vero, e le ragioni che lo indussero ad abbracciare il Cristianesimo. « Considerando — egli dice — il dovere religioso e proprio della vita umana, come ci vien rivelato dalla voce della natura e dalla meditazione dei sapienti, affinchè noi possiamo elevarci all'intelligenza di quel dono divino, notai che molte ragioni, secondo l'opinione comune, rendevano utile e desiderabile la vita, ma che, più d'ogni altra cosa, la mostrano anch'oggi, come la mostrarono sempre in passato, pregevole agli occhi degli uomini il riposo e l'abbondanza: l'uno di questi due beni, senza l'altro, è causa di patimenti, più che di vantaggi. Infatti il riposo nella miseria può paragonarsi ad una vita condotta in esilio; e un'opulenza turbata da mille ansie e timori porta seco tanto maggior numero di guai, quanto più estraneo è il riposo ai beni, che permetterebbero di goderne. Del resto, quantunque il riposo e l'abbondanza contengano in sè tutte le dolcezze della vita, nondimeno parmi che l'uno e l'altra non differiscano molto dai piaceri propri della vita degli animali. Questi, errando per i boschi e per le floride praterie, trovano, senza fatica, il modo di satollarsi. Se dunque il riposo e l'abbondanza sono da considerare come il bene supremo della vita umana, dovremo necessariamente riconoscere che un tal bene noi l'abbiamo in comune con gli animali sprovvisti di ragione, i quali devono alla natura il duplice vantaggio di abbondare d'ogni sorta di beni, senza la cura di procacciarseli » <sup>(65)</sup>.

Questo getto e volgare materialismo, secondo il quale la suprema felicità dell'uomo sarebbe riposta nei più grossolani piaceri dei sensi, ripugnava all'anima d'Ilario:

« La maggior parte degli uomini — ragionava il nobile pensatore — non per altra ragione respingono lontano da sè e biasimano negli altri codesto sciocco e bestiale tenor di vita, se non perchè, obbedendo all'ispirazione della natura, stimano cosa indegna di un uomo il credersi nato per la pancia e per l'ozio. Essi son persuasi che, se non fossero stati messi al mondo per compiere belle azioni e per dedicarsi ad utili lavori, e se questa vita non fosse stata concessa a loro per fare qualche progresso verso l'eternità, non bisognerebbe considerarla come un dono di

<sup>(65)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 1.

Dio, poichè, straziata da tante angosce, affaticata da tante molestie, non farebbe che consumare sè stessa, dall'ignoranza della fanciullezza fino all'imbecillaggine della decrepitezza. Gli uomini infine si son dedicati ad esercitare le virtù della pazienza, della moderazione, della mansuetudine, perchè pensavano che il Dio immortale non aveva potuto dare la vita unicamente per poi costringere i viventi a morire, e che non era degno di un tal benefattore l'aver congiunto negli uomini la gioia della vita con l'intollerabile timore della morte.

Sì, certo, io trovavo giusta e sensata l'opinione di coloro, i quali dicevano che bisogna conservar pura da ogni colpa la propria coscienza, e provvedere alle difficoltà della vita, evitarle cautamente, o sopportarle con pazienza. Tuttavia questi uomini non mi sembravano molto adatti a dar consigli sull'arte del viver felici. I loro precetti erano conformi al senso comune dell'umanità. Non comprenderli significava abbassarsi allo stesso grado delle bestie; non osservarli, dopo averli compresi, significava scendere al disotto di quel grado. L'anima mia invece aveva fretta non solo di fare ciò che non si può omettere senza colpa e senza dolore, ma anche di conoscere Dio, dal quale aveva ricevuto il bene della vita, per dedicarsi interamente a Lui, e, servendolo, nobilitarsi; per riporre in Lui tutte le sue speranze, e per trovare nella sua bontà, contro le tempeste della vita, un porto amico e sicuro. L'anima mia dunque si accendeva di un ardentissimo desiderio di comprendere Dio, o almeno di conoscerlo » <sup>(66)</sup>. Ma quante opinioni diverse e contraddittorie si presentavano alla mente d'Ilario! « Molti introducevano numerose famiglie d'incerte divinità, e, credendo che le nature divine fossero di sesso maschile e di sesso femminile, immaginavano nascite e successioni di Dei. Altri distinguevano gli Dei in maggiori e minori, ineguali fra loro per potenza. Altri negavano assolutamente l'esistenza di qualunque divinità, e adoravano soltanto la natura, che si rivela nei movimenti e negli accozzamenti fortuiti degli atomi. I più ammettevano, è vero, l'esistenza della divinità, ma dichiaravano che tale divinità non si curava affatto delle cose degli uomini. Altri ancora, sotto queste forme corporee e visibili delle creature, adoravano gli elementi della terra e del cielo. Infine molti tributavano onori divini a simulacri d'uomini, d'animali domestici, di uccelli, di fiere, di serpenti; e imprigionavano il Dio e l'artefice dell'universo nell'ambito angusto d'idoli di

<sup>(66)</sup> Hilar., *De trin.*, I, 2-3.

metallo, di pietra e di legno. Non meritavano davvero il titolo di dottori della verità coloro che, seguendo ridicole, vergognose, sacrileghe opinioni, non differivano tra loro se non per vani particolari. Fra tanta varietà di sistemi, la mia anima inquieta si sforzava di giungere alla conoscenza di Dio per l'unica via che potesse condurvela. Io pensavo che non era cosa degna di Dio la sua indifferenza verso il mondo da Lui creato, e che in una natura divina non vi poteva essere nè distinzione di sesso nè successione di morti e di nascite. L'anima mia dunque riteneva per certo che l'Essere eterno e divino è necessariamente semplice ed unico; ch'Egli non ha principio fuori di sè, e che, al di fuori di Lui, non c'è nulla di più eccellente di Lui stesso; che l'onnipotenza e l'eternità sono gli attributi di un solo, poichè nell'onnipotenza non c'è nè il più nè il meno, come nell'eternità non c'è nè il prima nè il dopo; e che in Dio non dobbiamo adorare se non l'onnipotenza e l'eternità » <sup>(67)</sup>.

A questo punto era pervenuta l'evoluzione intellettuale d'Illario, quando i suoi occhi si posarono sui libri della Sacra Scrittura. Quei libri allora diedero a lui, come l'avevano già data una volta all'apologista e martire Giustino <sup>(68)</sup>, la risposta che, nell'anima agitata, doveva dissipare ogni dubbio, placare ogni tormento. « Questi e molti altri consimili pensieri io volgevo nella mia mente, quando mi accadde di conoscere quei libri che, secondo la tradizione della religione ebraica, sono l'opera di Mosè e dei profeti. Quivi lessi la testimonianza fatta da Dio intorno a sè stesso: *Io sono Colui che sono*, e ancora: *Tu dirai ai figliuoli d'Israele: Colui che è, mi ha spedito a voi*. Ammirai profondamente questa perfetta definizione che esprimeva l'incomprensibile nozione di Dio con le parole meglio appropriate all'intelligenza umana. Infatti non può concepirsi nulla di più essenziale a Dio che l'essere; poichè Colui, che è per essenza, non avrà mai fine, come non ebbe mai principio. Colui che possiede eternamente una beatitudine incorruttibile, non ha potuto e non potrà mai non essere: Dio non va soggetto nè a principio nè a fine. E, poichè l'eternità non può mai venirgli meno, Dio fa vedere come la parola *È* sia l'unica, la quale attesti degnamente la sua inalterabile eternità » <sup>(69)</sup>. Così a poco a poco il pensiero d'Illario si apriva alla contemplazione del vero Dio, nei suoi principali

<sup>(67)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 4.

<sup>(68)</sup> Justin., *Dialog. cum Tryphone Judaeo*, 7.

<sup>(69)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 5.

attributi, che sono l'eternità, l'immensità, la bellezza. « Senza dubbio — egli dice — l'anima mia godeva intensamente di adorare nel suo Creatore l'eternità e l'immensità; ma da un desiderio ancora più ardente era mossa a conoscere la bellezza di questo Dio eterno ed immenso: ella concepiva la bellezza come l'ornamento di quella infinita immensità. L'anima mia, fino allora prigioniera della sua ignoranza e della sua debolezza, scoprì finalmente il carattere di questa bellezza suprema nel testo delle Scritture profetiche: *La grandezza delle opere divine e la bellezza delle creature ci rendono visibile il Creatore*. L'autore di sì grandi cose è grandissimo; l'autore di tante cose belle è bellissimo. E se l'opera è di tanto superiore alla nostra intelligenza, di quanto non lo sarà l'eccellenza dell'artefice divino! Sì, il cielo è bello; belli sono l'aria, la terra e il mare; tutto l'universo è bello; e per questa bellezza, di cui esso è adorno, meritò dai Greci il nome di *κόσμος*, e dai Latini quello di *mundus*... Bisogna dunque riconoscere che Dio è bello di una bellezza che noi sentiamo, senza riuscire a comprenderla.

Così l'anima mia, tutta dedita a queste ricerche, trovava requie nel pensiero di non poter meglio glorificare il suo Creatore che riconoscendolo tanto grande da superare la capacità della nostra intelligenza e da poter essere soltanto compreso per mezzo della fede » <sup>(70)</sup>.

Ilario aveva trovato Dio; ma la sua anima non era ancora interamente tranquilla. « Io avevo il desiderio naturale che una vita pia alimentasse dentro di me la speranza di un'incorruttibile beatitudine: di quella beatitudine che la santità della fede e l'integrità dei costumi ci assicurano, come la mercede d'un soldato vittorioso. Poichè è chiaro che nessun frutto deriverebbe dalla retta nozione di Dio, se la morte dovesse estinguere in noi ogni sentimento. Del resto, la ragione stessa mi persuadeva a credere che Dio non mi aveva chiamato ad una vita capace di riflessione e di saggezza, senza lasciarmi altra prospettiva che quella di una vecchiaia inevitabile e di una morte eterna... La natura umana è stata creata, appunto perchè ciò che non esisteva ancora, avesse cominciato ad esistere, non già perchè ciò che aveva cominciato ad esistere, non esistesse più » <sup>(71)</sup>. A liberare l'anima d'Ilario da sì penose angosce, era necessario il bagliore di una nuova luce, la verità di una nuova rivelazione: e questa

<sup>(70)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 6-8.

<sup>(71)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 9.



fu data dall'Evangelo di san Giovanni. « L'anima mia — racconta Ilario — era travagliata dal pensiero della morte, nato dalla considerazione della fine a cui doveva soggiacere il corpo. Ferma nella pia certezza intorno all'esistenza di Dio, ma oppressa dal timore di dover perire insieme con la sua abitazione, scoprì nei testi della legge e dei profeti quelle verità fondamentali dell'insegnamento evangelico: *In principio era il Verbo, e il Verbo era con Dio... E il Verbo si fece carne, e abitò fra noi...* L'anima allora varcò i suoi confini naturali, ed ebbe di Dio una conoscenza molto più precisa di quella che aveva osato sperare. Imparò che il suo Creatore è Dio da Dio; che il Verbo è Dio, ed è con Dio fin dal principio; vide che la luce, pur rimanendo nel mondo, non fu dal mondo ricevuta...; riconobbe che il Verbo si fece carne, ed abitò fra noi; che la sua gloria fu vista, gloria del Figlio unico del Padre, gloria piena di grazia e di verità » <sup>(72)</sup>. La verità pertanto balenò in tutta la pienezza della sua luce agli occhi d'Ilario inebriato dalle gioie della fede. Quasi nello stesso tempo egli conobbe il Dio creatore di tutte le cose, e credette in Dio padre di Gesù Cristo. « L'anima mia — egli esclama — abbracciò con allegrezza la dottrina di questo divino mistero, elevandosi in tal modo fino a Dio dalla carne, che la fede chiamava ad una nuova nascita, ad una celeste rigenerazione... » <sup>(73)</sup>.

Ilario era cristiano. La via della « celeste rigenerazione » gli stava aperta dinanzi, e lo invitava a percorrerla. Ilario si fece inscrivere nella lista dei catecumeni. Più tardi, ricevette il sacramento del battesimo. Negli ultimi anni della sua vita, dal luogo dov'era stato relegato, a causa della fermezza incrollabile da lui mostrata nella difesa del simbolo cattolico contro le minacce dell'arianesimo, richiamando alla memoria gl'insegnamenti che aveva ricevuti insieme col battesimo, esclamava: « O Dio onnipotente, perdona l'impazienza del dolore che mi spinge a parlare; sopporta che io, terra e cenere, legato dalla religione del tuo amore, pronunzi liberamente queste parole... Io imparai che con te c'è un Dio, il quale non è diverso da te in natura, ma è uno con te nel mistero della tua sostanza... Ciò mi fu insegnato dalle parole degli Evangelisti e degli Apostoli; gli oracoli dell'unico tuo Figlio, conservati nei loro libri, attestano che tuo Figlio, Dio generato da te, che sei Dio non generato, nacque uomo da una Vergine, per la mia salvezza... Tale è la fede, che io custodisco

<sup>(72)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 10.

<sup>(73)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 11-12

così salda ed intatta nell'anima mia, che non potrei nè vorrei credere altrimenti... Il mio male è inguaribile. Perdonami, o Dio onnipotente; io non posso modificare la mia credenza, voglio morire con questa fede. Troppo tardi arrivarono per me gli empì dottori, nati in questo secolo. La mia fede, nella quale tu stesso m'istruisti, conobbe troppo tardi siffatti maestri. Prima che io avessi sentito parlar di loro, avevo creduto in te, ero stato rigenerato da te; e da quel giorno son tuo per sempre » <sup>(74)</sup>.

Ilario aveva moglie ed una figliuola di nome Abra. Se dobbiam credere a Venanzio Fortunato <sup>(75)</sup>, il marito ed il padre, pieno dello spirito del Signore, impartì a quelle due donne una così perfetta educazione cristiana, che, sebbene fosse ancor laico, già possedeva, per volontà di Dio, la grazia dell'episcopato. Si assoggettava a regole severe di disciplina, si teneva accuratamente lontano da ogni relazione d'amicizia con i giudei e con gli eretici, e mediante l'esercizio quotidiano di tutte le virtù più care a Dio preparava in sè il futuro vescovo irreprensibile. Cristiano a un tempo ed apostolo, spendeva la maggior parte della sua attività in opere di propaganda: istruiva gli uni — dice Venanzio — nel dogma della Trinità, incoraggiava gli altri con le promesse del regno dei cieli; e la sua fede raccoglieva frutti copiosi <sup>(76)</sup>.

Verso il 350, morto il vescovo di Poitiers — si crede che fosse Massenzio, fratello di san Massimino di Treviri —, Ilario fu chiamato a succedergli dalla voce unanime del popolo e del clero <sup>(77)</sup>. Nè lo stato coniugale gl'impediva di entrare nella via

<sup>(74)</sup> Hilar., *De trinit.*, VI, 19-21. Sul battesimo d'Ilario, vedi *De synodis*, 91 (Migne, P. L., X, 545).

<sup>(75)</sup> Fortun., *Vita S. Hilarii*, 3. Giova qui ricordare che il poeta Venanzio Fortunato, vissuto nel VI secolo, scrisse, in prosa, verso il 570, una vita di S. Ilario. Comunemente questa vita è divisa in due libri; ma a torto, perchè si tratta di due diverse composizioni. Solo il primo libro contiene la narrazione della vita (*Vita S. Hilarii*); il secondo invece (*liber de virtutibus*) descrive i miracoli che avvenivano presso la tomba del santo. Il *liber de virtutibus*, secondo ogni probabilità, fu composto prima della *Vita*. Il testo dei due opuscoli puoi vedere in Migne, *Patr. lat.*, IX, 183-200; LXXXVIII, 437-454, e nell'edizione critica curata dal Krusch (*Monumenta Germ. hist.*, *Auct. antiquiss.*, 4, 2, 1885, 1-11).

<sup>(76)</sup> Fortun., *Vita S. Hilarii*, 3.

<sup>(77)</sup> La data dell'elezione d'Ilario a vescovo di Poitiers non può stabilirsi che per via di congetture. Ilario fu mandato in esilio nel 356; di più, egli stesso dice che era già vescovo da qualche tempo, *aliquantisper* (Hilar., *De synod.*, 91), quando fu costretto ad abbandonare la patria. Ora, ammettendo, come fa il Tillemont (*Mémoires pour servir à l'hist. ecclésiast.* etc. t. VII, *Saint Hilaire*, art. IV), che tra l'ordinazione d'Ilario ed il suo esilio corrano quattro o cinque anni, si deve concludere che il nostro santo non potè esser fatto vescovo molto più tardi del 350.

del sacerdozio, a patto però ch'egli, col consenso della moglie, non ricusasse di assoggettarsi alla legge della continenza. La pia consorte non ostacolò il desiderio del marito; e i due, da quel giorno, si amarono come fratelli.

Da vescovo, Ilario non si mostrò meno attivo di quanto lo era stato, come laico, per la diffusione della fede cristiana. La predicazione era una delle principali sue cure, e il primo Evangelo forniva copiosa materia alle sue dotte omelie, le quali poi, raccolte ed ordinate, formarono il commentario sull'Evangelio di san Matteo, il più antico di tutti i lavori del vescovo di Poitiers. Intanto l'arianesimo, dopo aver lungamente desolato le chiese dell'Oriente, cominciava a portare anche in Occidente i mali della discordia e della persecuzione. Ilario ignorò dapprima l'esistenza di quelle lotte accanite: ci dice egli stesso che, battezzato, e già vescovo da qualche tempo, non sentì parlare del simbolo di Nicea, se non proprio la vigilia della sua partenza per l'esilio <sup>(78)</sup>. Ma, quando apprese che l'eresia ariana attaccava il dogma fondamentale del Cristianesimo, non esitò un momento ad entrare nella lotta ed a spendere per la Chiesa di Cristo la bella e gagliarda attività dell'intera sua vita.

Narrammo ampiamente di sopra come l'imperatore Costanzo, divenuto padrone di tutta l'eredità paterna, dopo la morte di Costantino il giovane e di Costante, abbia ottenuto che i concili di Arles (353-354) e di Milano (355), per le istigazioni e le violenze di un forte nucleo di vescovi ariani, tra cui si distinguevano Saturnino d'Arles, Ursacio di Singiduno, Valente di Mursa, sottoscrivessero la sentenza di condanna contro Atanasio, l'indomito difensore del dogma niceno della consustanzialità (ὁμοουσιος). Lucifero di Cagliari, Eusebio di Vercelli, Dionigi di Milano furono mandati in esilio. Ilario allora si levò in difesa d'Atanasio e dell'ortodossia, protestò apertamente contro i complici della volontà imperiale, convocò un'assemblea di tutti i membri dell'episcopato gallico rimasti ortodossi, che separarono dalla loro comunione Ursacio, Valente e Saturnino, e inviò all'imperatore Costanzo un primo opuscolo, il quale può considerarsi come il manifesto dell'opposizione, per scongiurarlo di ridonare la pace alla Chiesa, di cessare dal proteggere gli ariani, e di restituire alle proprie sedi i vescovi esiliati. La sfida lanciata da Ilario fu

(78) Hilar., *De synod.*, 91 (Migne, P. L., X, 545): *Regeneratus pridem, et in episcopatu aliquantis per manens, fidem Nicaenam numquam nisi exsultans audivi.*

raccolta da Saturnino. Questi riunì, nel 356, un sinodo a Biterrae nella Gallia Narbonese (Béziers), e costrinse Ilario a comparirvi. Sotto la direzione di Saturnino, il sinodo prese un atteggiamento ostile contro il vescovo pictaviense: gl'impedì di difendere Atanasio ed il simbolo di Nicea, lo rese sospetto, presso l'imperatore, di segreta intelligenza con i nemici di lui, e ne ottenne una sentenza di condanna all'esilio <sup>(79)</sup>.

Ilario fu relegato nella diocesi politica dell'Asia. Sembra che abbia trascorso la maggior parte del suo esilio nella Frigia <sup>(80)</sup>.

Benchè espulso dal seggio episcopale della nativa Poitiers, Ilario non fu abbandonato dal clero della Gallia. « Io sono vescovo — scriveva un giorno a Costanzo — e, quantunque esiliato, vivo in comunione con tutti i vescovi e con tutte le chiese della Gallia... Io sono in esilio, non perchè colpevole, ma perchè vittima di una fazione. La coscienza non mi rimorde di nulla; sulla base di una falsa relazione degli atti sinodali <sup>(81)</sup>, alcuni uomini empì mi denunziarono a te, pio imperatore... Sicuro della testimonianza della mia coscienza, o Augusto, io ti dirò che tu fosti raggirato, e che in inganno fu anche tratto il tuo Cesare <sup>(82)</sup>. Si adducano dunque le prove atte a dimostrare che io commisi azioni indegne non solo della santità di un vescovo, ma anche dell'onestà d'un laico, e, invece di chiedere per me, come un favore, la libertà di esercitare i doveri inerenti al mio sacerdozio, accetterò senz'altro d'invecchiare, come un semplice laico, nel numero dei penitenti » <sup>(83)</sup>.

Ma l'orecchio di Costanzo fu sordo alle disperate invocazioni del vescovo, ed Ilario dovè restarsene in Frigia ad espiare l'ingiusta condanna. L'esule però seppe largamente trar vantaggio dalle dolorose circostanze, per il suo perfezionamento intellettuale. Si dedicò allo studio della letteratura cristiana greca, e, meditando lunghe ore sui libri dei più insigni Padri della Chiesa orientale, penetrò nei più reconditi segreti dell'arte dialettica e della speculazione teologica, sì da acquistare una forma di cultura, la quale, perchè rarissima in quel tempo, gli assicurava il privilegio

<sup>(79)</sup> Hilar., *Contra Constant.*, 2 (Migne, P. L., X, 579). Cfr. Hilar., *Ad Constant.*, 2, 2-3 (Migne, P. L., X, 564); *De synodis*, 2 (Migne, P. L., X, 481); *Contra Auxentium*, 7 (Migne, P. L., X, 613).

<sup>(80)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 100; *Chron. ad a.* 2372=355 d. Cr. (ed. Schoene, 2, pag. 195); Hilar., *De synod.*, 63.

<sup>(81)</sup> Cioè del sinodo convocato da Saturnino a Béziers.

<sup>(82)</sup> Cioè Giuliano.

<sup>(83)</sup> Hilar., *Ad Constant.*, 2, 2.



di un'assoluta superiorità sui dialettici dell'Occidente. Di tale superiorità reca tracce profonde la più importante delle opere ilariane, quella sul dogma trinitario, composta durante il soggiorno dell'autore in esilio. Quivi Ilario trovò anche l'ispirazione di scrivere saggi consigli alla diletta figliuola Abra, ed inni ardenti di sacro entusiasmo in lode del vero Dio.

Nel 359 — era il quarto anno dell'esilio d'Ilario — l'imperatore Costanzo, per mettere fine alle contese, convocò due sinodi, uno a Rimini e l'altro a Seleucia. Ursacio e Valente in Occidente, Acacio di Cesarea in Oriente, avevano l'ordine di dirigere le discussioni e di far prevalere le volontà imperiali. Mentre i vescovi affluivano numerosissimi a Rimini, circa centocinquanta, fra cui Acacio, Giorgio di Alessandria, Basilio di Ancira, Cirillo di Gerusalemme, Eleusio di Cizico, Macedonio di Costantinopoli, si raccoglievano a Seleucia. Anche Ilario di Poitiers vi giungeva in una delle vetture fornite dall'amministrazione imperiale. Fortunato racconta una conversione operata dal vescovo durante il suo viaggio. Una domenica, — egli dice — mentre Ilario entrava nella chiesa d'un borgo situato presso la via da lui percorsa, una giovanetta, di nome Florenzia, si aprì un varco tra la folla gridando che stava per arrivare il servo di Dio. Giunta al cospetto del vescovo, lo supplicò di fare su di lei il segno della croce. Il padre Florenzio e gli altri membri della famiglia imitarono l'esempio della pia giovanetta, e furono, insieme con lei, battezzati nel nome del Signore <sup>(84)</sup>.

Ilario arrivò finalmente a Seleucia, accolto con grande favore <sup>(85)</sup>, e partecipò alle prime sedute del concilio, dove non tardarono a delinearsi i partiti. La maggioranza era costituita di semiariani — centocinque, secondo Ilario <sup>(86)</sup> —; una ventina, capeggiati dall'astutissimo Acacio, rappresentavano la setta degli anomei; Ilario e, ad eccezione di Giorgio d'Alessandria, pochi vescovi egiziani, discepoli ed ammiratori d'Atanasio, rimanevano fermi nella volontà di non allontanarsi dalle decisioni del concilio di Nicea. Leonade, « questore del sacro palazzo » e fautore dell'anomeismo, rappresentava, come il prefetto Tauro a Rimini, l'imperatore.

Fin dalla prima seduta, Acacio propose di sopprimere la formula di Nicea e di sostituirla con la quarta di Sirmio, corretta

<sup>(84)</sup> Fortunat., *Vita S. Hilarii*, 7.

<sup>(85)</sup> Sulp. Sever., *Chron.*, 2, 42, 1.

<sup>(86)</sup> Hilar., *Contra Constant.* 12 sg. Cfr. Socrat., *Hist. eccles.*, II, 39, 90; Sozom., *Hist. eccles.*, IV, 22.

nel senso che vi era condannato così l'*anomoios* come l'*homo-ousios* e l'*homoiousios* <sup>(87)</sup>. Ma i semiariani non vollero che saperne; su proposta di Silvano di Tarso, decisero di non accogliere simboli nuovi e di attenersi a quello di Antiochia, detto della Consacrazione. Vedendo ciò, Leonade, per consiglio di Acacio, con amare parole si congedava dai vescovi; e gli acaciani ne seguivano l'esempio. La maggioranza tuttavia continuò le sue sedute, occupandosi di vertenze personali; alla fine, l'assemblea si sciolse, dopo aver designato i suoi dieci delegati all'imperatore. Quando questi giunsero a Costantinopoli, vi trovarono gli acaciani; poco dopo arrivarono i delegati del concilio di Rimini. Quelli di Seleucia allora si affrettarono ad unirsi con costoro e ad avvertirli delle trame ordite <sup>(88)</sup>. Ma invano; la causa dell'ortodossia era perduta: guidati da Ursacio e da Valente, i delegati di Rimini si fusero senz'altro con gli acaciani. Anche Ilario era venuto a Costantinopoli con la speranza di salvare la fede dalle insidie dell'anomeismo <sup>(89)</sup>. Quando però vide la vergognosa defezione dei delegati occidentali, non poté trattenersi dall'apostrofarli vivacemente: « Come! Giunti a Costantinopoli, dopo il concilio di Seleucia, voi fate subito causa comune con gli eretici da esso condannati! Non prendete un istante di dilazione, non chiedete tempo a deliberare, ad assumere informazioni! I delegati del sinodo orientale, che non comunicano con i vescovi di qui, vi mettono al corrente di tutto ciò ch'è avvenuto, vi dicono che l'eresia è stata condannata: non era questa l'ora di tenervi separati dalla comunione degli eretici, e di sottoporre a ponderato esame il contenuto di tutte le discussioni?... Uno schiavo, non dico uno schiavo buono, ma tollerabile, non sopporta che si arrechi ingiuria al suo padrone, e, potendo, lo vendica. Un soldato difende il proprio re, anche con pericolo della vita, anche facendogli scudo del suo corpo. I cani, adibiti alla custodia della casa, abbaiano al minimo rumore e si slanciano al primo sospetto. Voi sentite proclamare che il Cristo, il vero Figlio di Dio, non è Dio, e non vi ribellate, e ve ne state zitti! Che dico? Voi protestate contro coloro che reclamano, anzi

<sup>(87)</sup> Athan., *De syn.*, 8; Epiphan., *Haer.*, 73, 22 sgg. Vedi, sopra, pag. 85.

<sup>(88)</sup> Hilar., *Fragm.*, X, 1. Sul concilio di Rimini, vedi Sulp. Sever., *Chron.*, 2, 41, 45; Hieron., *Adv. Lucif.*, 17, 18; Hilar., *Fragm.*, VII-IX; Athan., *De synod.*, passim.

<sup>(89)</sup> Sulp. Sever., *Chron.*, 2, 45, 3: *aderat ibi* (cioè a Costantinopoli) *tum Hilarius, à Seleucia legatos secutus*.

unite la vostra voce alla voce di coloro che vogliono soffocare il reclamo » <sup>(90)</sup>.

Ilario era il capo della resistenza. Egli non si contentò di scrivere questa eloquente invettiva, ma inviò all'imperatore una supplica (il secondo libro dell'*Ad Constantium*), per ottenere un'udienza da lui. Costanzo non gli diede retta; anzi, per incitamento degli ariani, lo rimandò da Costantinopoli nella Gallia, come seminatore di discordia e perturbatore della pace dell'Oriente <sup>(91)</sup>.

Mentre Ilario era in viaggio, Martino, il celebre taumaturgo, futuro vescovo di Tours, il quale allora viveva ritirato nell'isola Gallinaria <sup>(92)</sup>, avutane notizia, partì subito per incontrarlo, e si recò a Roma, perchè là gli avevano detto che il santo vescovo si sarebbe fermato, prima di rimettersi in viaggio per la Gallia. Ma la sua speranza fu delusa: Ilario era già partito da Roma. Martino allora, che non sapeva rassegnarsi a non rivedere, dopo sì lunga lontananza, il diletteissimo suo maestro <sup>(93)</sup>, si diresse anch'egli verso la Gallia, e raggiunse Ilario a Poitiers, dove fu accolto dal vescovo con le più vive manifestazioni di gioia <sup>(94)</sup>. Correva l'anno 360 <sup>(95)</sup>. La Chiesa della Gallia — scrive Girola-

<sup>(90)</sup> Hilar., *Fragm.*, X, 2-4.

<sup>(91)</sup> Sulp. Sever., *Chron.*, 2, 45, 4: *Postremo (Hilarius) quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis redire ad Gallias iubetur absque exilii indulgentia.*

<sup>(92)</sup> Sulp. Sever., *Vita S. Martini*, 6. L'isola Gallinaria sembra corrispondere all'odierna Isola d'Albenga, situata dinanzi alla costa ligure, tra Savona e Porto Maurizio. L'identificazione è fondata sopra una testimonianza di Varrone (*De re rust.*, III, 9, 17). Il Forcellini (*Onomasticon*, s. v. *Gallinaria*) assicura che, al tempo suo, il nome antico ed il nuovo coesistevano nel linguaggio del luogo. Secondo il Reinkens, invece, si tratterebbe della Gorgona (*Hilarius von Poitiers*, Schaffhausen, 1864, pag. 225). Ma è più verosimile la prima opinione. In ogni modo, siamo nel tempo in cui gli uomini cominciano a ritirarsi a vita eremitica nelle isole del Mediterraneo, dove il pagano Rutilio Namaziano, al principio del v secolo, si lamenterà d'incontrarli (*Rutilius Namatian.*, I, 439 sgg.). Gli isolotti della costa italica e provenzale, dalla Capraia, che verso il 416 (Rutil., I, 440; la data approssimativa - MCLXIX ab u. c. - si desume da I, 135-136) era piena di monaci, fino a Lérins, dove Sant'Onorato si stabilì verso l'anno 400, furono i primi eremitaggi di quella regione. Anche nell'isola della Gorgona, situata a N.-E. della Corsica, c'erano molti eremiti (Rutil., I, 515-526). Per la Capraia, cfr. Augustin., *Ep.* XLVIII, 4; per la Gorgona, Orosio, VII, 36.

<sup>(93)</sup> Sulpicio Severo narra che Martino, abbandonata la milizia, si recò da Ilario, vescovo di Poitiers, già famoso per la sua fede, e visse lungamente con lui (*Vita S. Martini*, 5).

<sup>(94)</sup> Sulp. Sever., *Vita S. Martini*, 6 sg.; cfr. Fortunat., *Vita S. Hilarii*, 9 sg.

<sup>(95)</sup> A torto S. Girolamo pone nel 358 il ritorno d'Ilario nella Gallia (*Hieron., Chron. ad a.* 2375 = 358 d. C.; 2, pag. 195 Sch.).

mo — fece un'accoglienza trionfale all'eroe che tornava dalla lunga lotta sostenuta contro i nemici della fede <sup>(96)</sup>; ma Ilario, al ricordo ed allo spettacolo dei mali che devastavano la Chiesa, credeva ancora di sentire le amarezze dell'esilio <sup>(97)</sup>. Tuttavia, nè questi dolori, nè le sventure domestiche — poco dopo il suo ritorno dall'Asia gli moriva la figliuola Abra, e forse anche la moglie <sup>(98)</sup> — ebbero la potenza di rallentare l'impeto con cui egli s'era proposto di svelle fin dalle radici, in tutta la Gallia, la mala pianta dell'arianesimo. Non pochi membri dell'episcopato gallico erano caduti, quasi inconsciamente, nelle reti dell'eresia ariana. Bisognava dunque purificare il buon grano dalla zizzania seminatavi dal diavolo. Furono riuniti vari sinodi provinciali: i rappresentanti ufficiali dell'arianesimo, Saturnino d'Arles e Paterno di Périgueux, furono deposti; agli altri vescovi, vittime inconsapevoli delle astuzie degli ariani, con un atto d'indulgenza, saggio del resto, ma che doveva suscitare il biasimo dei rigoristi, fra cui primeggiava Lucifero di Cagliari, non si domandò se non una solenne sconfessione della loro condotta precedente. Nel 361, il concilio di Parigi, del quale noi possediamo la lettera nei frammenti d'Ilario <sup>(99)</sup>, anatematizzò i capi del movimento ariano, Aussenzio, Ursacio, Valente, Saturnino, e rese omaggio ad Ilario, « fedele predicatore del nome di Gesù Cristo » (*fidelis dominici nominis praedicator*) <sup>(100)</sup>. La dottrina nicena trionfava da per tutto in Gallia. Ma la lotta non era ancora finita: l'Italia, su cui la furia della persecuzione ariana erasi abbattuta non meno violentemente che altrove, aveva urgente bisogno dell'opera restauratrice del vescovo pictaviense. Il momento era propizio. A Costanzo, morto a Mopsuestia, in Cilicia, il 13 novembre del 361, era succeduto Giuliano, il quale, appena salito sul trono, annunciò che tutti i vescovi, esiliati dal suo predecessore, potevano liberamente riprendere la via del ritorno in patria. Ortodossi, semiariani, anomei, uomini d'ogni fede e d'ogni partito, ugualmente tollerati dal nuovo governo, si affrettarono a rientrare ciascuno nella propria sede. Così Lucifero ritornava nella sua diocesi di Cagliari; il diacono Ilario, quello stesso che Liberio, nel 355, aveva mandato con Lucifero al concilio di Milano, ritornava a Roma; ed Eusebio, che, per capricci tirannici, era stato costretto

<sup>(96)</sup> Hieron., *Advers. Luciferianos*, 19. Cfr. Fortunat., *Vita S. Hilarii*, 11.

<sup>(97)</sup> Fortunat., *Vita S. Hilarii*, 8.

<sup>(98)</sup> Fortunat., *Vita S. Hilarii*, 13.

<sup>(99)</sup> Hilar., *Fragm.* XI, 1 sgg.

<sup>(100)</sup> Hilar., *Fragm.* XI, 4. Cfr. Sulp. Sever., *Chron.*, 2, 45, 6



ad emigrare dalla Palestina in Cappadocia, e dalla Cappadocia in Egitto, rioccupava il seggio episcopale di Vercelli. La lotta ricominciava. Due partiti si delineavano chiaramente: uno di destra, l'altro di sinistra. Il primo, intransigente, rappresentato da Lucifero, e sostenuto dal diacono Ilario, a Roma, e da Gregorio di Eliberis, nella Spagna, rifiutava ogni rapporto con i caduti di Rimini e con quelli che accoglievano il loro pentimento; il secondo, rappresentato da Saturnino di Arles e da Paterno di Périgueux, in Gallia, e da Aussenzio, a Milano, lottava in favore dell'arianesimo. Dicemmo come Ilario di Poitiers fosse riuscito a far deporre Saturnino e Paterno. Restava Aussenzio. Contro di lui si volse Ilario, incoraggiato dall'aiuto di Eusebio di Vercelli. Bisognava sbalzare dal suo seggio l'intruso cappadoce: ma la resistenza fu tenacissima, perchè Aussenzio, che ormai non aveva nessun competitore cattolico, essendo morto in esilio l'antico vescovo Dionigi, con astute arti aveva ottenuto che i Milanesi si fossero rassegnati a tollerarlo. Era l'autunno del 364, quando giunse a Milano l'imperatore Valentiniano I, secondo successore di Giuliano. L'imperatore non amava — e tutti lo sapevano — le discordie pubbliche. Per combattere Aussenzio, non rimaneva dunque altro mezzo che quello di provocare una sollevazione del popolo contro il vescovo. E difatti a questo scopo rivolsero ogni loro attività i due vescovi cattolici Ilario ed Eusebio. Appena scoppiata la sommossa, l'imperatore si affrettò a reprimerla con un editto. Ma Ilario si diede a protestare, trattando Aussenzio da bestemmiatore e da nemico di Cristo, a tal segno che Valentiniano incaricò il questore e il maestro degli uffici, assistiti da una dozzina di vescovi, di condurre un'inchiesta su tale argomento <sup>(101)</sup>. Aussenzio, per liberarsi del vescovo di Poitiers, cominciò, ma invano, col ricordare la sentenza di deposizione già pronunciata contro Ilario da Saturnino di Arles; poi, invitato ad esporre la sua credenza, e spaventato dal pensiero delle tristi conseguenze che potevano derivare da un'esplicita professione di fede ariana, non esitò a riconoscere che Cristo era veramente Dio, della identica divinità e sostanza di Dio Padre <sup>(102)</sup>. Simile professione di fede ortodossa, uscita dalla bocca di un notissimo ariano, non potè non destare in tutti un senso di profonda meraviglia. Si volle che la mettesse per iscritto. Ed Aussenzio obbedì. Ma, nella compilazione del sim-

<sup>(101)</sup> Hilar., *Liber contra Auxentium*, 7.

<sup>(102)</sup> Hilar., *Lib. contra Auxent.*, 7: *Christum Deum verum et unius cum Deo Patre divinitatis et substantiae est professus.*

bolo di fede, pose tutta la sua cura nel disporre le parole in modo che potessero prestarsi tanto a un significato ariano, quanto ad uno cattolico <sup>(103)</sup>. Ilario subodorò l'insidia, e protestò con energia. Ma l'imperatore, incapace di penetrare col pensiero nelle recondite pieghe di sottili disquisizioni teologiche, si mostrò soddisfatto della dichiarazione di Aussenzio. Intanto Ilario continuava nelle sue vivaci proteste; e, poichè pareva che le audacie della sua parola minacciassero di turbare la pace dell'Impero, ricevette l'ordine di lasciare Milano, come molti anni prima aveva ricevuto l'ordine di allontanarsi da Costantinopoli <sup>(104)</sup>. Ilario però non era uomo da rassegnarsi facilmente alla sconfitta ed al silenzio. L'intrepido vescovo, che aveva osato lanciare nientemeno contro la porpora di Costanzo i dardi infocati della più amara invettiva, poteva ora trattenersi dallo smascherare le perfidie d'Aussenzio, benchè protette dall'autorità dell'imperatore? Uscì, è vero, da Milano, ma non senza aver prima avvertito solennemente, con il suo *Liber contra Auxentium*, i Milanesi che il loro vescovo era un eretico camuffato, e che « dovevano sfuggirlo come l'angelo di Satana, come un nemico di Cristo, come un maledetto devastatore di anime, come un rinnegatore della fede, da lui confessata con la menzogna ed oltraggiata con la bestemmia » <sup>(105)</sup>.

Ritornato nella sua diocesi, Ilario cessò di combattere, non però di lavorare. Agli ultimi anni appartengono i commentari sui Salmi. E dai libri della Sacra Scrittura il pio vescovo traeva incessantemente ispirazione e materia per guidare il popolo sulle vie della fede, e premunirlo contro le minacce dell'eresia.

Morì il 1° novembre del 367 <sup>(106)</sup>.

<sup>(103)</sup> Hilar., *Lib. contra Auxent.*, 14: ...*Christum ante omnia saecula et ante omne principium natum ex Patre Deum verum filium ex Deo Patre*. Secondo che si mette una virgola prima o dopo *verum*, quelle parole significano che il Figlio o è veramente Figlio di Dio, come credevano gli ariani, o è veramente Dio, come volevano i cattolici. Cfr. Tillemont, *Mémoires etc.*, *Saint Hilaire*, art. XVII.

<sup>(104)</sup> Hilar., *Lib. contra Auxent.*, 9.

<sup>(105)</sup> Hilar., *Lib. contra Auxent.*, 12.

<sup>(106)</sup> Secondo Sulpicio Severo, Ilario morì in patria nel sesto anno dopo il suo ritorno (Sulp. Sev., *Chron.*, II, 45, 9: *Hilarius sexto anno, postquam redierat, in patria obiit*); secondo Girolamo (*Chronic. ad a.* 2384 = 367 d. Cr., ed. Schoene, 2, 197), nel quarto anno di Valentiniano e Valente, che va dalla primavera del 367 alla primavera del 368. Cfr. la *Vita Sancti Hilarii* scritta dai Benedettini in Migne, *Patr. lat.*, IX, 177; Reinkens, *Hilarius von Poitiers*. Schaffhausen, 1864, pag. 319 sg.; Feder, *Studien zu Hil. von Poitiers*, I, in *Sitzungsber. der Wien. Akad. der Wissensch.*, philos.-hist. Kl., 162 (1909), Abh. 4, pag. 126.

Grande fu l'attività letteraria del vescovo di Poitiers. Chiunque abbracci con un colpo d'occhio l'elenco, quasi completo, delle sue opere, conservatoci da Girolamo (<sup>107</sup>), non può non rimanere colpito dalla molteplice varietà delle forme in cui si manifestò il pensiero del santo. Esegeta, polemist, teologo, storico, moralista, poeta, non c'è campo, dov'egli non abbia lasciato tracce luminose e durevoli del suo ingegno, dell'anima sua, della sua fede.

Come esegeta, Ilario è una delle più nobili figure della Chiesa occidentale. Il primo suo tentativo esegetico è dato dal commentario sull'Evangelo di S. Matteo (<sup>108</sup>).

La data di composizione non ci è nota con esattezza. Ma fortunatamente possediamo buoni argomenti per determinarla. Infatti l'opera non reca nessun segno di preoccupazioni teologiche, nessuna allusione a polemiche contro gli ariani. E, mentre nei libri scritti durante l'esilio, o dopo il ritorno in patria, come nel *De trinitate* e nel commentario sui Salmi, l'autore non tralascia nessuna occasione per mettere in evidenza la divinità di Gesù Cristo, nel commentario sull'Evangelo di S. Matteo non tocca affatto, o almeno assai leggermente, questo soggetto, anche nei luoghi che meglio si prestavano a considerazioni di tal genere (<sup>109</sup>). Ilario si mostra ancora fedele alla tradizione trinitaria di Tertulliano e di Novaziano: le formule di Nicea non hanno ancora esercitato nessuna influenza sul suo pensiero. Si può dunque senza dubbio concludere che il commentario fu scritto prima dell'esilio, quindi prima del 356, probabilmente nel periodo di tempo compreso fra il 353 e il 355.

Secondo ogni verosimiglianza, il commentario ebbe origine dalle omelie. E con ciò intendiamo dire, non già che l'opera sia una raccolta di omelie (<sup>110</sup>), ma che Ilario, secondo l'uso dei Padri, spiegò dapprima ai suoi fedeli l'Evangelo di Matteo, scegliendo dal testo biblico i particolari più significativi, e poi, raccolte con

(<sup>107</sup>) Hieron., *De vir. ill.*, 100.

(<sup>108</sup>) Migne, *Patr. lat.*, IX, 917-1078. Cfr. Hieron., *Transl. hom. Orig. in Luc., prol.*; *De vir. ill.*, 100.

(<sup>109</sup>) Vedi, per esempio, 2, 6 e 16, 6.

(<sup>110</sup>) Ilario stesso infatti designa il suo commentario col nome di *liber* (19, 11: *in primordio libri... admonuimus*), e altrove dichiara di astenersi dalla spiegazione della preghiera del Signore, rimandando i suoi lettori agli opuscoli di Tertulliano e di Cipriano su questo argomento (5, 1: *De orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit. Quamquam et Tertullianus hinc volumen aptissimum scripserit: sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem*).

ordine le varie prediche, e tolto ad esse il primitivo carattere omiletico, formò il libro, che noi oggi possediamo <sup>(111)</sup>. Il commentario, diviso in 33 capitoli <sup>(112)</sup>, manca del principio <sup>(113)</sup>, e forse anche della fine.

Ilario segue in questo lavoro il metodo mistagogico o allegorico, adottato dagli esegeti della scuola alessandrina nello studio della sacra Scrittura. Epperò egli, partendo dal presupposto che tutto il contenuto della Bibbia serbi un carattere profetico e prefigurativo, ritiene che il suo preciso dovere d'interprete sia quello di tralasciare il senso storico-grammaticale, e di rivolgere con la maggior cura possibile l'indagine alla scoperta del senso profondo, misterioso, o, come dicono i Padri, tipico <sup>(114)</sup>, il quale si annida nelle più recondite pieghe del testo biblico. Il vescovo pictaviense volle dunque, secondo la nota formula geronimiana, *super fundamenta historiae spirituale exstruere aedificium* <sup>(115)</sup>. A differenza di Origene, non distrusse i *fundamenta historiae*, ma considerò come evidente la piena storicità, veridicità e credibilità della divina Scrittura. Insomma, secondo Ilario, nello studio così del Nuovo come del Vecchio Testamento, noi non dobbiamo unicamente contentarci di quel che dice la lettera, ma, oltre al senso letterale, possiamo scoprirne uno più recondito, senza per questo

<sup>(111)</sup> Tale conclusione del resto si può facilmente ricavare dallo stesso esame esterno dell'opera, la quale non è una spiegazione di tutto l'Evangelo di Matteo, ma soltanto di alcuni luoghi, tolti dai singoli capitoli di quel testo, come fu benissimo notato nell'*Admonitio* dell'edizione dei Maurini (Migne, *Patr. lat.*, IX, 912: *Quamquam enim in totum Matthaei Evangelium excurrit, non singula tamen illius verba, sed selectos dumtaxat ex singulis capitibus titulos enarrat*).

<sup>(112)</sup> Ma siffatta divisione è certamente dovuta a mano posteriore. Vedi H. Jeannotte, *Les « capitula » du Commentarius in Matthaeum de St. Hilaire de Poitiers*, in *Bibl. Zeitschrift*, 10 (1912), pag. 36 sgg.

<sup>(113)</sup> L'opera comincia senza proemio. Che questo proemio sia stato veramente scritto da Ilario, e poi sia andato perduto, si desume da due prove: anzitutto, vi allude l'autore stesso in c. 1, 2 (*diximus*); secondariamente, anche Giovanni Cassiano, scrittore vissuto al principio del v secolo, lo ricorda, e ne trascrive alcune frasi nel suo trattato *De incarnatione Christi contra Nestorium*, 7, 24 (Migne, L, 251). Cfr. l'*Admonitio* degli Editori Maurini in Migne, *Patr. lat.*, IX, 912.

<sup>(114)</sup> Ilario indica con varie espressioni questo senso allegorico: lo chiama *caelestis significantia* (*Comm. in Matth.*, 5, 13), *caelestis intelligentia* (*ibid.*, 20, 2), *interior significantia* (*ibid.*, 7, 8), *causae interiores* (*ibid.*, 12, 12), *typica significantia* (*ibid.*, 7, 9), *typica ratio* (*ibid.*, 17, 8; 19, 1).

<sup>(115)</sup> Hieron., *Comm. in Is.*, VI, praef.



offendere la verità della storia <sup>(116)</sup>. Alcuni credettero d'aver ragione di sostenere che Ilario trasse il suo commento da quelli di Origene su S. Matteo. Ma Girolamo, su la cui testimonianza essi fondano la propria opinione, dice che solo i commentari di Origene sui Salmi e su Giobbe, non gli altri su Matteo, furono tradotti da Ilario <sup>(117)</sup>. Di più, nelle prime battute della sua apologia contro Rufino <sup>(118)</sup>, e in una delle sue lettere contro Vigilanzio <sup>(119)</sup>, Girolamo, nel giustificare la traduzione, da lui fatta, delle opere d'Origene, afferma d'aver imitato il confessore Ilario, il quale tradusse i commentari d'Origene sui Salmi e su Giobbe. Avrebbe egli trascurato di ricordare la traduzione ilariana del commentario d'Origene sull'Evangelio di Matteo, se tale traduzione fosse veramente esistita? In ogni modo, che l'opera d'Ilario non sia un rifacimento di quella d'Origene, risulta manifesto a chiunque metta l'una e l'altra in confronto tra loro. Origene ama l'ampiezza dell'esposizione, la chiarezza diafana della forma; Ilario invece ama condensare il suo pensiero in frasi brevi, stringate, concettose, e perciò talvolta oscurissime. Origene riempie di citazioni bibliche il suo discorso; Ilario raramente conforta con testimonianze della Scrittura la verità dell'argomento trattato. Dalle pagine d'Origene emerge sempre nitida e completa la visione del concetto biblico preso a dimostrare; Ilario invece sfiora spesso così leggermente i luoghi della Scrittura, che, senza un'accurata lettura preliminare del testo evangelico, non si riesce a comprendere la sua spiegazione.

Molto migliori sono i *Tractatus super Psalmos* <sup>(120)</sup>, composti

<sup>(116)</sup> Cfr. Hilar., *Comm. in Matth.*, 2, 2: *Meminerimus gestorum veritatem non ideo corrumpi, si gerendis rebus interioris intelligentiae ratio subiecta sit*; 7, 8: *Non nos intelligentiam fingimus, sed gesta ipsa intelligentiam nobis impertiuntur. Neque enim res intelligentiae, sed rei intelligentia subsecundat*; 21, 13: *Meminisse nos oportet, rationi rerum praesentium aliquid interdum ea conditione deesse, ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae expleatur*. A proposito di quest'ultima proposizione, cfr. Aug., *Enarr. in ps.* 103, sermo 1, 18: *Quare quaedam in rebus visibilibus quasi absurda miscet Spiritus Sanctus, nisi ut ex eo quod non possumus accipere ad litteram, cogat nos ista spiritaliter quaerere?*

<sup>(117)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 100.

<sup>(118)</sup> Hieron., *Adv. Rufin.*, I, 2: *Hilarium confessorem, qui quadraginta ferme millia versuum Origenis in Job et psalmos transtulit.*

<sup>(119)</sup> Hieron., *Epist.* 61, 2: *Si hoc crimen est, arguatur et confessor Hilarius, qui psalmorum interpretationem et homilias in Job ex libris eius (scil. Origenis), id est ex Graeco in Latinum transtulit.*

<sup>(120)</sup> La parola *tractatus*, nel linguaggio ecclesiastico, può avere due accezioni diverse. Significa: 1° trattato, commentario, spiegazione, specialmente di testi biblici (cfr. per es., Cyprian., *Epist.* 77, 1; Hieron., *De vir. ill.*, 37, 48,

verso il 365, vale a dire negli ultimi anni della vita del santo, quando egli gustava in pace i frutti delle sue vittorie sugli ariani, e attendeva ad istruire i cattolici nella conoscenza delle divine Scritture <sup>(121)</sup>. Le recenti edizioni (Migne, Zingerle) dànno interpretazioni dei Salmi 1, 2, 9, 13, 14, 51-69, 91, 118-150. Ma non pochi argomenti c'inducono a credere che Ilario commentò tutto il libro dei Salmi, e che quindi l'opera sua non ci è pervenuta intera <sup>(122)</sup>. Nel compiere questo lavoro, Ilario non trascurò di giovare degli scritti di quanti si erano, prima di lui, occupati della stessa materia, specialmente di Origene <sup>(123)</sup>. Non si creda però ch'egli si sia limitato a tradurre con fedeltà servile, come sembra doversi desumere da parecchie testi-

49, ecc.); 2° sermone, omelia (cfr. Cyprian., *De op. et elem.*, 12; Augustin., *Epist.* 224, 2: ...*tractatus populares, quos Graeci homilias vocant*; Optat., *Contra Parmen.*, VII, 6: ...*Omnis tractatus in ecclesia a nomine Dei incipitur et eiusdem Dei nomine terminatur*). Nel titolo dell'opera ilariano, la parola *tractatus* ha il significato di *commentario*.

<sup>(121)</sup> In un luogo della sua opera, Ilario, riferendosi a vari eretici — Fotino, Sabellio, Ario —, dice: *Quibus, ut spero, aliis locis uberius copiosiusque responsum est* (Hilar., *Tract. super Ps.*, 67, 15). Queste parole evidentemente alludono ai libri *De trinitate*. E, poichè questi libri furono scritti negli anni 356-359, è ovvio concludere che il commentario sui Salmi fu composto dopo quel periodo di tempo.

<sup>(122)</sup> Lo stato lacunoso del commentario ilariano appare evidente da varie considerazioni. Anzitutto, in alcuni luoghi l'autore afferma di aver commentato Salmi, che nella nostra raccolta non esistono: così, per esempio, in 142, 2 allude a 3; in 69, 1 a 37; in 59, 2 a 44; in 149, 2 a 95 e 97; in 150, 1 a 50 e 100. In secondo luogo, avviene spesso che Ilario dica di aver trattato certi determinati argomenti, i quali o non si rinvencono affatto in nessuna parte dell'opera, oppure, se si riesce a scoprirne qualche traccia, questa non corrisponde fedelmente all'allusione fatta dal commentatore (cfr. 52, 18; 54, 2; 57, 4; 60, 4; 62, 7). In terzo luogo, Ilario, nel § 17 del prologo, dichiara di voler discorrere brevemente intorno alle iscrizioni di tutti i Salmi: *ad compendium studiosae intellegentiae in brevem sermunculum virtutem superscriptionum omnium coartamus* (cfr. la fine dei §§ 23 e 24 dello stesso prologo). Come è lecito desumere dal *Codex Veronensis* e dalla notizia biografica di Girolamo, il quale mostra di aver avuto a sua disposizione, nell'anno 392, una copia contenente soltanto i Salmi 1, 2, 51-62, 118-150 (Hieron., *De vir. ill.*, 100), dovettero essere pubblicate assai presto antologie, più o meno ricche, del commentario ilariano. Secondo ogni probabilità, non sono autentici i commentari sui Salmi 15, 31 e 41, scoperti dal benedettino Martène e pubblicati in Migne, *Pat. lat.*, IX, 890-908. Anche lo Zingerle, nell'*Appendix* della sua edizione (*Corpus script. eccles. lat.*, 22 [1891], pagg. 872-888), presenta «*exempla tractatuum mutilatorum vel Hilario falso adscriptorum*» sui Salmi 63, 132, 67, 6, 7, 15 (cfr. *Praef.*, p. XII).

<sup>(123)</sup> Hilar., *Instructio psalmorum* (= *Prologus in librum Psalmorum* in Migne, *Pat. lat.*, IX, 231 sgg.), 1: *Diversas esse plurimorum in Psalmorum libro opiniones, ex libris ipsis, quos scriptos reliquerunt, compertum habemus*. Cfr. *In Ps.* 54, 9; 124, 1.

monianze di Girolamo <sup>(124)</sup>, i commentari del grande esegeta alessandrino. Lo stesso Girolamo altrove riconosce che il vescovo di Poitiers dev'essere tenuto in conto non di semplice traduttore, bensì di autore che, pur togliendo dalle altrui composizioni quel tanto di buono che vi trovava, molte cose aggiunse di suo, sì da imprimere nell'opera propria un carattere di schietta originalità <sup>(125)</sup>. E di ciò potrà facilmente assicurarsi chiunque vorrà stabilire un parallelo tra il commento ilariano e quello di Origene. Chi si accingesse a codesto confronto, non tarderebbe ad accorgersi che Ilario ha spiegato un gran numero di luoghi non commentati affatto da Origene. Tali sono, per esempio, le sue spiegazioni sulla lettera *Phe* del Salmo 118 e sull'intero Salmo 126, su cui non esisteva nessuno scritto del Dottore alessandrino fin dal tempo del martire Panfilo, vale a dire più di cinquant'anni prima che il vescovo di Poitiers avesse intrapreso la composizione dei *Tractatus super Psalmos*. E i commentari del nostro santo, anche là dove siamo certi ch'egli li scrisse di propria scienza, sono così ampi e così belli, da farci credere che non per difetto d'intelligenza Ilario ricorreva a coloro, i quali avevano interpretato il Salterio prima di lui <sup>(126)</sup>.

Ilario non conosceva l'ebraico; non poteva quindi porre a base del suo commento il testo originale. Di qui la necessità di servirsi delle traduzioni greche e latine; ma specialmente delle greche, come quelle che, essendo state fatte immediatamente dall'ebraico, apparivano di gran lunga più autorevoli delle altre <sup>(127)</sup>. Il testo greco, di cui Ilario maggiormente si fida, è la traduzione dei Settanta: *translatio illa seniorum septuaginta et legitima et spiritalis* <sup>(128)</sup>.

I commentari sono preceduti da una specie d'introduzione abbastanza lunga <sup>(129)</sup>, nella quale l'autore disapprova la divisione, che alcuni Ebrei facevano, del Salterio in cinque libri, e l'opi-

<sup>(124)</sup> Hieron., *Epist.* 61, 2; *Adv. Rufin.*, 1, 2; 3, 14; *Epist.* 112, 20.

<sup>(125)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 100; *Epist.* 84, 7.

<sup>(126)</sup> Per altri particolari sull'originalità del commentario ilariano, vedi l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, IX, 227 sg.

<sup>(127)</sup> Hilar., *Instructio Psalmorum* (= *Prologus in librum Psalmorum* in Migne, *Pat. lat.*, IX, 231 sgg.), 2: *...in plurimis latinis et graecis codicibus sine horum nominibus simplices tantum Psalmorum tituli praeferantur.*

<sup>(128)</sup> Hilar., *In Ps.* 59, 1. Cfr. *In Ps.* 118, *Daleth*, 6: *Nobis neque tutum est translationem septuaginta interpretum transgredi.*

<sup>(129)</sup> Questa introduzione, che nel Migne (IX, 231) è intitolata: *In librum psalmorum prologus*, nell'edizione dello Zingerle (*Corpus script. eccles. lat.*, 22, Vindob., 1891) ha invece il titolo di *Instructio psalmorum*.

nione di coloro che, intitolando dal nome di David la raccolta dei Salmi, pretendevano da ciò concludere che i Salmi erano tutti di David. Ilario crede che il miglior partito sia quello di riunire gl'inni in un unico libro, a cui, secondo l'autorità degli Apostoli, si dovrebbe dare il titolo di *liber Psalmorum*. I Salmi sono componimenti di diversi autori: di David, di Salomone, d'Asaph, di Mosè, oppure di coloro, i cui nomi si leggono nelle varie iscrizioni. Quanto ai Salmi che non sono attribuiti a nessuno, Ilario crede che all'autore, il cui nome si trovi citato nel titolo di un dato Salmo, debba anche assegnarsi la paternità dei successivi Salmi anonimi, finchè non si arrivi ad un altro componimento, il quale rechi il nome di un autore diverso dal precedente. Nè, ad infirmare siffatta ipotesi sulla molteplicità degli autori del Salterio, vale l'obiezione che il Salmo intitolato dal nome di Mosè non può esser di lui, perchè vi si parla di Samuele, posteriore di molti secoli a quel Legislatore. L'obiezione infatti cade, se si pensa che Mosè parlò di Samuele in un momento in cui era dominato da spirito profetico <sup>(130)</sup>. Quanto poi all'ordine dei Salmi, Ilario afferma che essi non ne avevano nessuno nelle raccolte degli Ebrei, ma che i Settanta li avevano disposti in una serie tutta misteriosa, perchè avevano badato più alle verità contenute nei singoli carmi che all'ordine della loro composizione. Ilario passa quindi a dimostrare l'importanza del mistico significato racchiuso nelle singole iscrizioni dei Salmi; distingue quattro maniere diverse di cantare gl'inni del Salterio, secondo la diversità dei loro titoli <sup>(131)</sup>; e termina con la considerazione che ogni Salmo ha bisogno d'una chiave sua propria, per essere interamente compreso <sup>(132)</sup>.

Come nel *Commentarius in Evangelium Matthaei*, così anche nei *Tractatus super Psalmos* Ilario applicò allo studio del testo biblico i procedimenti dell'interpretazione allegorica; anzi diremo con maggior precisione ch'egli si adoperò a spiegare ugualmente la lettera e lo spirito, tenendo una via di mezzo tra quelli che si arrestavano al senso letterale e puramente storico, persuasi che

<sup>(130)</sup> Hilar., *Instruct.*, *Psalmor.*, 1-8.

<sup>(131)</sup> Secondo Ilario, gl'inni, che portano il nome di *Psalmi*, erano semplici brani musicali, senza accompagnamento di voci; quelli intitolati *Cantica* erano cantati senza accompagnamento musicale; i *Cantica Psalmorum* erano quelli che il coro cantava, dopo che lo strumento aveva finito di sonare; i *Psalmi anticorum* infine erano prima cantati dal coro, e poi sonati su qualche strumento musicale (Hilar., *Instr. Psalmorum.*, 19).

<sup>(132)</sup> Hilar., *Instruct. Psalmor.*, 8-24.



non se ne dovessero cercare altri, e quelli che riferivano tutto a Gesù Cristo, in obbedienza al principio che i Salmi non avessero senso proprio e letterale <sup>(133)</sup>. Ma il commentatore si volge prevalentemente a svelare le mistiche relazioni della *typica significantia*, vale a dire alla determinazione del contenuto profetico del testo. Egli parte dal principio che i Salmi di per sè stessi non si comprendono: ci vuole una chiave speciale, per penetrarne il recondito significato <sup>(134)</sup>. Il Salterio è tutto pieno, secondo Ilario, di allusioni allegoriche, tutto pieno di simboli alludenti sia a fatti della vita di Cristo, sia a verità morali della religione <sup>(135)</sup>. Non c'è particolare che non richiami l'attenzione dell'esegeta: il numero dei Salmi, i loro titoli, le loro divisioni in versetti, tutto nasconde per lui un senso profondo e misterioso. E tale senso si annida finanche nell'uso dei sinonimi <sup>(136)</sup> e delle metafore <sup>(137)</sup>.

Naturalmente codesto allegorismo non riesce spesso che ad oscurare e talvolta persino a deformare il testo sacro; per lo meno è più ingegnoso che vero. Tuttavia, anche in mezzo alle ardite costruzioni allegoriche, riappare il polemista, il direttore di anime, l'appassionato seguace della fede cristiana, la quale è spirito di amore e di bontà. Le durezza dei Salmi sono sempre da lui attenuate: Dio non è il terribile Iehovah tonante, ma il Padre benevolo e dolce; le divine minacce e condanne si mutano, nell'interpretazione ilariana, in simboli di confidenza e d'amore <sup>(138)</sup>. L'amore e l'allegrezza, sostituiti al terrore ed all'ubbidienza servile, sono concetti su cui Ilario si compiace di ritornare più spesso e

<sup>(133)</sup> In Ps. 54, 9; 124, 1.

<sup>(134)</sup> Hilar., *Inst. Psalmorum*, 24: *Est autem diligens perpensumque iudicium expositioni psalmi uniuscuiusque praestandum, ut cognoscatur, qua unusquisque eorum clave intelligentiae aperiendus sit.*

<sup>(135)</sup> Hilar., *Inst. Psalmorum*, 5 sg.; In Ps. 150, 1. Cfr. In Ps. 63, 2-3.

<sup>(136)</sup> Vedi, per esempio, *inaurire ed intendere* (In Ps. 54, 3); *laus e benedictio* (In Ps. 134, 2); *peccatum ed iniquitas* (In Ps. 129, 8); *peccator ed impius* (In Ps. 1, 1 sgg.); *labia iniqua e lingua dolosa* (In Ps. 119, 3).

<sup>(137)</sup> Così, per esempio, a proposito del giusto, paragonato dal Salmista ad un albero, Ilario ricorda il legno della Croce: Gesù è l'albero, e le foglie sono le parole di Dio (In Ps. 1, 9 sgg.).

<sup>(138)</sup> In un luogo, per esempio, il salmista dice: «Tu li governerai con scettro di ferro (*reges eos in virga ferrea*). È una minaccia di pena troppo rigorosa contro i peccatori. Bisogna attenuarla. Ed Ilario, al solito, se la cava abbastanza bene anche questa volta con un ripiego ingegnosissimo: *regere*, egli dice, non traduce esattamente il greco *πολιτεύειν*; Dio governa, è vero, i peccatori, ma a quel modo con cui un pastore governa le sue pecore. Ecco dunque l'immagine cupa e spaventosa del Dio giudaico trasformata nel simbolo dolce e sorridente del Buon Pastore (In Ps. 2, 34 sgg.).

di fermarsi più a lungo. La religione è amore, anzichè terrore; ed è anche gioia, che nasce dall'amore <sup>(139)</sup>.

Dopo l'amore di Dio, l'amore degli uomini. Ilario non trascurava mai di raccomandare la virtù del perdono. E, se nel suo testo incontra precetti di odio e di vendetta, egli chiama a raccolta tutte le forze della sua fantasia e della sua dialettica per mitigare con allusioni allegoriche l'amarezza delle parole bibliche. Quando il Salmista domanda a Dio la morte dei suoi nemici, Ilario immagina ch'egli abbia inteso parlare della morte del peccato e della conversione dei peccatori <sup>(140)</sup>. Quando il Salmista esclama con selvaggia invocazione di vendetta: « O Babilonia, beato colui che prenderà e schiaccerà contro la pietra i tuoi figliuoli! », Ilario pensa subito d'identificare i figliuoli di Babilonia con le passioni malvage, le quali debbon essere schiacciate contro la pietra viva, che è figura di Gesù Cristo <sup>(141)</sup>.

Non meno tenera e persuasiva è la voce del moralista, laddove proclama la necessità, che ha l'anima, del soccorso divino, ed esorta gli uomini alla pratica del dovere, e li premunisce contro le illusioni dell'orgoglio. « Il profeta — egli scrive — ripone nella misericordia di Dio tutta la sua speranza, domanda alla misericordia divina di ascoltarlo, alla misericordia divina di giudicarlo. Noi, se abbiamo digiunato per un sol giorno, crediamo di aver fatto abbastanza; se abbiamo dato al povero una piccola parte della nostra abbondanza, crediamo di aver compiuto un'opera di perfetta giustizia. Eppure noi digiuniamo o per guadagnarci la stima degli uomini, o per alleggerire i nostri corpi, stanchi del troppo cibo divorato; e, durante il digiuno, volgiamo in mente pensieri di lussuria, d'ingiustizia, di odio. Facendo non so qual meschina elemosina ad un poverello che picchia alla nostra porta, noi miriamo o a farlo tacere, o ad acquistarci una vana e sterile riputazione da parte degli uomini; e con questo crediamo d'aver il diritto d'essere ascoltati da Dio. Il Profeta invece spera tutto da Dio, tutto aspetta dalla misericordia di Dio. Dedito interamente alla pratica del bene, egli sa che ciò non basta ad assicurargli la salvezza, se non è giudicato con misericordia » <sup>(142)</sup>.

I *Tractatus super Psalmos* sono dunque opera stupenda di arte esegetica e di edificazione morale. Essi contribuirono con grande

<sup>(139)</sup> In Ps. 118, Resch, 9.

<sup>(140)</sup> In Ps. 138, 42 sgg.

<sup>(141)</sup> In Ps. 136, 13 sgg.

<sup>(142)</sup> In Ps. 118, Koph, 6.

efficacia a diffondere in Occidente il metodo d'interpretazione allegorica dei testi biblici. Ma codesta, a dir vero, costituisce la parte meno viva e duratura del commentario ilariano. Il quale invece godrà d'immortale giovinezza per quello spirito di umiltà, di mansuetudine e d'amore, con cui il vescovo si sforza di guidare al bene le anime, consigliandole, illuminandole, dimostrando loro la superiorità dei piaceri della mente su quelli del senso, la potenza consolatrice della fede, i gaudii della beatitudine celeste, e incitandole al desiderio della virtù ed all'abborrimento del vizio.

Fra le opere esegetiche devono pure andar compresi i *Tractatus mysteriorum* e i *Tractatus in Job*, citati da Girolamo <sup>(143)</sup>. Quanto ai primi, si sapeva dalla fonte geronimiana che Ilario aveva scritto un *liber mysteriorum*. Ma s'ignorava interamente il contenuto dell'opera. Tuttavia, almanaccando, come suole in questi casi, sulle parole del titolo, la critica aveva creduto di poter stabilire che l'opera ilariana era un trattato sulla liturgia e particolarmente sul rito della Messa. La congettura però fu dimostrata falsa, quando, nel 1884, il Gamurrini scoprì, in un manoscritto di Arezzo del secolo XI<sup>o</sup>, insieme con il *liber hymnorum*, anche il *liber mysteriorum* ricordato da Girolamo. Sventuratamente il manoscritto è in uno stato deplorabile: molti fogli qua e là sono andati perduti; sicchè manca più della metà del testo, e quel che rimane sono frammenti di lunghezza più o meno considerevole. Da questi frammenti si deduce che Ilario trattava dei tipi o immagini profetiche del Vecchio Testamento. Non era dunque un trattato liturgico, ma un'opera di esegesi allegorica <sup>(144)</sup>.

Nel manoscritto di Arezzo, che servì di base all'edizione del Gamurrini <sup>(145)</sup>, l'opera è divisa in due libri: il primo è dedicato ai tipi della storia del Pentateuco, da Adamo ed Eva fino a Mosè; il secondo, ai tipi della storia dei Profeti <sup>(146)</sup>.

<sup>(143)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 100.

<sup>(144)</sup> Si osservi che la parola *mysterium*, per rispetto al Vecchio Testamento, suol essere adoperata da Ilario nel senso di *typus* (= immagine). Cfr. Hilari., *De trinitate*, V, 18: *Sacramentum fidei vestrae, mysteriorum suorum virtute testata est* (lex). La liturgia, invece, dallo stesso Ilario è designata con le parole: *sacramentorum officia*. Vedi Lindemann, *Des hl. Hilarius von Poitiers «Liber mysteriorum»*, Münster i. W., 1905, p. 11.

<sup>(145)</sup> Gamurrini, *S. Hilarii Tractatus de mysteriis etc.*, Romae, 1887.

<sup>(146)</sup> La divisione in due libri, data dal manoscritto, non contrasta affatto con la testimonianza di Girolamo, il quale parla di un *liber mysteriorum*; poichè Girolamo usa *liber* nel senso generico di *opus*. Del resto, anche lo stesso Ilario designa l'opera sua con la parola *libellus*, quando nel prologo dice: *Hoc libello*

Qualcuno volle mettere in dubbio l'autenticità dei *Tractatus mysteriorum* <sup>(147)</sup>, ma ormai, dopo le fondate argomentazioni del Lindemann, ogni dubbio non ha più ragion d'essere: peculiarità linguistiche e stilistiche, principî ermeneutici, atteggiamenti particolari del pensiero, citazioni bibliche, imitazioni degli scritti d'Origene e dell'apostolo Paolo, dottrine dogmatiche e morali, tutto parla chiaramente in favore d'Ilario <sup>(148)</sup>. Secondo ogni probabilità, l'opera fu composta a Poitiers, dopo il ritorno dell'autore dall'esilio <sup>(149)</sup>.

Con quale scopo e secondo quale disegno il vescovo pictaviense abbia scritto i *Tractatus mysteriorum*, dichiara l'autore stesso. « Tutta l'opera contenuta nei sacri volumi — dice Ilario — annunzia con parole, esprime con fatti, corrobora con esempi la venuta del Signor nostro Gesù Cristo, inviato dal Padre, e nato da una Vergine per mezzo dello Spirito Santo. Fin dall'origine di questo mondo, il Cristo, con vere ed assolute prefigurazioni, realizzatesi nei Patriarchi, genera la Chiesa, la purifica, la santifica, la presceglie, la mette da parte, la redime: col sonno d'Adamo, col diluvio di Noè, con la benedizione di Melchisedech, con la giustificazione d'Abramo, con la nascita d'Isacco, con la servitù di Giacobbe... Lo scopo di quest'opera è di mostrare che, in ogni personaggio, in ogni epoca, in ogni avvenimento, si riflette, come in uno specchio, l'immagine della sua venuta, della sua predicazione, della sua passione, della sua risurrezione, e della nostra Chiesa » <sup>(150)</sup>.

I *Tractatus in Job*, che, secondo Girolamo, erano una *translatio ad sensum* dal greco di Origene <sup>(151)</sup>, sono andati interamente perduti, ad eccezione di due piccoli frammenti, conservatici da

*visum est ostendere etc.* (ed. Gamurrini, 3). Quanto poi al contenuto dei due libri, si noti che nel codice aretino la *subscriptio* suona così: *Finit tractatus mysteriorum S. Hilarii episcopi ab Adam usque ad Noe, deinde Abraae, Isaac, Iacob, Moysi* (a torto il Gamurrini, *Op. cit.*, pag. 28, corresse *Moysis*. Infatti *Moysi* è la forma del genitivo costantemente usata nel manoscritto: cfr. Lindemann, *Op. cit.*, pag. 119) *et Osee prophetae et Heliae*.

<sup>(147)</sup> Per esempio, l'Ebert (*Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, I<sup>2</sup>, 1889, pag. 142).

<sup>(148)</sup> Cfr. Lindemann, *Des hl. Hilarius von Poitiers «Liber mysteriorum»*, Münster i. W., 1905, pagg. 34-93.

<sup>(149)</sup> Il Coustant, seguito dal Lindemann (*Op. cit.*, pag. 30), crede che la composizione dei *Tractatus mysteriorum* sia da collocarsi negli anni 364-366.

<sup>(150)</sup> Hilar., *Tract. mysterior.*, 1 (ed. Gamurrini, pag. 3).

<sup>(151)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 100: *...tractatus in Iob, quos de Graeco Origenis ad sensum transtulit*. Cfr. id., *Epist.* 61, 2; *Adv. Rufin.*, 1, 2.



Agostino <sup>(152)</sup>. Non è da dubitare che anche in questi, come negli altri suoi commentari, il vescovo di Poitiers si sia studiato di scoprire le mistiche significazioni della *typica ratio*.

Un altro aspetto, sotto cui è doveroso considerare la molteplice attività letteraria del nostro santo, è il polemico-storico. E con ciò intendo specialmente riferirmi ai *Fragmenta historica*, opera d'inestimabile interesse e valore per la conoscenza della storia ecclesiastica nel IV° secolo. Com'è noto, le lotte dogmatiche, da cui fu sì duramente afflitta in quell'epoca la pace della Chiesa, resero necessaria, così in Oriente come in Occidente, la compilazione di raccolte di documenti, destinate ad illuminare e guidare la pubblica opinione nel cieco tumulto delle polemiche religiose. Si ricordino, per esempio, i documenti inseriti da Sant'Atanasio nella sua *Apologia contro gli Ariani*, nella sua *Storia degli Ariani indirizzata ai monaci*, nel suo trattato sui *Decreti* del concilio di Nicea; le lettere raccolte da Ario e da Alessandro; la Συνοδικὴ τῶν Μακεδονικῶν di Sabino, vescovo macedoniano di Eraclea in Tracia; i *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis*.

Più ricca d'ogni altra è la nostra raccolta dei *Fragmenta historica*, composta di lettere di papi, di vescovi, d'imperatori, di atti e decreti sinodali, di simboli di fede, di documenti, insomma, di varia specie ed importanza, collegati tra loro da brani esplicativi più o meno lunghi, che danno in certo modo alla raccolta il carattere di un'opera organica.

Nel 1590 al famoso giurista ed umanista Pietro Pithou (P. Pithoeus) venne fatto di scoprire, in un manoscritto del secolo XVI°, a Parigi, un'opera storica attribuita ad Ilario di Poitiers. Nella speranza di ritrovare un manoscritto più antico, il Pithou si astenne dal pubblicare l'edizione, da lui preparata e già quasi condotta a termine, e si diede a un fervido lavoro di ricerche. Ma la morte lo colse, prima ch'egli avesse potuto raggiungere il suo scopo. La cura dell'edizione fu pertanto affidata a Nicola Le Fèvre (Nic. Faber); e i *Fragmenta historica* videro finalmente, per la prima volta, la luce nel 1598 <sup>(153)</sup>.

<sup>(152)</sup> Il primo, che, secondo la testimonianza di Agostino, trovavasi «in quadam homilia de libro sancti Iob», sta in Augustin., *Contra Julianum*, 2, 8, 27; il secondo, in Augustin., *De nat. et grat.*, 62, 72. Sono ambedue riprodotti in Migne, *Patr. lat.*, X, 723-724.

<sup>(153)</sup> Più tardi, il gesuita J. Sirmond trovò a Reims un esemplare dei *Fragmenta*, da lui giudicato *pervetus*. Ma nessuno, dopo di lui, seppe rintracciarlo. Fortunatamente però il codice non è andato del tutto perduto, poichè il Sirmond lo aveva collazionato, e la raccolta delle varianti, passata nelle mani di Stefano

I frammenti, quindici in tutto, nella tradizione manoscritta appaiono distribuiti in due gruppi: il primo, composto dei frammenti XI, XIII, III, VIII, IX, V, VII, secondo l'ordine delle moderne edizioni, è anonimo; il secondo, composto dei frammenti I, II, IV, XII, XIV, XV, VI, X, è attribuito esplicitamente ad Ilario <sup>(154)</sup>. Il Le Fèvre conservò questa divisione, ma, per ragioni cronologiche, invertì l'ordine dei gruppi, trasportando dal primo al secondo posto il gruppo anonimo.

Un secolo più tardi, il benedettino Pietro Coustant affermò che tutti i documenti contenuti nel manoscritto di Pithou fossero frammenti di una grande opera storica — quella stessa, a cui alludono Girolamo e Rufino <sup>(155)</sup> —, composta da Ilario sui concili di Rimini e di Seleucia. E, convinto di ciò, nell'edizione delle opere ilariane da lui pubblicata nel 1693, raccolse, dopo averli ordinati secondo un più esatto criterio cronologico, i frammenti sotto il titolo: *Fragmenta ex libro sancti Hilarii Pictaviensis Provinciae Aquitaniae* ecc. <sup>(156)</sup>.

Da ultimo, il Feder, incaricato di curare, per il *Corpus Script. eccles. latinorum* di Vienna, insieme con quella di altri opuscoli d'Ilario, anche l'edizione dei *Fragmenta historica*, cominciò il suo lavoro con uno studio preliminare sulla tradizione manoscritta, sul contenuto storico, e sull'origine della raccolta, alla quale diede il titolo generico di *Collectanea antiariana Parisina* <sup>(157)</sup>.

Baluze, fu poi da questo comunicata ai Benedettini, i quali se ne giovarono nel preparare la loro edizione dei *Fragmenta*. Vedi la *Praefatio* dei Benedettini in Migne, *Pat. lat.*, X, 619 sg.

<sup>(154)</sup> Il secondo gruppo comincia con una *inscriptio* così concepita: *Incipit liber secundus Hilarii Pictaviensis provinciae Aquitaniae, in quo sunt omnia quae ostendunt vel quomodo, quibusnam causis, quibus instantibus sub imperatore Constantio factum est Ariminense concilium contra formellam Nicaeni tractatus, qua universae haereses comprehensae erant*. L'ultimo frammento dello stesso secondo gruppo finisce con le parole: *Explicit sancti Hilarii liber ex opere historico*.

<sup>(155)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 100: *Est eius... liber Adversus Valentem et Ursacium historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens*; Rufin., *De adulteratione librorum Origenis* (Migne, *Patr. gr.*, XVII, 628): *Hic (scil. Hilarius) cum ad emendationem eorum, qui Ariminensi perfidia subscripserant, libellum instructionis plenissimae conscripsisset etc.*

<sup>(156)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, X, 627-724. Ecco l'ordine con cui i frammenti si seguono nella tradizione manoscritta confrontato con quello in cui si trovano disposti nell'edizione del Coustant: SERIE 1: I = XI 1-4; II = XI 5; III = XIII; IV = III; V = VIII; VI = IX; VII = V; VIII = VII 1-2; IX = VII 3-4. SERIE 2: I = I; II = II; III = IV; IV = XII; V = XIV; VI = XV; VII = VI; VIII = X.

<sup>(157)</sup> A. L. Feder, in *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.*, 162, 4 (1910); 166, 5 (1911); 169, 5 (1912).

Il Feder anzitutto stabilì che il Cod. Parisin. Armamentarii lat. 483, del sec. IX<sup>o</sup> (=A), conservato nella biblioteca dell'Arsenale, e non conosciuto nè dal Le Fèvre nè dal Coustant, è l'archetipo dei due manoscritti, usati dai precedenti editori, che sono il Cod. Pithoeanus (=T), oggi perduto, e il Cod. Paris. lat. 1700, del sec. XVII<sup>o</sup> (=C), copia di T. Non pochi altri manoscritti furono dal critico tedesco raccolti, studiati e classificati con rara diligenza e dottrina.

Dall'esame dei codici il Feder poi passò a determinare l'origine dei *Fragmenta historica*. Vedemmo di sopra come la tradizione manoscritta attribuisca esplicitamente ad Ilario il secondo gruppo dei frammenti <sup>(158)</sup>. E la notizia della tradizione è confermata dall'esame interno dei frammenti di questo secondo gruppo. Infatti il primo frammento della serie citata <sup>(159)</sup> non è altro che un'introduzione ad un'opera di carattere storico-polemico, scritta da un vescovo che prese parte attivissima al concilio di Béziers; che tentò, ma invano, di ottenere un'udienza dall'imperatore, e che vuol lottare fino all'ultimo in difesa di Atanasio e della fede nicena. Chi non riconosce in questo vescovo l'intrepido Ilario?

Ma non è qui il nocciolo della questione. La quale consiste propriamente nel sapere se i *Fragmenta historica* siano materiali raccolti per un'opera che Ilario non condusse mai a termine, oppure estratti di un'opera portata a compimento, ma non pervenuta sino a noi. Il Feder si pronunzia in favore della seconda ipotesi. Partendo da alcune considerazioni del Wilmart <sup>(160)</sup>, ch'egli ebbe il merito di sviluppare e di compiere, il Feder, mediante l'analisi del contenuto storico dei *Fragmenta*, convalidata dalle testimonianze degli scrittori contemporanei, giunse a conclusioni notevoli.

Nel 356, subito dopo il concilio di Béziers, e prima di recarsi in esilio, Ilario compose, a sua giustificazione, un'opera storico-polemica, intitolata *Liber adversus Valentem et Ursacium*, quella stessa di cui fanno menzione Girolamo e Rufino <sup>(161)</sup>. Di tale opera noi possediamo solo alcuni frammenti, cioè il primo (*Prae-*

<sup>(158)</sup> Vedi pag. 113, nota 154.

<sup>(159)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, X, 627 sgg.

<sup>(160)</sup> A. Wilmart, L'« *Ad Constantium liber primus* » de S. Hilaire de Poitiers et les *Fragmenta historica*, in *Reve Bénédictine*, 24, 1907, pagg. 149-179, 293-317.

<sup>(161)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 100; Rufin., *De adulteratione librorum Origenis* (Migne, *Patr. gr.*, XVII, 628).

*fatio ad opus historicum*) <sup>(162)</sup>, il secondo (*Varia ex actis synodi Sardicensis*) <sup>(163)</sup>, e probabilmente anche il terzo dei *Fragmenta historica* (*Epistula synodi Sardicensis Orientalium*) <sup>(164)</sup>, e due documenti che portano il titolo inesatto di *Ad Constantium liber primus* <sup>(165)</sup>. Quest'ultima opera, venuta a luce dopo il 355 <sup>(166)</sup>, si compone di due parti: una lettera collettiva ad un imperatore (capp. 1-5), e un testo in cui si narrano avvenimenti, i quali servono in gran parte ad illustrare il contenuto di quella lettera (capp. 6-7). Segue una brevissima esposizione degli avvenimenti del concilio di Milano del 355 (cap. 8). La lettera collettiva, della quale sembra mancare la fine, è senza dubbio una lettera sinodale (cfr. cap. 6: *sancti illi viri*), forse la lettera del sinodo di Sardica dell'anno 343, indirizzata all'imperatore Costanzo. Con essa si chiede che alle autorità provinciali (*rectores locorum*) venga assolutamente vietato d'ingerirsi negli affari ecclesiastici; che sia permessa la libera professione delle opinioni religiose, e che infine siano richiamati in patria i vescovi mandati in esilio, a causa delle controversie ariane <sup>(167)</sup>. Il primo dei *Fragmenta*, cioè la

<sup>(162)</sup> Migne, *Patr. lat.*, X, 627 sgg.

<sup>(163)</sup> Migne, *Patr. lat.*, X, 632 sgg.

<sup>(164)</sup> Migne, *Patr. lat.*, X, 658 sgg.

<sup>(165)</sup> Migne, *Patr. lat.*, X, 557 sgg. Il presunto *Ad Constantium liber primus* fu per lungo tempo considerato come una supplica, mutila in fine, che un concilio tenutosi in Gallia, sotto la presidenza d'Ilario, aveva inviata, verso il 355, all'imperatore Costanzo (vedi l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, X, 556). Al Wilmart va tributata amplissima lode, per aver egli, in un dotto articolo (*L'«Ad Constantium liber primus» de S. Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques*, in *Revue Bénéd.*, 24, 1907, pagg. 149-179, 293-317), dimostrato che l'*Ad Constantium liber primus*, di cui non è fatto nessun cenno nella lista di Girolamo (*De vir. ill.*, 100), non costituisce un'opera intera da sé sola, ma è frammento di un'opera non pervenuta intera fino a noi.

<sup>(166)</sup> In *Ad Const. lib. I*, cap. 8, si parla, come di un fatto recente (*id quod recens gestum est*), dell'ingiusta condanna pronunziata contro Eusebio di Vercelli dal concilio di Milano, nel 355.

<sup>(167)</sup> Nel secondo gruppo dei *Fragmenta historica*, che noi vedemmo essere esplicitamente attribuiti ad Ilario dalla tradizione manoscritta, si leggono queste parole (*Coll. 2 II=II*; Migne, *P. L.*, X, 658): *Sed multum ad cognitionem proficiet, si quae post absolutionem Athanasii ad Constantium imperatorem Sardicensis synodi oratio fuerit, cognoscatur*. Dalle quali parole si deduce che proprio qui doveva essere, in origine, collocato l'*Ad Constantium liber primus*: osservazione importantissima codesta, perchè da essa viene, per necessaria conseguenza, solidamente accertata la paternità ilariana dell'*Ad Const. liber primus*. Ma come avvenne che siffatto frammento, staccatosi dall'opera, a cui apparteneva, andò ad unirsi al testo della richiesta di un'udienza, fatta da Ilario all'imperatore nel 360, e nota col titolo di *Ad Constantium Augustum liber secundus* (Migne,



*Praefatio ad opus historicum*, scritta da Ilario nel 356, poco dopo il concilio di Béziers <sup>(168)</sup>, ci dà notizie preziose intorno al contenuto, al fine, ed alla data di composizione del *Liber adversus Valentem et Ursacium*. L'autore si era proposto di raccontare la storia delle lotte che negli ultimi anni avevano turbato la pace della Chiesa, allo scopo di dimostrare che tali lotte erano state sostenute non per la persona di Atanasio, ma per il simbolo di Nicea. L'opera storica cominciava con la narrazione del concilio di Arles del 353 <sup>(169)</sup>. Fu apprezzata e largamente imitata da Febadio di Agen nel suo *Liber contra Arianos*, pubblicato nel 357 o 358 <sup>(170)</sup>, e da Gregorio di Eliberis nel *De fide* <sup>(171)</sup>.

Dopo i concili di Rimini e di Seleucia, Ilario, secondo il Feder, aggiunse al *Liber adversus Valentem et Ursacium* una seconda opera storico-polemica, scritta a Costantinopoli, verso il dicembre del 359. Si trattava questa volta di illuminare i vescovi, venuti

*Patr. lat.*, X, 563-572), in modo da formare con questa un'unica opera in due libri? La cosa è facile a spiegarsi, pensando, come crede il Wilmart (*Revue bénéd.*, 24, 1907, pag. 316), ad una confusione dei primi raccoglitori delle opere d'Ilario nel v secolo, i quali sarebbero stati tratti in errore dal titolo (forse quello di *Oratio synodi Sardicensis ad Constantium imperatorem*), da cui era accompagnata la lettera sinodale.

<sup>(168)</sup> Hilar., *Fragm.*, I, cap. 5 (Migne, *Patr. lat.*, X, 630): *Quamquam enim ex his quibusve in terris gesta sunt, cognosci potuerit, longe aliud agi, quam existimabatur, tamen propensiore cura rem omnem hoc volumine placuit exponere.* Il Duchesne (cfr. Wilmart, in *Revue bénéd.*, 25, 1908, pag. 228), invece delle parole *ex his quibusve in terris gesta sunt*, che non danno un senso sodisfacente, propone di leggere: *ex aliquibus quae Biterris gesta sunt*. Vedi Marx, *Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente 1 und 2 des sog. Opus historicum S. Hilarii*, in *Theol. Quartalschrift*, 88, 1906, pag. 402.

<sup>(169)</sup> Hilar., *Fragm.*, I, cap. 6 (Migne, *Patr. lat.*, X, 631): *Incipiam ab his quae proxime gesta sunt, id est eo tempore quo primum in Arelatensi oppido frater et comminister meus Paulinus († 357) ecclesiae Trevirorum episcopus eorum se perditioni simulationique non miscuit.*

<sup>(170)</sup> Cfr., per esempio, Hilar., *Fragm.* II, cap. 29 (Migne, X, 655): *Virus suum sub modestia religiosae moderationis occultat* = Foeb., *Contra Arian.*, 1 (Migne, XX, 13): *Zabolicum virus sub modestia religiosae venerationis occultum*. Hilar., *Liber I ad Const.*, 7 (Migne, X, 562): *Quae obtusio intelligentiae est, quae cordis hebetudo, quae oblivio spei, qui amor scelerum, quod odium veritatis etc.* = Foeb., *Contra Arian.*, 16 (Migne, XX, 24): *Quae ista est, rogo, cordis hebetudo, quae oblivio spei, immo, quae tam amens et blasphemata confessio!* Vedi altri esempi in Feder, I, pag. 120.

<sup>(171)</sup> Cfr. Hilar., *Fragm.* II (Migne, X, 655): *In primogeniti vero confessione ordinem quandam ab eius ortu creatis mundi rebus assignent* = Greg., *De fide*, 2 (Migne, XX, 35): *Quasi in ordine factorum primogenitus habeatur, ut ex eo seriem quandam creandis mundi rebus assignent.* Vedi altri esempi in Feder, I, pag. 121.

da Rimini alla Corte imperiale di Costantinopoli, sullo stato vero della controversia, sulle trame ordite dai nemici della Chiesa, ed esortarli ad una professione di fede ortodossa.

Il Feder crede che a questa seconda opera appartengano l'*Epistula legatorum synodi Seleuciensis ad legatos synodi Ariminenis* <sup>(172)</sup> e altri sette dei *Fragmenta historica* <sup>(173)</sup>.

Rimangono infine alcuni frammenti che non possono trovar posto in nessuna delle due prime parti dell'opera ilariana contro Valente ed Ursacio <sup>(174)</sup>. Il Feder è d'avviso che codesti siano frammenti di una terza parte, di una terza opera storico-polemica, pubblicata nel 367, poco prima o poco dopo la morte d'Ilario <sup>(175)</sup>.

La raccolta dei *Fragmenta* si sarebbe formata così. Un anonimo, volendo forse dare una nuova esposizione delle lotte ariane, avrebbe estratto, per proprio uso, dall'opera d'Ilario i numerosi documenti che vi si trovavano inseriti, e li avrebbe corredati di ampie note marginali. Gli *excerpta* furono poi copiati, e andarono per le mani di tutti. Si crede che la raccolta sia stata fatta in Italia, verso la fine del IV° secolo. Come ognuno vede, la ricostruzione critica del Feder poggia in gran parte — e non poteva essere diversamente — su basi congetturali. Non è ancora detta l'ultima parola sulla spinosa questione. Però i problemi fondamentali dell'enigma letterario concernente la genesi dei *Fragmenta historica* possono ormai dirsi felicemente e definitivamente risolti.

Quanto poi al valore dell'opera, essa ne ha per noi uno grandissimo, non solo perchè è una miniera di notizie utili alla ricostruzione d'una delle fasi più importanti della controversia ariana, ma anche perchè ci rivela un'attitudine particolare della mentalità del vescovo pictaviense, cioè la virtù di saper trarre, con nitida chiarezza di visione e con rigoroso ordine metodico, dai documenti e dai fatti gli argomenti positivi, a sussidio dell'eloquenza.

Dicemmo a suo luogo che, durante l'esilio, il nostro Ilario,

<sup>(172)</sup> Cioè il frammento X (Migne, *Patr. lat.*, X, 705 sgg.).

<sup>(173)</sup> Cioè i frammenti IV, V, VI, VII 1-2, VII 3-4, VIII, IX (Migne, *Patr. lat.*, X, 678-705). I frammenti IV e VI contengono quattro lettere del papa Liberio, da molti considerate come una falsificazione ariana. Il Feder invece (I, pag. 153, nota 1) le ritiene autentiche, e ne fissa la data di composizione nella primavera del 357.

<sup>(174)</sup> Sono i frammenti XI (Migne, X, 710), XIII, XIV e XV (Migne, X, 717-724). Quanto al frammento XII (Migne, X, 714), contenente due lettere, una del papa Liberio e l'altra dei vescovi d'Italia, scritte negli anni 362-363, vedi Feder, I, pag. 99.

<sup>(175)</sup> Si noti infatti che il documento più recente, cioè il frammento XV (*Epistola Germinii ad Rufianum, Palladium et ceteros*) è dell'inverno del 366-367.

l'unico vescovo occidentale allora in Oriente, partecipò, nel 359, al sinodo di Seleucia, dove sostenne, contro la maggioranza semiariana e contro gli anomei, le conclusioni del sinodo niceno. E, quando l'assemblea si sciolse, una deputazione, alla quale s'unì anche Ilario, fu inviata a Costantinopoli, per informare l'imperatore di ciò ch'era avvenuto a Seleucia. Giunto a Costantinopoli, Ilario non tardò ad accorgersi che i nemici della vera fede, tra cui potentissimo quel Saturnino d'Arles, al quale egli doveva il suo esilio, arrivati alla Corte imperiale prima di lui, avevano già guadagnato l'animo di Costanzo. Di fronte ad una situazione così sfavorevole per la causa dell'ortodossia, Ilario si appigliò al coraggioso partito di scrivere una lettera all'imperatore, per chiedergli un'udienza. Noi fortunatamente conserviamo ancora questa operetta, che porta il titolo di *Ad Constantium Augustum*, ed è documento eloquentissimo non solo della profondità della fede, ma anche dell'abilità diplomatica del suo autore <sup>(170)</sup>.

Ad Ilario premeva, anzitutto, di giustificarsi, presso l'imperatore, dei capi d'accusa, che Saturnino, l'implacabile nemico, aveva formulati contro di lui. Epperò il nostro vescovo domanda due cose nella sua supplica. Primieramente, egli vuol conferire con l'autore del suo esilio, cioè con Saturnino d'Arles, il quale allora trovavasi a Costantinopoli, lasciando all'imperatore libera la scelta e del dove e del come debba aver luogo la conferenza. Si ripromette di convincere di falso il proprio avversario, e si dichiara pronto a trascorrere, da laico, nella penitenza, tutt'intera la sua vita, se qualcuno riesca a provare ch'egli ha commesso azioni indegne, non della santità d'un vescovo, ma della probità d'un semplice fedele. E, per indurre Costanzo ad accogliere benevolmente la richiesta, osserva che la sua dignità episcopale lo rende ben meritevole di comparire alla presenza dell'imperatore. — Io sono — egli dice — vescovo nella comunione di tutte le Chiese e di tutti i vescovi della Gallia, e, benchè esule, distribuisco,

(<sup>170</sup>) Nelle antiche edizioni l'operetta è intitolata: *Ad Constantium Augustum liber II* (Migne, P. L., X, 563), per distinguerla dal presunto *Ad Constantium Augustum liber I*, che noi vedemmo di sopra esser ormai considerato dai dotti come un frammento del *Liber adversus Valentem et Ursacium* (vedi pag. 114 sg.). Sulla data di composizione della supplica a Costanzo c'informa l'autore stesso. Infatti in *Ad Const.*, 8, si legge: *Sed unum hoc ego per hanc dignationis tuae sinceram audientiam rogo, ut praesente synodo, quae nunc de fide litigat, pauca me de Scripturis evangelicis digneris audire*. Il sinodo, a cui si allude, è quello che fu tenuto a Costantinopoli, nei primi giorni del gennaio del 360, e nel quale fu approvata la formula di Rimini.

ogni giorno, per mezzo dei miei sacerdoti, la comunione al mio popolo. Io sono innocente; e, a dimostrazione dell'ingiustizia con cui sono stato colpito da condanna d'esilio, può servire di efficace argomento l'esempio di Giuliano, rimasto vittima anch'egli, malgrado la sua qualità di cesare, delle oltraggiose calunnie dei malevoli! —

La seconda cosa, che Ilario chiede all'imperatore, è un'udienza, nella quale gli sia concesso di trattare, sulla base delle Scritture evangeliche, gli argomenti della fede, al cospetto dello stesso imperatore e di tutti i vescovi del concilio costantinopolitano. — Io chiedo ciò — aggiunge Ilario — non tanto per me, quanto per te e per le Chiese di Dio. Io ho la fede nell'anima, e non ho bisogno di una professione esteriore: io conservo quel che ho ricevuto. Ma tu ricòrdati che non c'è al mondo un eretico, il quale non pretenda di professare una dottrina conforme ai dettami della Sacra Scrittura, come attestano gli esempi di Marcello d'Ancira, di Fotino, di Sabellio, di Montano, di Manes, di Marcione. — Bella e viva, a questo proposito, la descrizione, che fa Ilario, delle condizioni deplorevoli in cui versa la Chiesa, a causa della condotta degli ariani. Presi da una maledetta fregola di novità, costoro, sin dal tempo del concilio di Nicea, non fanno che scrivere formule di fede, tutte diverse l'una dall'altra, come se la fede non sia scritta nel cuore, come se ciascuno di noi, nel momento stesso in cui è stato rigenerato dal battesimo, non abbia ricevuto l'insegnamento di ciò che deve credere intorno a Gesù Cristo. Quando, d'inverno, sono colti dalla furia della procella, i naviganti, per evitare il naufragio, sogliono rientrare nel porto donde sono usciti; quando i giovani scapestrati si abbandonano a vita dissoluta, e s'accorgono che la loro eredità va in rovina, tornano, docili e pentiti, sotto la guida paterna. Ebbene, fra tanti naufragi che minacciano la fede, fra tante rovine che guastano e disperdono l'eredità celeste, fra tanti disordini cagionati da così varia e discorde produzione di simboli, non è anche per noi più sicuro partito il ritornare alla fonte, cioè alla prima ed unica fede, nella quale fummo battezzati, e professarla senza apportarvi cambiamenti di sorta? Questo sarà luminosamente dimostrato da Ilario, purchè l'imperatore Costanzo gli permetta di parlare, com'egli desidera, dinanzi ai vescovi già adunati in concilio <sup>(177)</sup>. E poichè tale concilio è diviso in partiti ostili fra loro, e sta trattando una materia che da lungo tempo è oggetto di

(177) Hilar., *Ad Const.*, 1-9.



gravi e furiose controversie, Ilario promette, per l'unione e per la pace dell'Oriente e dell'Occidente, di non dir nulla che non ridondi a onore dell'imperatore ed a vantaggio della fede, nulla che sia estraneo alle verità proclamate dall'Evangelo, nulla che possa dar origine a scandali. Dopo di che pone termine alla supplica con l'esposizione dei principî fondamentali della sua fede <sup>(178)</sup>.

La preghiera d'Ilario non fu esaudita. Gli ariani non osarono accettare la sfida, e persuasero Costanzo a rimandare il vescovo in Gallia, come un uomo che, seminando dovunque la discordia, turbava la pace dell'Oriente.

Un tono più violento e più aspro, che contrasta con lo stile calmo delle altre opere fin qui esaminate, assume Ilario nell'opuscolo *Contra Constantium imperatorem*. La polemica ilariana smette questa volta l'abituale suo carattere di moderata e persuadente confutazione degli errori altrui, per armarsi delle saette della più focosa ed amara invettiva. Dal momento che a lui era stata negata l'udienza, chiesta con tanta umiltà e con tanto rispetto, il nostro santo credette di non dover più usare nessun riguardo all'imperatore, e di doverne render pubblica l'empietà, allo scopo d'impedire ch'egli larvasse di un'apparenza di dolcezza e di zelo l'opera nefasta, con la quale incoraggiava la diffusione dell'errore ariano nei popoli. Il rimedio era senza dubbio violento, ma necessario ai mali che allora travagliavano la Chiesa. E il santo ci assicura ch'egli lo adoperò non per il vantaggio della sua propria causa, ma per sostenere quella di Gesù Cristo; non per inveire contro Costanzo, ma per difendere la dottrina cattolica <sup>(179)</sup>.

L'opuscolo, che ha la forma di una lettera indirizzata ai *fratres*, vale a dire ai vescovi della Gallia <sup>(180)</sup>, fu scritto a Costantinopoli <sup>(181)</sup>, nella primavera del 360 <sup>(182)</sup>.

<sup>(178)</sup> Hilar., *Ad Const.*, 10-11.

<sup>(179)</sup> Hilar. *Contra Const.*, 3.

<sup>(180)</sup> Hilar., *Contra Const.*, 2.

<sup>(181)</sup> Dal cap. 2 si ricava che Ilario, quando scriveva, era ancora in esilio.

<sup>(182)</sup> Questa data si deduce dalle parole stesse dell'autore, il quale dichiara esplicitamente di scrivere nel quinto anno dopo il concilio di Milano del 355 (*Contra Const.*, 2: *Post sanctorum virorum exilia Paulini, Eusebii, Luciferi, Dionysii, quinto abhinc anno, a Saturnini et Ursacii et Valentis communione me cum Gallicanis episcopis separavi*). San Girolamo invece (*De vir. ill.*, 100) attesta che l'opuscolo fu scritto dopo la morte di Costanzo, avvenuta il 3 novembre 361. Ma le due notizie, apparentemente inconciliabili, possono accordarsi benissimo tra loro, supponendo che Ilario abbia composto l'opuscolo, mentre Costanzo era ancora in vita, e l'abbia pubblicato, per consiglio degli amici, solo dopo la morte dell'imperatore.

« È ormai tempo di parlare — esclama Ilario —, poichè il tempo di tacere è passato. Aspettiamo la venuta di Cristo, poichè l'anticristo ha vinto. Si mettano a gridare i pastori, poichè i mercenari si son dati alla fuga. Offriamo la vita per il nostro gregge, poichè i ladri sono entrati nell'ovile, e intorno ad esso aggirasi fremendo il leone..... Se qualche uomo di senno comprende le ragioni, per cui dapprima ho mantenuto il silenzio, egli potrà anche vedere che, dopo aver dominato sino ad oggi l'amaro risentimento della recente ingiuria, riprendo adesso la libertà del mio linguaggio; potrà vedere che non l'impulso di un sentimento umano di collera mi spinge a scrivere questa lettera. Nè parlo prima del tempo, io che ho avuto per lungo tempo la virtù di tacere.... È la causa di Cristo quella che io oggi difendo.... O Dio onnipotente, creatore dell'universo, padre dell'unico Signor nostro Gesù Cristo, m'avessi tu fatto nascere nel tempo di Nerone e di Decio, perchè avessi potuto confessar te e il tuo Figliuolo davanti ai carnefici! Allora, per la misericordia di Gesù Cristo, io, pieno dell'ardore dello Spirito Santo, non avrei temuto la tortura del cavalletto, ricordandomi che Isaia fu mutilato; non avrei temuto il rogo, ricordandomi che i giovani Ebrei cantarono in mezzo alle fiamme. La croce, la frattura delle gambe non mi avrebbero spaventato, poichè io mi sarei ricordato che appunto dalla croce il ladrone ascese alla gloria del Paradiso. Senza timore mi sarei gettato nelle turbinose profondità dell'oceano, avendomi tu, o Dio, con l'esempio di Giona e di Paolo, insegnato che il mare risparmia ai tuoi fedeli la vita. Sarebbe stata per me una felicità il poter combattere contro nemici dichiarati; poichè certamente nessuno avrebbe ignorato che erano persecutori coloro che adoperavano il ferro ed il fuoco per costringere i fedeli a rinnegarti. Ed io non avrei avuto altra testimonianza da renderti che quella della mia vita. Noi avremmo combattuto a viso aperto contro empi, contro carnefici, contro scannatori; e il tuo popolo, accortosi della pubblica persecuzione, ci avrebbe seguiti, come suoi duci, alla confessione della tua fede.

Oggi invece noi combattiamo contro un persecutore mascherato, contro un nemico lusingatore, contro l'anticristo Costanzo, che non ci colpisce sul dorso, ma ci accarezza il ventre; non ci condanna per farci nascere alla vita, ma ci arricchisce per condurci alla morte; non ci getta in un carcere per liberarci, ma ci onora nel suo palazzo per renderci schiavi; non lacerà i fianchi, ma domina il cuore; non taglia la nostra testa con la spada, ma uccide con l'oro l'anima nostra; non ci minaccia con i

roggi accesi nelle pubbliche piazze, ma accende segretamente il fuoco dell'inferno; non discute, perchè ha paura d'esser vinto, ma liscia, per meglio tiranneggiare; confessa Cristo, per rinnegarlo; decreta l'unità per impedire la pace; reprime le eresie, perchè non ci siano più Cristiani; onora i sacerdoti, perchè non ci siano più vescovi; edifica chiese per demolire la fede. Pronunzia sempre il tuo nome nei suoi discorsi, ha sempre il tuo nome sulle labbra, o Cristo, e fa di tutto perchè non si creda che tu sei Dio come tuo Padre » <sup>(183)</sup>.

A questo punto, Ilario frena per un poco l'impeto della rovente invettiva: egli ha bisogno di giustificare la severità del suo linguaggio, il quale è così fiero, così aggressivo, che potrebbe a qualcuno sembrar intessuto di falsità e di calunnie. « Il dovere dei ministri della verità — dice Ilario — è di dire la verità. Se io mentisco, mi si dia taccia d'infame e di maldicente. Ma se tutto quel che affermo è vero, io posso, dopo aver taciuto per sì lungo tempo, vantarmi di non essere uscito dai limiti della libertà e della modestia apostolica. Qualcuno mi giudicherà forse troppo audace, perchè oso chiamare Costanzo col nome di anticristo. Ebbene, se costui crede che il mio sia più un atto d'insolenza che di coraggio, rilegga il rimprovero che Giovanni fece ad Erode: *Non t'è lecito di commettere questo adulterio*; si ricordi delle parole che un martire disse al re Antioco: *O malvagio, tu ci togli la vita presente, ma il Re del mondo ci risusciterà alla vita eterna, perchè noi moriamo per la sua legge...* » <sup>(184)</sup>. Poi, volgendosi nuovamente all'imperatore, Ilario riprende il tono dell'invettiva: « Io griderò a te, o Costanzo, quello stesso che avrei detto a Nerone; quello stesso che Decio e Massimino avrebbero udito dalla mia bocca. Tu combatti contro Dio, incrudelisci contro la Chiesa, perseguiti i santi, detesti i predicatori di Cristo, distruggi la religione, tiranno non delle cose umane, ma delle cose divine.

E finora ho ricordato solamente le colpe che tu hai in comune con quei persecutori. Apprendi ora le colpe che sono tue proprie. Tu fingi d'esser cristiano, e invece sei un nuovo nemico di Cristo; precursore dell'anticristo, tu compi le sue opere tenebrose.... Ignaro della santa dottrina, tu sei un dottore soltanto per i profani; distribuisce i seggi episcopali ai tuoi partigiani, e sostituisci i buoni vescovi con i cattivi; imprigiona i sa-

<sup>(183)</sup> Hilar., *Contra Const.*, 1-5.

<sup>(184)</sup> Hilar., *Contra Const.*, 6.

cerdoti; metti in campo i tuoi eserciti, per spaventare la Chiesa; aduni concili; costringi alla rinnegazione della fede i vescovi occidentali, rinchiusi a Rimini, atterriti dalle tue minacce, indeboliti dalla fame, sfiniti dai rigori dell'inverno, traviati dalle tue menzogne.... » <sup>(185)</sup>. Nè s'arresta qui l'impeto generoso dello sdegno che arde e ferve nell'anima del pio vescovo. Egli non ha detto ancora tutte le scelleratezze, tutta l'opera insidiosa del perfido imperatore. La Chiesa ha ricevuto molto più danno da Costanzo che dalle sanguinose rappresaglie dei persecutori pagani. Al tempo di Nerone, di Decio, di Massimino, la persecuzione facevasi apertamente; i miracoli, che Dio operava in favore dei martiri, ispiravano forza e coraggio agli altri fedeli, spettatori dei loro eroismi. La persecuzione di Costanzo invece è occulta, mascherata, insidiosa; è un'opera continua di satanica tentazione. Costanzo, falso apostolo della fede di Cristo, estingue nelle anime la fede di Cristo; ed agli infelici, che cadono vittime delle sue frodi, non lascia nemmeno la gloria del martirio, nemmeno la gioia di mostrare al Giudice eterno le cicatrici del loro corpo dilaniato dalla tortura. Nega all'eterno Padre la qualità di Padre, negando che Gesù Cristo è suo Figlio; adorna il santuario di Dio, con l'oro tolto dai templi degli idoli; saluta i vescovi col bacio, con cui Gesù Cristo fu tradito; dinanzi ai vescovi abbassa la testa, per riceverne la benedizione e calpestarne la fede; li chiama a banchetto, e fa come Giuda, il quale se ne uscì per tradire il suo Maestro; condanna alle miniere i ministri del Signore; fa morire San Paolino, vescovo di Treviri; sparge il terrore e lo scompiglio nelle chiese d'Alessandria, di Milano, di Roma, di Tolosa, esiliando i vescovi, bastonando i chierici e i diaconi, profanando persino il mistero del corpo e del sangue di Gesù Cristo <sup>(186)</sup>. Ilario quindi passa a raccontare la storia dei sinodi recenti di Seleucia e di Costantinopoli, ne riferisce le discussioni teologiche, bolla con forti parole di biasimo l'ingerenza dell'imperatore in questioni d'ordine puramente spirituale, e mette in rilievo la contraddizione di Costanzo, il quale, mentre dichiara di voler assolutamente respingere tutti i vocaboli che non si trovano usati in nessun luogo della Scrittura, adopera egli stesso quelli di *innascibile* e di *homoousios*, che nei libri santi non si leggono mai <sup>(187)</sup>.

<sup>(185)</sup> Hilar., *Contra Const.*, 7.

<sup>(186)</sup> Hilar., *Contra Const.*, 8-11.

<sup>(187)</sup> Hilar., *Contra Const.*, 12-26.



Ilario infine rimprovera all'imperatore la guerra da lui fatta non solo ai vivi, ma anche ai morti, vale a dire ai vescovi del concilio di Nicea. « Gli altri uomini — esclama Ilario — hanno fatto sempre la guerra ai vivi: al di là della tomba, nessuno ha più ragione di lamentarsi del suo prossimo; ma le tue inimicizie non hanno mai fine. Tu perseguiti i nostri padri che già son passati nei luoghi dell'eterno riposo, e ti scagli malvagiamente contro i loro decreti. L'Apostolo c'insegna ad unirci alla memoria dei santi, e tu hai costretto il mondo a condannare quella memoria. C'è forse un santo, vivo o morto, di cui tu non abbia mutilato le parole?... Alla memoria di qual santo potremo noi oggi associarci? Anatema sono per te i trecentodiciotto vescovi che si riunirono a Nicea; anatema sono anche tutti coloro che, da quel giorno, aderirono alle diverse esposizioni della vera fede. Anatema è per te lo stesso tuo padre, morto da lungo tempo: egli protesse col suo favore quel concilio di Nicea, che tu invece vai diffamando con le tue calunnie, e che, con ogni disprezzo del diritto umano e del divino, i tuoi satelliti combattono. Tu sei potente e regni; ma non t'illudere di poter comandare anche nell'avvenire.

Esistono lettere, da cui si rileva che il termine da te giudicato colpevole fu accolto allora con rispetto. Impara a conoscere il senso legittimo delle parole, la costituzione immutabile della Chiesa, la fede professata da tuo padre, la dottrina che assicura la speranza degli uomini. Ascolta le voci della coscienza che condanna la tua eresia, e comprendi finalmente che tu sei l'avversario della religione divina, il nemico della memoria dei santi, il disertore delle tradizioni paterne » <sup>(188)</sup>.

La figura morale di Costanzo balza viva e colorita dalle calde pagine del vescovo di Poitiers; ma colorita di una luce tetra, fosca, quale si conviene ad un artefice di perfidie, ad un persecutore di giusti e di santi. La politica religiosa del figlio degenerare del grande Costantino non poteva essere descritta nei suoi caratteri essenziali con maggiore efficacia, o esaminata con più acuto giudizio. Chè, sebbene l'accento della collera risuoni

<sup>(188)</sup> Hilar., *Contra Const.*, 27. Dopo questo capitolo, nelle edizioni (per es., in Migne, *Patr. lat.*, X, 603-606) seguono altri sei capitoli, dove si adducono prove diverse della divinità di Gesù Cristo, desunte non solo dai miracoli, ch'Egli operò sulla terra, ma anche dai suoi discorsi. È opinione comune che i sei capitoli siano stati aggiunti da mano estranea. L'anonimo autore attinse largamente frasi e concetti da vari luoghi del *De trinitate* d'Ilario.

terribile in ogni luogo e in ogni parola dell'opuscolo, tuttavia Ilario — e di ciò dobbiamo essergli grati — non s'è lasciato vincere dalla collera a tal segno da travisare o comunque deformare la realtà dei fatti. E, per questo rispetto, il *Contra Constantium* è oggi fonte preziosissima per chi voglia ricostruire la figura morale e storica di quell'imperatore.

Non meno pregevole appare l'opuscolo, dal punto di vista letterario. L'eloquenza del vescovo sale spesso ad altezze inaspettate, e quel suo stile tutto passione, tutto nervi, che sembra snodarsi a fatica tra piccole frasi, dove le frequenti antitesi cozzano insieme con uno stridore ben adattato all'asprezza dell'invettiva, esercita sull'animo di chi legge una potente forza di seduzione. Non è soltanto il vescovo che lotta contro il nemico della Chiesa, non è soltanto l'ortodosso pieno di zelo, che difende il suo partito dalle persecuzioni imperiali, e proclama i diritti della coscienza e della libertà contro la tirannide; è anche l'uomo convinto della verità delle sue parole, l'uomo illuminato dal raggio di una grande idea, che rivolge il discorso ad un maestro di astuzie, ad un « lupo vestito della pelle della pecora » <sup>(189)</sup>, pronto ad usare ogni mezzo, la violenza, la carezza, la corruzione morale, per il raggiungimento del suo fine.

Un altro insigne documento della capacità oratoria del vescovo di Poitiers è lo scritto polemico *Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem* <sup>(190)</sup>, composto verso la fine del 364 o al principio del 365 <sup>(191)</sup>. Esso segna l'ultima fase della lunga lotta combattuta da Ilario contro l'arianesimo. Quando narrammo la vita del nostro santo, dicemmo ampiamente come Ausenzio, a richiesta del vescovo pictaviense, e per ordine dell'imperatore, fosse stato costretto ad esporre la sua fede, e come, giocando d'astuzia, fosse riuscito così abilmente ad ingannare Valentiniano sul contenuto del proprio pensiero, che invano Ilario, subodorata la frode, cercò di

<sup>(189)</sup> Hilar., *Contra Const.*, 10.

<sup>(190)</sup> Migne, *Patr. lat.*, X, 609-618.

<sup>(191)</sup> Il *Contra Auxentium* fu composto durante il regno di Valentiniano I (364-375). Le discussioni teologiche, provocate da Ilario contro Ausenzio, si svolsero a Milano, alla presenza dell'imperatore. E, poichè Valentiniano partì da Milano nel novembre del 365, per recarsi in Gallia, dove rimase parecchi anni a guerreggiare contro gli Alemanni, è ragionevole ammettere che gli avvenimenti, a cui allude il *Contra Auxentium*, e dei quali l'operetta ilariano è, per così dire, il compendio, siano da collocarsi fra il 364 e il 365. L'indicazione cronologica data da Ausenzio nel cap. 13 (*ab abiectis ante annos decem*) ha solo un valore approssimativo.

svelarla agli occhi dell'imperatore. Il quale, da ultimo, temendo nelle coraggiose parole del vescovo di Poitiers una nuova minaccia per la pace dell'Impero, gli ordinò di allontanarsi subito da Milano. Fu allora che Ilario diede libero sfogo al suo sdegno nell'opuscolo contro Aussenzio, indirizzato a tutti i vescovi e a tutti i popoli di fede cattolica.

L'autore comincia col dire che, per quanto sia bello il nome di pace e bella l'idea dell'unità, non dobbiamo lasciarcene abbagliare. La vera pace si trova nella dottrina della Chiesa e degli Evangelii. E la Chiesa non ha bisogno di nessun appoggio, di nessuna protezione da parte del potere temporale; tant'è vero che essa non ebbe mai vita così florida e rigogliosa, come quando fu esposta alle persecuzioni degli'imperatori, mentre non fu mai così misera ed infelice, come al tempo d'Ilario, in cui si credeva che Dio avesse bisogno della protezione degli uomini, e si cercava di difendere la Chiesa di Gesù Cristo con gl'intrighi del secolo. « Ditemi — esclama Ilario — ditemi voi, o vescovi, che credete d'esser tali: di quali protezioni si servirono gli Apostoli per predicare l'Evangelo? A quali potenze si appoggiarono per annunziare Gesù Cristo e convertire quasi tutte le nazioni dal culto degli'idoli al culto del Dio vero? Invocavano forse l'aiuto di qualche ufficiale della Corte, quando, in carcere, stretti da catene, dopo aver sofferto il dolore dei tormenti, cantavano inni di lode a Dio? Forse che Paolo, costretto a dare spettacolo di sè nel circo, formava con gli editti del principe una chiesa a Gesù Cristo? Si difendevano forse gli Apostoli con l'appoggio di Nerone, di Vespasiano, di Decio, di coloro, insomma, il cui odio contro di noi ha fatto fiorire l'Evangelo? Quando gli Apostoli si nutrivano col lavoro delle loro mani; quando si adunavano segretamente nei cenacoli; quando, a dispetto dei decreti del Senato e degli editti dei re, percorrevano i villaggi, le borgate, e quasi tutte le nazioni, per terra e per mare, si deve forse credere che allora non avessero le chiavi del regno dei cieli? O non piuttosto bisognerà dire che la virtù di Dio si manifestò contro l'odio degli uomini, proprio quando la predicazione dell'Evangelo divenne tanto più attiva ed intensa, quanto più era proibita? Ma oggi — oh dolore! — le protezioni umane raccomandano la fede divina; Cristo appare spogliato della sua virtù, mentre si briga in suo nome; la Chiesa minaccia esilii e carcere, e vuol farsi credere con la forza, essa, nella quale una volta gli uomini credevano, sfidando carcere ed esilii. Attende, come una grazia, che gli uomini vogliano entrare nella sua comunione, essa, la cui origine fu consacrata dal terrore

delle persecuzioni; condanna all'esilio i vescovi, essa, che deve la sua diffusione allo zelo dei sacerdoti esiliati; si vanta d'essere dal mondo amata, proprio lei, che non ha potuto essere la Chiesa di Cristo, se non a patto che fosse odiata dal mondo » <sup>(192)</sup>.

Tale è la Chiesa dei primi secoli, alla quale Ilario contrappone non già la Chiesa cattolica del tempo suo, che di quella era figlia ed erede legittima, ma la Chiesa scismatica degli ariani, la Chiesa che ha strappato la corona della gloria divina dalla fronte di Cristo, la Chiesa che si adoperava con ogni sforzo, per soffocare le voci di protesta del vescovo di Poitiers.

Dopo aver deplorato le perverse dottrine, di cui Valente, Ursacio, Aussenzio, Germinio, e gli altri seguaci di Ario, si facevano, per istigazione del diavolo, banditori e propugnatori; dopo aver narrato le vicende che precedettero e seguirono la conferenza di Milano <sup>(193)</sup>, Ilario passa a mettere in luce tutti gli artifici adoperati da Aussenzio nel documento scritto, richiesto dai suoi giudici e contenente la sua professione di fede. Mentre Aussenzio, nella conferenza di Milano, non aveva esitato a dichiarare che Cristo era veramente Dio, della identica divinità e sostanza di Dio Padre <sup>(194)</sup>, nel suo scritto invece affermava che *Cristo era nato avanti di tutti i tempi, Dio vero Figlio*, facendo, con questa artificiosa collocazione di parole, una professione di fede ariana, in quanto egli intendeva riferire a *Figlio*, e non a *Dio*, l'attributo *vero* <sup>(195)</sup>. Aussenzio inoltre proclamava l'esistenza di una sola divinità, da lui naturalmente attribuita non al Figlio, ma al Padre, e sosteneva che non vi sono due Dei, perchè non vi sono due Padri, dando con ciò rilievo all'idea che la divinità appartiene al Padre soltanto <sup>(196)</sup>. « Noi — continuava a dire l'intruso — conosciamo un unico e solo vero Dio, il Padre »; e più avanti: « Il Figlio; secondo le Scritture, è simile al Padre, dal quale è generato ». « Ma — osserva subito Ilario — se il Padre e il Figlio sono veramente tutt'uno per la divinità, perchè preferire il termine imperfetto di *somiglianza*? Il Figlio è immagine di Dio; ma immagine di Dio è indubbiamente anche l'uomo, poichè Adamo fu creato ad immagine e somiglianza di Dio. Perchè dunque tu, o erede di Ario, non concedi a Cristo se non quello che appartiene

<sup>(192)</sup> Hilar., *Contra Auxent.*, 1-4 (Migne, *Patr. lat.*, X, 609 sgg.).

<sup>(193)</sup> Hilar., *Contra Auxent.*, 5-7.

<sup>(194)</sup> Hilar., *Contra Auxent.*, 7: *Credere se Auxentium Christum Deum verum, et unius cum Deo patre divinitatis et substantiae est professus.*

<sup>(195)</sup> A proposito di ciò, vedi sopra, pag. 100 sg.

<sup>(196)</sup> Hilar., *Contra Auxent.*, 8-11.



a noi?... Tu dici che Cristo è Dio. Ma perchè cerchi di trarre gli altri in inganno con l'uso di questa parola? Nega, se puoi, che Mosè fu chiamato il Dio di Faraone. Tu dici che Cristo è Figlio e primogenito di Dio. Ebbene, nega che anche Israele è figlio primogenito di Dio. Tu affermi che Cristo nacque avanti dei tempi. Nega, dunque, che pure il diavolo fu creato avanti dei tempi e dei secoli. Tu dici che Cristo è simile al Padre. Nega, dunque, che l'uomo fu creato ad immagine e somiglianza di Dio. Tu non rifiuti a Cristo se non quello che Egli è realmente: tu non vuoi ch'Egli sia vero Dio, della identica divinità e sostanza di Dio Padre » <sup>(197)</sup>.

L'opuscolo finisce con una fervida raccomandazione ai cattolici, perchè vogliano astenersi dalla comunione di Aussenzio e di tutti gli ariani.

Già precedentemente Ilario, non senza vivo compiacimento, aveva notato che i fedeli conservavano intatta la loro credenza, nonostante il tradimento dei loro vescovi. « Sotto la guida dei sacerdoti dell'anticristo, il popolo cristiano non è andato in perdizione, poichè esso giudica la fede dei vescovi dalle loro parole. Si dice che Gesù Cristo è Dio; e i fedeli credono alla verità di quel che sentono dire. Si dice che Gesù è Figlio di Dio; e i fedeli considerano vera questa filiazione divina. Si dice che Cristo esisteva avanti dei tempi; e i fedeli credono che ciò che era avanti dei tempi, è sempre stato. Dunque gli orecchi del popolo cristiano sono più puri dei cuori dei vescovi » <sup>(198)</sup>.

Tuttavia questi laici, rimasti ortodossi correvano un serio pericolo: molti di loro amavano riunirsi con gli eretici, piuttosto che abbandonare i templi, dove avevano lungamente pregato. Bisognava esortarli a star bene in guardia! Ed è appunto quel che fa Ilario nell'ultimo capitolo del *Contra Auxentium*. « Io vi raccomando — egli dice — una cosa sola: guardatevi dalle insidie dell'anticristo. Voi fate male a lasciarvi prendere dall'amore per le mura; fate male a venerare la Chiesa di Dio nei tetti e negli edifici; fate male ad addurre come pretesto il nome di pace. Chi dubiterebbe che l'anticristo può stabilire la sua dimora in quei luoghi? Le montagne, le foreste, le prigioni, le voragini mi sembrano un più sicuro asilo: in quei deserti, in quelle prigioni, in quegli abissi, lo Spirito di Dio ispirò i profeti.

Fuggite, dunque, lontano da Aussenzio, angelo di Satana, ne-

<sup>(197)</sup> Hilar., *Contra Auxent.*, 11.

<sup>(198)</sup> Hilar., *Contra Auxent.*, 6.

mico di Cristo, maledetto devastatore di anime, rinnegatore della fede, da lui confessata con la menzogna ed oltraggiata con la bestemmia. Egli raduni pure contro di me tutti i sinodi che voglia; aggiunga pure, come ha fatto più volte, al mio nome l'epiteto di eretico; suscitati contro di me, finchè gli piaccia, la collera dei potenti: egli, per me, non sarà mai altro che un diavolo, perchè è un ariano. Ed io non desidererò mai altra pace che quella di coloro, i quali, fedeli al simbolo decretato dai nostri padri a Nicea, anatematizzano gli ariani, e proclamano Gesù Cristo vero Dio »<sup>(199)</sup>. Tale il *Contra Auxentium* d'Ilario, non a torto giudicato da Girolamo « operetta di squisita fattura »<sup>(200)</sup>. La quale ha somma importanza storica, in quanto ci dà notizie ampiamente documentate sul regno di Valentiniano I, sulla civiltà del IV° secolo, sulle lotte furibonde che allora si combattevano intorno a sofistiche interpretazioni di parole; teologica, perchè, in forma concisa e chiara, espone la vera essenza dell'arianesimo; letteraria, perchè mostra a quali nobili altezze sapesse innalzarsi l'eloquenza del vescovo di Poitiers, quando la perfidia dei nemici di Cristo ne accendeva l'anima di sacro sdegno.

Dalle opere finora studiate la figura di Ilario non ci s'è rivelata in tutti i suoi aspetti. Abbiamo ammirato Ilario come esegeta, come polemista, come storico; ora lo ammireremo come teologo. Non già che nei trattati precedenti il nostro vescovo non abbia avuto più volte, o scoprendo la falsità delle dottrine avversarie o confutandole, occasione di dar prova della sua speciale attitudine a discutere su sottili argomenti di teologia dogmatica. Ma, in quelle opere, l'elemento storico e polemico predomina sul teologico. Il contrario si può dire che avviene nel *De trinitate*, la più impor-

<sup>(199)</sup> Hilar., *Contra Auxent.*, 12. Dopo questo capitolo, la tradizione ci ha conservato, come appendice del *Contra Auxentium*, il testo della professione di fede, che Ausenzio consegnò per iscritto ai suoi giudici, dopo la conferenza di Milano (*exemplum blasphemiae Auxentii*, capp. 13-15, in Migne, *Patr. lat.*, X, 617-618). Ed è un documento di straordinario interesse, perchè ci fa sentire, dirò così, la voce viva e robusta dell'ultimo formidabile avversario del vescovo di Poitiers. Altri due documenti, che accompagnavano ed illustravano il contenuto del *Contra Auxentium*, sono andati sventuratamente perduti: 1°) la relazione, fatta da Ilario all'imperatore, sulla fede dichiarata oralmente da Ausenzio nella conferenza di Milano (questo documento si leggeva dopo il cap. 7 del *Contra Auxentium*); 2°) la relazione degli avvenimenti del concilio di Rimini, che Ausenzio aveva allegata alla sua professione di fede fatta per iscritto (questo documento si leggeva dopo il cap. 15).

<sup>(200)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 100: *Elegans libellus contra Auxentium*.

tante delle opere ilariane, scritta in esilio<sup>(201)</sup>, ed a varie riprese<sup>(202)</sup>. L'autore si propone di dimostrare la consostanzialità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, contro tutte le eresie, specialmente

<sup>(201)</sup> Hilar., *De trinit.*, X, 4: *Loquemur enim exsules per hos libros, et sermo Dei, qui vinciri non potest, liber excurret.* L'esilio d'Illario va dal principio del 356 al principio del 360. Dunque l'opera fu composta tra il 356 e il 359. Non si sa come l'autore l'abbia intitolata. Nei più antichi manoscritti l'opera non porta nessun titolo; nei più recenti invece si legge ora *de fide*, ora *de trinitate*, ora *de fide sanctae trinitatis adversus Arianos*. Anche gli scrittori la citano variamente. Il titolo *De trinitate* ricorre nelle edizioni (Migne, *Patr. lat.*, X, 25-472) e negli autori del VI secolo (Fortun., *Vita S. Hilar.*, 14; Cassiod., *Instit.*, I, 16). Girolamo invece designa il trattato col titolo *Adversus* o *Adversum* o *Contra Arianos* (Hier., *De vir. ill.*, 86; *ibid.*, 100; *Epist.* 55, 5); Rufino e Giovanni Cassiano, con quello *De fide* (Rufin., *Hist. eccl.*, X, 32 ed. Mommsen: *Libros de fide nobiliter scriptos*; Joh. Cass., *Contra Nestorium*, V, 24: *in libro fidei primo*). Vedi la *Praefatio* nell'edizione dei Maurini (Migne, *Patr. lat.*, X, 9 sgg.). Il titolo *De fide* sembra più accettabile, non solo perchè vanta un maggior numero di testimonianze in suo favore, ma anche perchè corrisponde più fedelmente al contenuto dell'opera. Infatti la dottrina dello Spirito Santo è solo brevemente accennata, e il fine principale del trattato è la dimostrazione della divinità di Cristo.

<sup>(202)</sup> Infatti, che i primi tre libri siano stati composti molto tempo prima degli altri, si deduce dalle parole: *anterioribus libellis, quos iam pridem conscripsimus* etc. (*De trinit.*, IV, 1). Nè la cosa deve far meraviglia. Anche Ambrogio, verso la fine del IV secolo, scriverà ad intervalli la sua grande opera *De fide ad Gratianum Augustum* (III, 1, 1). E neppure Agostino scriverà d'un fiato il suo immortale *De trinitate*: un'interruzione di ben sedici anni separerà la composizione dei primi libri da quella di tutta l'opera, tanto che il vescovo d'Ippona potrà dire d'aver pubblicato, da vecchio, l'opera incominciata negli anni della giovinezza (*Epist.* 174, *Ad Aurelium: De trinitate quae Deus summus et verus est, libros iuvenis inchoavi, senex edia*). Curandosi di difendere la verità e di salvare le anime, più che di scrivere opere letterariamente perfette, i Padri della Chiesa volgevano la loro attenzione là dove li chiamava il supremo interesse della santa causa cattolica. E questa causa appunto dovette interrompere l'opera del vescovo di Poitiers, del quale sappiamo con quanto zelo, durante l'esilio, partecipò ai sinodi di Seleucia e di Costantinopoli. Qualcuno emise il sospetto che i libri I-III dell'opera ilariana siano stati composti prima che il vescovo avesse ricevuto l'ordine di recarsi in Asia, e che quindi l'interruzione sia stata cagionata dalla condanna all'esilio. Ma tale opinione è in aperto contrasto con la testimonianza dello stesso Illario, da noi citata di sopra (*De trinit.*, X, 4: *Loquemur exsules per hos libros* etc.). Cfr. Reinkens, pag. 129. Erronea deve pure giudicarsi l'opinione di Erasmo, secondo la quale il primo libro sarebbe stato composto dopo gli altri undici (cfr. la *Praefatio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, X, 19); erronea, dico, perchè il quarto (*De trin.*, IV, 2) e il nono libro (*De trin.*, IX, 10) alludono al primo. Nè basta. Un altro argomento decisivo è che, soltanto ammettendo che il primo libro sia veramente il primo in ordine di composizione, si comprende come Illario, in *De trinitate* VII, 3 e VII, 7 (*Hebion, qui Photinus est*), abbia potuto correggere una sua inesattezza, sostituendo il nome di Fotino a

contro gli ariani e i sabelliani <sup>(203)</sup>. Epperò egli stesso chiama il secondo libro una breve dimostrazione della trinità <sup>(204)</sup>, e, al principio del quarto, afferma di aver dato, in conformità degli insegnamenti evangelici ed apostolici, solido fondamento alla fede del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo <sup>(205)</sup>.

Ilario non ignorava le gravissime difficoltà del soggetto: solo dopo molte incertezze, e per soccorrere la Chiesa in uno dei suoi più critici momenti, risolvette d'affrontare la trattazione di una materia superiore ad ogni linguaggio, ad ogni concezione umana. Ma si duole più volte d'esser costretto a lavorare in un campo così difficile, e prega insistentemente il Signore, perchè voglia non soltanto concedergli l'intelligenza delle divine Scritture, ma anche suggerirgli le parole adatte a rendere con adeguata dignità un sì nobile argomento <sup>(206)</sup>. Nel suo immenso timore di cadere in fallo, mentre spiega la fede della Chiesa sul mistero della Trinità, egli vorrebbe contentarsi di ricordare l'enunciato trinitario dell'Evangelo <sup>(207)</sup>. « Ma — dice Ilario — la malvagità degli eretici bestemmiatori ci spinge a fare cose illecite, a salire cime inaccessibili, a parlare di soggetti ineffabili, ed intraprendere spiegazioni vietate. Bisognerebbe compiere con la sola fede quel ch'è prescritto, cioè adorare il Padre, venerare col Padre il Figlio, e riempirsi dello Spirito Santo. Invece siamo costretti ad applicare la nostra umile parola a misteri inenarrabili. Per colpa altrui, noi cadiamo nella colpa di esporre ai pericoli dell'umano linguaggio quei misteri che avremmo dovuto tener conservati nell'intima religione delle anime

quello di Ebione, l'unico eretico citato e confutato in *De trinitate*, I, 26 e II, 23, a proposito di coloro che negavano la nascita di Gesù da Maria. Vedi la *Praefatio* nell'edizione dei Maurini (Migne, *Patr. lat.*, X, 18).

<sup>(203)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 16-17; X, 8.

<sup>(204)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 22.

<sup>(205)</sup> Hilar., *De trinit.*, IV, 1. Qualcuno (per es., Erasmo) non si fece scrupolo di attribuire ad Ilario la colpa di non aver mai dato, nei dodici libri del *De trinitate*, il nome di Dio allo Spirito Santo. L'accusa è sciocca. Infatti — è stato giustamente osservato — il sostenere, come fa Ilario più volte (*De trinit.*, II, 4, 5, e 29), che lo Spirito Santo è della stessa sostanza del Padre e del Figlio, e che queste tre persone formano un tal tutto indivisibile, da non potersi confessar l'una senza le altre, e da non poterne in alcun modo dividere la sostanza, non significa forse riconoscere un Dio nello Spirito Santo? Del resto, se Ilario non ha mai dato allo Spirito Santo il nome di Dio, ciò è stato perchè egli è solito servirsi della parola *Spirito*, per designare la natura di Dio (cfr. Hilar., *De trinitate*, VIII, 23, 24, 25, 26). Per altri particolari, vedi la *Praefatio* nell'edizione dei Maurini (Migne, *Patr. lat.*, X, 14 sgg.).

<sup>(206)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 38; II, 2, e 5.

<sup>(207)</sup> Hilar., *De trinit.*, II, 1.



nostre » <sup>(208)</sup>. Ilario pertanto si appiglia al partito di non dir nulla di proprio, di non avventurare nessuna proposizione che non trovi appoggio nell'autorità degli Apostoli e dei Profeti <sup>(209)</sup>. Resterà costantemente sul terreno delle testimonianze scritturali: quivi aspetterà il suo nemico; di là respingerà gli attacchi avversari. E i libri divini forniscono in gran copia al coraggioso campione di Dio le affilate armi di argomenti inconfutabili, da lui maneggiate con rara forza e destrezza.

Ad imitazione di Quintiliano, che, secondo Girolamo <sup>(210)</sup>, fu preso dal nostro santo a modello anche per lo stile, Ilario divise la sua opera in dodici libri <sup>(211)</sup>.

Nel libro primo, che è una specie di prologo di tutta l'opera, l'autore, dopo aver descritto, come vedemmo di sopra, la via lunga ed aspra che lo guidò alla conoscenza di Dio e dei suoi misteri <sup>(212)</sup>, espone brevemente il contenuto dei singoli libri, e nello stesso tempo avverte che, sebbene il suo fine sia di combattere le eresie di Ario e di Sabellio, tuttavia non si asterrà dalla confutazione di tutte le altre, quando gli si presenti l'occasione di parlarne. E sarà opera giusta e santa, perchè le eresie sono i frutti dell'orgoglio degli uomini, i quali, mal consci della propria natura, vorrebbero, con le piccole e deboli forze del loro intelletto, scoprire e determinare i divini misteri, invece di cercarne la conoscenza nella rivelazione fattane da Dio <sup>(213)</sup>.

Il secondo libro, prendendo le mosse dalla formula evangelica del battesimo, s'indugia a discutere il mistero della generazione del Figlio. Il terzo, fondandosi sulle parole *ego in patre et pater in me* (IOAN., X, 38), illustra l'unità di natura del Figlio col Padre. I quattro seguenti confutano le obiezioni degli eretici contro la divinità del Figlio. L'ottavo dimostra che la divinità del Figlio

<sup>(208)</sup> Hilar., *De trinit.*, II, 2.

<sup>(209)</sup> Hilar., *De trinit.*, VI, 20; VII, 3; XI, 7; ecc.

<sup>(210)</sup> Hieron., *Epist.* 70 *Ad Magnum*, 5, 3. Vedila tradotta in U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, « Vita e Pensiero », vol. II, pag. 255 sgg. Sull'imitazione di Quintiliano da parte d'Ilario, puoi vedere la *Praefatio* nell'edizione dei Maurini (*Migne, Patr. lat.*, X, 22 sgg.).

<sup>(211)</sup> Cassiodoro ne conta tredici (*Instit.* I, 16: *Legendi sunt tredecim libri Beati Hilarii, quos de sancta trinitate, profunda et disertissima nimis oratione, conscripsit*). Evidentemente egli possedeva un esemplare, in cui, come nella maggior parte dei manoscritti a noi pervenuti, l'opera *De synodus* è data come tredicesimo libro del *De trinitate*.

<sup>(212)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 1-14.

<sup>(213)</sup> *De trinit.*, I, 15-38.

non distrugge l'unità di Dio. Il nono è specialmente diretto contro gli ariani, i quali negano la nascita *ab aeterno* del Figlio dal Padre. Il decimo cerca di accordare con la fede nella vera divinità del Figlio le espressioni di dolore di Cristo attestate dagli Evangelisti (MATTH., XXVI, 38-39; XXVII, 46; LUC., XXIII, 46). L'undicesimo si studia di mettere d'accordo la divinità del Figlio con la subordinazione di Cristo a Dio affermata in alcuni passi del Nuovo Testamento (IOAN., XX, 17; I Cor., XV, 27-28). Finalmente il duodecimo spiega come la divinità del Figlio debba concepirsi assolutamente separata da ogni origine temporanea.

Questo, nelle sue linee principali, il contenuto del *De trinitate*, uno dei maggiori monumenti di alta speculazione cristiana nei primi secoli, ammirato e studiato in ogni tempo e in ogni luogo. Agostino ne commenta un passo nel suo trattato sul medesimo argomento <sup>(214)</sup>; Girolamo, Rufino, Teodoreto, Sozomeno, Leone Magno, Cassiodoro, ne raccomandano la lettura, ne lodano la dottrina e l'eloquenza <sup>(215)</sup>. E invero, pur riconoscendo all'*Adversus Praxeam* di Tertulliano e al *De Trinitate* di Novaziano il non piccolo merito di aver dotato la teologia latina di efficaci e precise espressioni dogmatiche, si deve ammettere che, per l'esattezza della dottrina e la vastità dell'esposizione, l'opera d'Ilario supera di gran lunga quella dei suoi predecessori.

Il teologo di Poitiers parla del dogma trinitario con una meravigliosa precisione di termini. Si guarda molto bene da quelle forme paradossali di linguaggio e di pensiero, in cui tanto spesso cadeva Tertulliano, e si guarda pure, nell'uso dei testi biblici, dalle intemperanze dell'interpretazione allegorica, di cui egli stesso diede esempi, a dir vero, poco lodevoli nel *Commentarius in Evangelium Matthaei* e nei *Tractatus super Psalmos*.

Il *De trinitate* ilariano è la produzione letteraria più completa che s'incontri nella storia della lotta contro l'arianesimo. È un'opera di lettura tutt'altro che facile. E se ne comprende la ragione. Ilario, il primo dei Latini che abbia intrapreso una sistematica confutazione dell'eresia ariana, fu costretto dalle difficoltà del patrio idioma, fino allora ribelle ad ogni rigorosa determinazione di sottili concetti teologici, a crearsi una lingua capace di esprimere le delicate sfumature del pensiero greco. Di qui uno stile penoso, involuto, contorto, grecizzante, tanto più oscuro, quanto maggiore è la profondità e la sottigliezza del pensiero: difetto certamente

<sup>(214)</sup> August., *De trinitate*, VI, 9.

<sup>(215)</sup> Vedi la *Praefatio* nell'edizione dei Maurini (Migne, *Patr. lat.*, X, 9 sg.).

notevole, ma che pure non impedì all'opera ilariana di allargare l'orizzonte della letteratura d'Occidente, facendovi risplendere la fulgida luce della teologia orientale. Mai infatti scrittore latino, prima d'Ilario, era penetrato così addentro nelle recondite pieghe della dottrina cristologica. E non è soltanto l'incalzare vigoroso dell'argomentazione, o l'elevatezza della discussione teologica, quel che affascina e piace, ma anche il calore del sentimento e il tono dell'umiltà, della dolcezza, dell'amore, da cui tutta l'opera è ispirata e pervasa. Poichè, anche quando combatte, Ilario apre l'anima esultante alle mistiche e serene effusioni della preghiera. « Io so bene — dice negli ultimi capitoli del primo libro — che parlare di te, o Dio, Padre onnipotente, significa compiere il principale dovere della mia vita. Questo dono della parola, concessomi da te, non può fruttarmi ricompensa più grande che quella di servirti celebrando le tue lodi, e di mostrare al secolo che ignora, all'eretico che nega, quel che tu realmente sei, vale a dire il Padre dell'unico Figlio di Dio. Ma questa è una semplice affermazione della mia volontà: mi resta ora da implorare il soccorso della tua misericordia, affinchè tu voglia gonfiare col soffio del tuo Spirito le vele della mia fede, e guidarmi nel viaggio intrapreso allo scopo di celebrare il tuo nome. Tu infatti non pronunziasti invano quella promessa: « *Chiedete, e vi sarà dato; cercate, e troverete; picchiate, e vi sarà aperto* » (LUC., XI, 9). Noi, poveri, imploriamo quelle cose, di cui abbiamo bisogno; allo studio degli oracoli dei tuoi Profeti e dei tuoi Apostoli ci dedicheremo con ardore instancabile; picchieremo a tutte le porte della sbarrata intelligenza. Ma tocca a te di esaudire le nostre preghiere, di offrirti alle nostre ricerche, di aprire la porta a coloro che picchiano. La pigrizia c'intorpidisce; il nostro debole ingegno, chiuso negli angusti confini dell'ignoranza, non può comprendere la tua verità sovrana. Ma lo studio della tua rivelazione ci procura la conoscenza delle cose divine, e una docile fede ci solleva al di sopra delle umane opinioni. Noi dunque aspettiamo, trepidanti, che tu incoraggi l'esordio di questa nostra impresa, la rafforzi nel suo progredire, ci chiami a partecipare dello spirito dei Profeti e degli Apostoli, affinchè noi non diamo alle loro parole un senso diverso da quello che hanno... Largisci, dunque, a noi il vero senso delle parole, la luce dell'intelligenza, la dignità delle locuzioni, la fede della verità; fa' che noi riusciamo ad esprimere quel che crediamo » <sup>(216)</sup>. E la preghiera d'Ilario fu veramente

<sup>(216)</sup> Hilar., *De trinit.*, I, 37-38.

esaudita. Il santo vescovo non picchiò invano alle porte della sbarrata intelligenza: Dio glielne spalancò, ed egli fu ammesso alla radiosa contemplazione dei sacri misteri, che poi narrò con semplicità e con passione.

Il suo trattato non ama gli artifizi accademici della metafisica agostiniana, e neppure l'acceso ardore polemico che riscalda le opere d'Atanasio. La dimostrazione del vescovo di Poitiers si svolge, dal principio alla fine, con le placide movenze proprie di un ragionamento governato da rigoroso ordine logico, nella serena atmosfera delle idee eterne, e di lassù manda una luce che illumina tutti i secoli.

Nella tradizione manoscritta, al *De trinitate* è aggiunta, come libro tredicesimo di quell'opera<sup>(217)</sup>, l'epistola *De synodis*<sup>(218)</sup>, composta verso la fine del 358, o al principio del 359<sup>(219)</sup>. La critica ha ormai luminosamente dimostrato che il *De synodis* è un'opera

(<sup>217</sup>) Anche Cassiodoro, tratto naturalmente in inganno dall'erronea indicazione dei codici, afferma che il *De trinitate* ilariano consta di tredici libri: *Legendi sunt tredecim libri Beati Hilarii, quos de sancta trinitate, profunda et disertissima nimis oratione, conscripsit* (Cassiod., *Instit.*, I, 16).

(<sup>218</sup>) Migne, *Patr. lat.*, X, 479-546. Non sappiamo con precisione se e quale titolo abbia dato Ilario all'opera sua. Questa nei migliori codici è intitolata: *epistula*. Girolamo invece la ricorda con le parole: *Liber de synodis* (Hieron., *De vir. ill.*, 100; cfr. Hier., *Epist.*, 5, 2). Nell'edizione dei Maurini l'opuscolo reca il titolo: *Liber de synodis seu de fide Orientalium*. Vedi la *Praefatio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, X, 473 sg.

(<sup>219</sup>) Il *De synodis* fu certamente scritto in esilio (*De synod.*, 2, 63, 92). In un luogo di quel trattato (*De synod.*, 8), Ilario parla della convocazione di due sinodi, uno a Rimini e l'altro ad Ancira. Ora è da ricordare che Costanzo, allo scopo di mettere d'accordo fra loro i partiti che dividevano l'Oriente e l'Occidente, stabili di riunire un grande concilio a Nicea. Ma la città non piacque a Basilio di Ancira, e l'imperatore pensò a Nicomedia. Senonchè, distrutta la città dal terremoto e dal fuoco il 24 agosto del 358 (Socrat., *Hist. eccles.*, II, 37; Sozomen., *Hist. eccles.*, IV, 16), fu necessario trasportare altrove, e precisamente ad Ancira, come ricaviamo dalla testimonianza d'Ilario (*De synod.*, 8), la sede del concilio. Nè bastò. Dopo nuove deliberazioni, temendo sempre gli anomei l'unione dei molti orientali semiariani con gli occidentali cattolici, si conchiuse di convocare due sinodi separati: per gli occidentali a Rimini, per gli orientali a Seleucia nell'Isauria. L'ordine per la convocazione del doppio sinodo a Rimini ed a Seleucia, invece che a Rimini e ad Ancira, fu dato da Costanzo al principio del 359, e il sinodo di Seleucia si tenne nell'estate di quello stesso anno. Dunque il *De synodis* ilariano fu scritto dopo l'agosto del 358 e prima del tempo in cui l'ordine imperiale sostituì Seleucia ad Ancira, come sede del concilio (principio del 359), dal momento che Ilario non parla affatto di Seleucia, e mostra solo di conoscere la convocazione del doppio sinodo a Rimini e ad Ancira (Hilar., *De synod.*, 8: *Sed maxime cum comperissem synodos in Ancyra atque Ariminio congregandas etc.*).



a sè stante. Tuttavia l'errore di chi volle considerarla come parte del *De trinitate*, ha la sua ragion d'essere. Il *De synodis* infatti, disegnando lo sfondo storico nel grande quadro della controversia teologica sulla persona di Cristo, costituisce il naturale e necessario complemento del *De trinitate* ilariano.

Donde venne all'esiliato vescovo di Poitiers l'occasione di scrivere il *De synodis*? Dall'Asia il nostro Santo aveva più volte mandato lettere ai vescovi della Gallia senza però riceverne mai alcuna risposta. Allora, sospettando che anche quei vescovi avessero, per debolezza o per viltà, come tanti altri, abbracciato il partito dei nemici della Chiesa, risolvette di non più scrivere a loro <sup>(220)</sup>. Ma ecco, verso la fine del 358 <sup>(221)</sup>, giungergli lettere dai vescovi della Gallia, i quali annunziavano ad Ilario di aver condannato la seconda formula di Sirmio, e nello stesso tempo lo pregavano di renderli consapevoli non solo del contegno dei vescovi orientali di fronte a tante e così diverse professioni di fede, ma anche del giudizio che intorno a quelle professioni credeva di dover dare egli stesso <sup>(222)</sup>. L'impresa era estremamente difficile e delicata: Ilario lo sapeva bene <sup>(223)</sup>. Tuttavia non credette di doversi esimere dall'affrontarla, sia perchè, alla vigilia di una grande lotta, sentiva il dovere di rafforzare nell'ortodossia l'episcopato gallico, e così premunirlo contro i pericoli dell'arianesimo, sia perchè pensava che con la sua risposta avrebbe avuto modo di dissipare i sospetti che i vescovi orientali e quelli della Gallia nutrivano gli uni contro gli altri <sup>(224)</sup>. Poichè è noto che i vescovi della Gallia accusavano d'arianesimo gli orientali, e questi davano a quelli l'accusa di sabellianismo <sup>(225)</sup>. Ilario dunque si propose di compiere un'opera di pace e di concordia, di appianare la strada per un intervento concorde di tutti gli amici del concilio Niceno ai sinodi imminenti; e, in ossequio a questa pia intenzione, seppe mostrarsi così moderato nell'uso delle parole, così dolce e persuasivo nel tono del discorso, che si guadagnò la fiducia degli Orientali, senza tuttavia offendere i vescovi della Gallia. Non che abbia travisato la verità: egli infatti dichiara più volte, in forma esplicita, che le professioni di fede redatte dagli Orientali non sono interamente ortodosse, e che, ad eccezione di Eleusio

<sup>(220)</sup> Hilar., *De synodis*, 1.

<sup>(221)</sup> Cfr. Reinkens, *Hilarius ecc.*, pag. 174, nota.

<sup>(222)</sup> Hilar., *De synodis*, 2 e 5.

<sup>(223)</sup> *De synod.*, 5.

<sup>(224)</sup> *De synod.*, 8.

<sup>(225)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 42.

di Cizico <sup>(226)</sup> e di pochi altri, tutti i vescovi delle dieci province dell'Asia non posseggono la vera conoscenza di Dio <sup>(227)</sup>. Ilario però cerca sempre di attenuare la colpa degli Orientali, di giustificare tutto ciò che non gli sembra assolutamente contrario al dogma cattolico, d'interpretare con largo spirito d'indulgenza e d'amore tutto ciò che se ne mostra degno, quasi voglia da una parte ricondurre i vescovi orientali sulla via della vera fede, e impedire dall'altra che i vescovi della Gallia, separandosi, senza alcuna necessità, dalla loro comunione, ritardino o compromettano seriamente il buon successo della causa cattolica.

Il *De synodis* pertanto è un'opera di somma importanza, non solo perchè, come il *De trinitate*, rivela il talento speculativo di chi la scrisse <sup>(228)</sup>, ma anche perchè è documento nobilissimo della singolare prudenza usata da Ilario nella discussione delle questioni religiose, documento della sua indole buona, mite, pacifica, del suo amore inestinguibile per la patria e per la Chiesa, della sincerità della sua modestia, dell'integrità della sua fede.

Non è quindi immeritata la fama, di cui l'opera ilariana godette presso gli scrittori ecclesiastici <sup>(229)</sup>.

La lettera è indirizzata ai vescovi della Gallia, delle due Germanie, e della Britannia <sup>(230)</sup>. Si può dividere nettamente in

<sup>(226)</sup> Però Epifanio di Salamina (*Haer.*, 73, 23), Socrate (*Hist. eccles.*, II, 38 e 40), e Sozomeno (*Hist. eccles.*, IV, 15) si mostrano verso Eleusio meno indulgenti d'Ilario.

<sup>(227)</sup> Hilar., *De synodis*, 6-7 (vedi le note a questi capitoli nell'edizione dei Maurini = Migne, *Patr. lat.*, X, 484, sg.), e 63.

<sup>(228)</sup> Vedi specialmente i capp. 66-92.

<sup>(229)</sup> Girolamo la chiama « libro voluminoso », e, a richiesta di Rufino, la copiò di suo pugno, insieme con i *Tractatus super Psalmos* dello stesso Ilario, durante il suo soggiorno a Treviri (Hieron., *Epist.* 5, 2: *Interpretationem quoque psalmorum davidicorum et prolixum valde de Synodis librum sancti Hilarii quae ei [scil. Rufino] apud Treveris manu mea ipse descripseram aeque ut mihi transferas peto*). Cfr. U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, « Vita e Pensiero », vol. I, pag. 6. — Il *De synodis* inoltre è citato da Vigilio di Tapso (*Contra Eutychemum*, V, 3), da Facondo d'Ermiane (*Pro defensione trium capitulorum*, X, 6; XII, 3), e da Sant'Agostino, il quale lo difende contro Vincenzo il Rogatista (*August., Epist.* 93, 31 e 32).

<sup>(230)</sup> Nell'edizione dei Maurini (Migne, *Patr. lat.*, X, 479) l'indirizzo della lettera suona così: *Dilectissimis et beatissimis Fratribus et coepiscopis, provinciae Germaniae primae, et Germaniae secundae, et primae Belgicae, et Belgicae secundae, et Lugdunensi primae, et Lugdunensi secundae, et provinciae Aquitanicae, et provinciae Novempopulanae, et ex Narbonensi plebibus et clericis Tolosanis, et provinciarum Britanniarum episcopis, Hilarius servus Christi, in Deo et Domino nostro aeternam salutem*. Cfr. Hieron., *De vir. ill.*, 100; ...*librum De synodis, quem ad Galliarum episcopos scripsit*.

tre parti. Nella prima, Ilario saluta con entusiasmo i « dilettissimi fratelli », lodandoli di essersi astenuti da ogni comunione con Saturnino e con i suoi complici, e di aver condannato la seconda formula di Sirmio: spettacolo edificante per i vescovi orientali, i quali, riconosciuta la propria ignoranza, reagirono vigorosamente contro gli autori delle empietà contenute in quella formula, e condannarono tutto ciò che loro stessi avevano fatto a Sirmio <sup>(231)</sup>. Poi l'autore narra come gli si presentò l'occasione di scrivere la lettera, e quale ne è il contenuto e lo scopo <sup>(232)</sup>. Finalmente riporta e discute parecchie formule di fede orientali, da lui appositamente tradotte dal greco in latino <sup>(233)</sup>: la formula di Sirmio (357); i dodici anatemi di Ancira (358); la formula del sinodo *in encaeniis* di Antiochia (341); la « confessione », redatta a Filippopoli, nella Tracia, dai vescovi orientali, ossia eusebiani, che avevano partecipato al sinodo di Sardica (343-344); la prima formula di Sirmio del 351 contro Fotino <sup>(234)</sup>. Ilario cerca di giustificare questa molteplice varietà di formule, provocate dal *furor haereticus*, e in pari tempo esalta la felice e gloriosa condizione delle Chiese della Gallia, le quali, contentandosi del credo ricevuto dagli Apostoli, non avevano nessuna formula di fede scritta sulla carta, ma solamente nei loro cuori <sup>(235)</sup>.

Finisce qui la prima parte, essenzialmente storica, del *De synodis*.

Dopo alcune considerazioni generali <sup>(236)</sup>, comincia la seconda, essenzialmente speculativa. Questa seconda parte stabilisce l'equivalenza dei termini *homoousios* (= « consostanziale », ossia della medesima sostanza) e *homoiousios* (= « simile in sostanza »), perchè siano intesi nel senso voluto dai rispettivi patrocinatori, cioè gli amici e gli avversari del concilio di Nicea. Quanto all'*homoousios*, Ilario sostiene che è un termine, di cui si può fare

<sup>(231)</sup> Hilar., *De synodis*, 1-4.

<sup>(232)</sup> *De synodis*, 5-8.

<sup>(233)</sup> *De synodis*, 9. Da questo luogo apprendiamo che, sebbene le formule di fede, scritte dapprima in greco, fossero già state tradotte in latino, Ilario volle tentarne una traduzione nuova, perchè le precedenti, troppo fedeli all'originale, riuscivano oscure (...non quod non ab aliis planissime omnia edita sint; sed quod ex graeco in latinum ad verbum expressa translatio affert plerumque obscuritatem, dum custodita verborum collatio eandem absolutionem non potest ad intelligentiae simplicitatem conservare). Vedi la *Praefatio* nell'edizione dei Maurini (Migne, *Patr. lat.*, X, 473).

<sup>(234)</sup> *De synodis*, 10-62.

<sup>(235)</sup> *De synodis*, 63.

<sup>(236)</sup> *De synodis*, 64-65.

abuso, qualora lo si adoperi nel senso voluto da Sabellio, per significare che il Padre e il Figlio sono una medesima persona designata con due nomi, o intendendo con quel termine che il Figlio è una parte della sostanza del Padre, oppure alludendo ad una sostanza anteriore al Padre ed al Figlio, e comunicata a tutt'e due. Bisogna dunque procederè con molta cautela nell'uso della parola *homoousios*, e non considerarla indispensabile a tal segno, che non si possa parlare un linguaggio cattolico, senza ricorrere a quel termine. *L'homoousios* può essere accolto con pietà, e con uguale pietà può essere taciuto: *potest una substantia pie dici et pie taceri* <sup>(237)</sup>. Quanto poi al termine *homoiousios*, Ilario, fondandosi su due testimonianze bibliche, l'una della Genesi (V, 3) e l'altra dell'Evangelo di Giovanni (V, 18), dimostra ch'esso, preso nel senso cattolico, significa uguaglianza perfetta del Figlio al Padre <sup>(238)</sup>.

Nella terza parte, rivolgendo il discorso ai delegati del concilio d'Ancira presso l'imperatore Costanzo, l'esule di Poitiers ne celebra con lodi il coraggio di essersi opposti all'empietà di Sirmio, e di avere obbligato alla ritrattazione gli autori di essa. Ringrazia Dio di aver permesso che, per loro mezzo, i nemici della Chiesa cattolica, tra cui Eudossio, Acacio, Ursacio e Valente, fossero convinti d'eresia, e che l'imperatore, con una esplicita confessione della sua ignoranza, facesse in certo modo ammenda della colpa di aver protetto quegli eretici <sup>(239)</sup>. Confuta inoltre le ragioni che adducevano gli autori della formula di Sirmio per giustificarsi di aver proscritto i due termini *homoousios* e *homoiousios*. Dicevano, tra l'altro, che codeste espressioni non si trovano in nessun luogo della Sacra Scrittura. Ma — obiettava giustamente Ilario — non adoperate forse anche voi parole che non figurano affatto nei libri divini? Invece di dire, conformemente ai testi biblici, che Gesù Cristo *ha patito* (*passus est*), non dite voi forse che Gesù Cristo *ha compatito* (*compassus est*), evidentemente inventando la parola non con altro fine se non quello di far credere che il Verbo non era Dio, appunto perchè, unito alla natura umana, soffrì insieme con lei? Quando l'idea — continua a dire Ilario — ha un valore intrinsecamente cattolico, non bisogna sofisticare sulle parole. Il concilio di Nicea sapientemente adoperò, contro l'empietà ariana, il termine *consostanziale* (*homoousios*), per significare che il Figlio è della medesima so-

<sup>(237)</sup> *De synodis*, 66-71.

<sup>(238)</sup> *De synodis*, 72-77.

<sup>(239)</sup> *De synodis*, 78.



stanza del Padre. Ebbene, anche a noi oggi dev'esser lecito di adoperare quel termine con lo stesso significato attribuitogli dai trecentodiciotto Padri del concilio niceno. Chè, se bisogna respingerlo, a causa dell'abuso fattone dagli eretici, si dovranno anche necessariamente respingere un'innumerabile quantità di passi scritturali, che gli eretici storpiarono, per piegarli alle esigenze della loro perversa dottrina. Se dunque i termini *homoousios* e *homoiousios* sono equivalenti, è giusto che gli Orientali accettino la formula nicena <sup>(240)</sup>. Che importa che nel 270 il concilio di Antiochia condannò l'*homoousios*? Ciò avvenne, perchè Paolo di Samosata attribuiva a quella parola un senso materialistico e grossolano. Paolo affermava a torto l'*homoousios*; ma gli ariani hanno forse buone ragioni per negarlo? Allora ottanta vescovi lo respinsero; recentemente trecentodiciotto l'hanno accolto. « L'autorità dei primi — dice Ilario — è grave: la santità dei secondi è forse meno pregevole? Se i due concili pronunziarono sentenze contraddittorie, tocca a noi di decidere, come giudici, quale di esse sia la migliore. Ma se entrambi i concili, l'uno condannando e l'altro approvando, affermarono la medesima dottrina, perchè abbattere un edificio così bene costruito? » <sup>(241)</sup>

La lettera termina con accenti di calda esortazione e di umile preghiera. « Fratelli carissimi, — esclama Ilario — io ho varcato i limiti, dentro i quali avrebbe dovuto trattenermi il sentimento della mia ignoranza. Immemore della propria piccolezza, costretto dall'amore che nutro per voi, ho avuto l'ardire di discorrere su argomenti elevati e misteriosi, che non erano stati mai da nessuno fino ad oggi trattati. Ho esposto quel che credevo, con la piena coscienza di compiere un dovere. E il mio dovere di soldato della Chiesa era appunto di farvi sentire in questa lettera la voce d'un vescovo, del tutto conforme all'insegnamento evangelico. Tocca ora a voi, con provvida azione comune, di custodire in una coscienza monda da colpa la fede che avete conservata intatta fino ad oggi. Ricordatevi di me nelle vostre sante preghiere. Ora che io vi ho dato l'esposizione della mia fede, non so se il ritornare tra voi mi riuscirebbe tanto gradito, quanto sarebbe per me sicuro il morire. Che Dio nostro Signore vi conservi intatti e senza macchia per il giorno della sua venuta. È questo il mio voto, o fratelli carissimi » <sup>(242)</sup>.

<sup>(240)</sup> *De synodis*, 79-91.

<sup>(241)</sup> *De synodis*, 86.

<sup>(242)</sup> *De synodis*, 92.

Il libro *De synodis*, appena reso di pubblica ragione, provocò aspre critiche da parte di alcuni intransigenti, specialmente di Lucifero di Cagliari, uomo duro e inflessibile, i quali condannarono il contegno d'Ilario verso gli Orientali, dicendo che egli, con l'approvare la formula equivoca dell'*homoiousios* (= simile in sostanza), da quelli difesa, li aveva fatti passare per predicatori della vera fede, e li aveva colmati di lodi fino all'adulazione. Ilario si vide costretto a rispondere; e con uno scritto speciale, non ricordato da Girolamo, ma del quale però ci sono rimasti alcuni frammenti<sup>(243)</sup>, difese il *De synodis* contro gli attacchi dei suoi avversari. Dall'esame delle insignificanti reliquie non si può raccogliere nessun elemento positivo per determinare quale fosse la forma originaria dell'opuscolo apologetico. In due dei dodici piccoli frammenti conservatici il discorso è rivolto direttamente a Lucifero di Cagliari, a cui è dato il titolo ora di « signore » ed ora di « fratello ». La risposta d'Ilario è piena di moderazione e di dolcezza. Il nostro santo dice che la sua condotta non meritava di essere biasimata: poichè, se da una parte egli ha cercato di scusare alcune espressioni degli Orientali, ha tuttavia mostrato dall'altra che quelle espressioni, avendo bisogno d'essere spiegate, non erano sufficienti per esprimere la verità della fede. Le lodi da lui date agli Orientali non gli avevano impedito di rimproverarli, quando se n'era presentata l'occasione. Egli ha lodato negli Orientali non la vera fede, ma la speranza, che quei vescovi davano, di ristabilirla. E se ha parlato a loro con tanta dolcezza, ciò ha fatto sia allo scopo di ottenere, per loro mezzo, un'udienza dall'Imperatore contro Ursacio e Valente, come essi ne avevano ottenuta già una contro Eudossio e i suoi partigiani, sia perchè, evitando l'odioso linguaggio dei rimproveri troppo acerbi, sperava di combattere con miglior successo tutto ciò che d'impuro e di nocivo alla Chiesa contenevano le loro professioni di fede. Egli, a malincuore, e solo per desiderio di pace, si è piegato ad accettare il termine *homoiousios*. Lucifero stesso, del resto, non aveva anch'egli apertamente insegnato che il Figlio è simile — *similis atque aequalis* — al Padre?<sup>(244)</sup>

Non sappiamo quale impressione abbia prodotta sull'animo di Lucifero e degli altri intransigenti, come lui, la risposta del vescovo pictaviense. Essa, in ogni modo, pur così frammentaria,

<sup>(243)</sup> *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa* (Migne, *Patr. lat.*, X, 545-548).

<sup>(244)</sup> Vedi Krüger, *Lucifer, Bischof von Calaris*, Leipzig, 1886, pag. 38 sgg.

rimane sempre un documento di non piccola importanza, ad illustrazione e del pensiero d'Ilario e della rara abilità con cui egli sapeva destreggiarsi nella lotta contro ogni sorta di avversari.

Ilario fu anche poeta. Secondo Isidoro di Siviglia, è il primo innografo dell'Occidente <sup>(243)</sup>. L'idea di comporre canti spirituali venne a lui nell'Asia Minore, dove aveva avuto modo di conoscere il canto degli inni, già portato a così alto grado di perfezione nella Chiesa greca, e di accertarsi, con vari esempi offerti dai nemici della fede, quanto efficace propaganda soglia esercitare la parola cantata. Non aveva infatti Ario composto molte canzoni per i viandanti, i naviganti, i mugnai? <sup>(246)</sup> E i suoi seguaci ne perpetuavano l'esempio. Lo stesso facevano gli gnostici, al fine di rendere popolare la loro dottrina. Furono senza dubbio queste circostanze che spinsero Ilario a comporre, durante il soggiorno in Oriente, i suoi inni latini, come un antidoto contro l'eresia. E la cosa non deve parere strana a noi, che già conosciamo con quale spirito di sacrificio l'esule vescovo di Poitiers abbia consacrato tutta la sua vita a combattere l'arianesimo.

S. Girolamo ricordava fra le opere d'Ilario un *Liber hymnorum* <sup>(247)</sup>, senza però aggiungere il più piccolo accenno al suo contenuto. Anche il quarto concilio di Toledo dell'anno 633 nominava, accanto ad Ambrogio, Ilario come autore d'inni *in laudem Dei atque apostolorum et martyrum triumphos* <sup>(248)</sup>. Ma di codesto innario nessuna traccia s'era conservata nella tradizione; motivo per cui nel mondo dei dotti si dubitava dell'esattezza della notizia data da Girolamo e ripetuta negli atti del concilio toletano, non essendovi sicuri argomenti per provare l'autenticità di un certo numero di inni che allora correivano sotto il nome d'Ilario.

E il dubbio sarebbe durato chi sa fino a quando, se un dotto italiano, il Gamurrini, non avesse, nel 1887, da un codice del sec. XI<sup>o</sup>

<sup>(243)</sup> Isid. Hispal., *De eccles. offic.*, I, 6 (Migne, *Patr. lat.*, LXXXIII, 743): *Hilarius autem Gallus episcopus Pictaviensis, eloquentia conspicuus, hymnorum carmine floruit primus*. La notizia d'Isidoro è da accogliere con cautela; poichè non pare credibile che, prima d'Ilario, non siano esistiti autori di carmi lirici in latino. In ogni modo, Ilario è certamente il più antico degli autori d'inni a noi noti, nella Chiesa occidentale.

<sup>(246)</sup> Philostorg., *Hist. eccles.*, II, 2. Vedi, sopra, pag. 76.

<sup>(247)</sup> Hieronym., *De vir. ill.*, 100.

<sup>(248)</sup> Acta Conc. Tolet., IV, cap. 13 (Mansi, *SS. Conc. Coll.*, X, 622): *Nonnulli hymni humano studio in laudem Dei atque apostolorum et martyrum triumphos compositi esse noscuntur, sicut hi, quos beatissimi doctores Hilarius atque Ambrosius ediderunt*.

appartenente alla Biblioteca della Casa *Fraternitas S. Mariae* in Arezzo, pubblicato, insieme col trattato *De mysteriis* d'Ilario, tre inni dello stesso autore, che, secondo ogni probabilità, facevano parte del *Liber hymnorum* ricordato da Girolamo.

I tre inni conservatici dal codice Aretino sono purtroppo in condizioni assai deprecabili: il primo e il terzo mancano delle ultime strofe, il secondo è mutilo del principio, e non si può quindi determinare la precisa estensione di ciascuno di essi. Inoltre, una larga lacuna di sei fogli, cioè di dodici pagine, nel codice, fra il primo inno e gli altri due, può esser causa di forti e legittimi dubbi sull'autenticità di questi ultimi <sup>(249)</sup>. Quanto al metro, ogni carme ne ha uno suo proprio: il primo — *Ante saecula qui manes* — è scritto nel ritmo a cui suol darsi il nome di asclepiadeo secondo (= un gliconeo seguito da un asclepiadeo minore), ed è diviso in strofe, di quattro versi ciascuna; il secondo — *Fefellit saevam* — è in senari giambici, distribuiti in strofe di due versi; il terzo — *Adae cernis gloriam* — è in tetrametri trocaici catalettici, ed ogni strofa è composta di tre versi. Come si vede, la struttura tecnica della poesia ilariana ripete le forme della metrica classica. Ma l'uso di queste forme non è sempre corretto: frequentissime sono le offese alla purezza della versificazione, e i due principî, il quantitativo e l'accentuativo, si contrastano in tal modo il dominio da parere che il secondo prevalga sul primo. Infine, è da osservare che i primi due inni sono abecedari, cioè composti di strofe, le quali cominciano e si seguono nell'ordine delle lettere dell'alfabeto.

Il contenuto dei tre carmi non è davvero notevole nè per elevatezza di pensiero, nè per venustà d'immagini, nè per chiarezza di forma. Tutt'e tre hanno un carattere spiccatamente dogmatico, in particolar modo il primo, dedicato all'esposizione della dottrina cristologica e trinitaria: pesante, arido, meschino componimento, intessuto di oscure definizioni dogmatiche e interpretazioni allegoriche. Nel secondo inno, di men rozza fattura e

<sup>(249)</sup> Nel retto del foglio 14 del manoscritto, dopo il trattato ilariano *De mysteriis*, si leggono le parole: *incipiunt hymni eiusdem*; il retto e il verso contengono il primo inno. Segue una lacuna di sei fogli; poi viene il foglio 15, contenente le reliquie degli altri due inni. Tale condizione di cose può dunque far nascere il dubbio che gli ultimi due inni appartenessero ad una nuova raccolta di carmi d'altri autori, aggiunta da mano posteriore a quella dei carmi ilariani. E il dubbio viene in certo modo confermato dal confronto stilistico dei tre inni fra loro: i due ultimi, infatti, per calore d'ispirazione e per movimento di fantasia, appaiono di gran lunga più belli del primo.



non privo di qualche leggiadra movenza lirica, ascoltiamo la voce di una donna, convertita al Cristianesimo, la quale celebra col canto il trionfo di Cristo sull'inferno mediante la sua morte, piena di strazio e d'amore, ed esulta d'essere rinata, per mezzo del battesimo, alla grazia ed alla speranza della risurrezione e della vita eterna <sup>(20)</sup>. Il terzo, anch'esso vivace e colorito, descrive le vicende di Satana, le insidie da lui tese al genere umano, e la sconfitta che Cristo, il celeste Adamo, gl'inflisse.

I tre inni del codice Aretino hanno dunque un grande valore storico per noi, in quanto, essendo un avanzo del *Liber hymnorum*, confermano inconfutabilmente i dati della tradizione circa l'attività poetica d'Ilario. Sono però troppo lacunosi, e troppo scarso è il loro numero, perchè noi possiamo esprimere un giudizio sicuro sulle qualità artistiche del *Liber* e sulla capacità poetica del suo autore.

Non si può nemmeno stabilire con certezza, se gl'inni ilariani fossero destinati al canto. Che il vescovo di Poitiers abbia tentato d'introdurre nella sua chiesa il canto ecclesiastico in uso nelle chiese d'Oriente, si ricava da due testimonianze: una dello stesso Ilario, il quale, in un luogo del commentario sui Salmi, proclama l'importanza educativa del canto popolare del servizio divino <sup>(21)</sup>; l'altra di Girolamo, il quale riferisce come Ilario si lamentasse della indocilità dei suoi fedeli nell'apprendere il canto sacro <sup>(22)</sup>. « Non si può tuttavia affermare — bene osserva, a questo proposito, il Colombo <sup>(23)</sup> — che il vescovo pictaviense sia il rappresentante di una letteratura innografica occidentale preambrosiana, sia perchè si ateneva alle forme bizantine, sia perchè probabilmente i suoi inni erano indipendenti dal canto, sia finalmente perchè il suo tentativo rimase senza efficacia » <sup>(24)</sup>.

<sup>(20)</sup> Non è improbabile che questa donna, nell'intenzione del poeta, simboleggi l'anima rigenerata e santificata dal battesimo. Così congetturarono il Dreves (*Anal.*, 50, pag. 8) e il Meyer (in *Nachricht. ecc.*, 1909, pag. 412).

<sup>(21)</sup> Hil., *In ps.* 65, 4: *Audiat orantis populi consistens quis extra ecclesiam vocem, spectet celebres hymnorum sonitus et inter divinorum quoque sacramentorum officia responsionem devotae confessionis accipiat. Necesse est terreri omnem adversantem et bellari adversus diabolum vincique resurrectionis fide mortem tali exultantis vocis nostrae, ut dictum est, iubilo.* Cfr. Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 34.

<sup>(22)</sup> Hier., *Comm. in Gal.*, II, *praef.*: *Quum et Hilarius, latinae eloquentiae Rhodanus, Gallus ipse et Pictavis genitus, in hymnorum carmine Gallos indociles vocet.*

<sup>(23)</sup> Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, Roma, 1910, pag. 217.

<sup>(24)</sup> Vedi nota 254 a pag. seguente.

Ricca e molteplice fu dunque l'attività letteraria del vescovo di Poitiers <sup>(253)</sup>. E l'opera sua è intimamente collegata con le vicende della sua vita. Uomo d'azione e di lotta, Ilario non ebbe

<sup>(254)</sup> Della pag. *preced.* — Altri inni, come dicemmo, correivano, prima della scoperta del Gamurrini, sotto il nome d'Ilario. Essi sono: 1. *Lucis largitor splendide*; 2. *Deus pater ingenite*; 3. *In matutinis surgimus*; 4. *Iam meta noctis transit*; 5. *Iesus refulsit omnium*; 6. *Iesu quadragenariae*; 7. *Beata nobis gaudia*; 8. *Ad caeli clara non sum dignus sidera*; 9. *Hymnum dicat turba fratrum*. La questione dell'autenticità, per ciascuno di questi carmi, è stata lungamente agitata fra i dotti; ma è ancora ben lontana dall'essere risolta, non essendo l'opinione di coloro, che la sostengono, fondata su basi più solide di quelle su cui si appoggiano coloro che la negano. Quanto poi al *Gloria in excelsis Deo*, il Blume crede probabile che Ilario abbia divulgato quest'inno in Occidente, traducendolo egli stesso dall'originale greco (*Stimmen aus Maria-Laach*, 73 (1907), pag. 62). Cfr. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, 1914, IV, 1, pag. 227 sg. Ad Ilario sono pure falsamente attribuite due composizioni epiche, l'*In Genesin ad Leonem papam* e il *Carmen de evangelio*. Ne ripareremo più ampiamente a suo luogo.

<sup>(255)</sup> Giova qui ricordare che la produzione ilariana non ci è pervenuta intera. Girolamo attesta che Ilario scrisse anche un « *brevis libellus contra Dioscorum medicum ad praefectum Sallustium* » (*De vir. ill.*, 100; cfr. *Epist.* 70, 5: *Hilarius... brevis libello, quem scripsit contra Dioscorum medicum, quid in litteris possit ostendit*). L'opuscolo è interamente perduto: dovette essere composto durante il regno di Giuliano, e precisamente negli anni 361-362, quando Sallustio fu da quell'imperatore innalzato alla carica di prefetto delle Gallie (cfr. *Amm. Marc.*, 21, 8, 1: *Discedens inter haec Iulianus a Rauracis, peractis, quae documentis dudum, Sallustium praefectum promotum remisit in Gallias*). Del medico Dioscoro non possediamo notizie; sembra che in quel tempo si atteggiasse ad avversario del Cristianesimo. Vedi Reinkens, *Hilarius etc.*, pag. 206 sg. Un'altra grave perdita da lamentare è quella della raccolta delle lettere ilariane. Che il nostro santo si mantenesse in assidua corrispondenza con i vescovi della sua patria e facesse loro pervenire « *frequenter ex plurimis Romanarum provinciarum urbibus* » notizie sulle condizioni della Chiesa e sugli avvenimenti d'Oriente, apprendiamo da lui stesso (*Hil.*, *De syn.*, 1). E infatti nella lista delle opere ilariane anche Girolamo cita « *nonnullae ad diversos epistolae* » (*De vir. ill.*, 100). Inoltre, Fortunato, il biografo del santo, assicura che a Poitiers era conservata, come un tesoro, una lettera che Ilario aveva spedita dal suo luogo d'esilio alla figliuola Abra (*Fortun.*, *Vita S. Hil.*, 6). Nulla certamente impedisce di credere che questa lettera sia veramente esistita, e che recasse altresì, come attesta Fortunato, la firma autografa del vescovo pictaviense. Ma essa, a quanto pare, non ha niente che vedere con la lettera *Ad Abram filiam* da noi posseduta (*Migne, Patr. lat.*, X, 549-552). In generale, si crede che questa lettera sia uno svolgimento, dovuto a mano posteriore, di argomenti e notizie suggerite dal racconto di Fortunato. Girolamo infine fa menzione di due opere esegetiche, a noi non pervenute: i *Tractatus in Job*, di cui già discorremmo, e un commentario sul Cantico dei Cantici. Quest'ultimo però non era conosciuto direttamente nemmeno da Girolamo, che lo citava di seconda mano (*De vir. ill.*, 100: *aiunt quidam scripsisse eum In Canticum Canticorum, sed a nobis hoc opus ignoratur*). Quanto alle opere non autentiche d'Ilario, vedi Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, 1914, IV, 1, pag. 285 sg. e 300.

mai altro pensiero che di difendere, contro qualunque insidia e pericolo, l'integrità della fede cattolica. Egli fu detto l'Atanasio dell'Occidente; e non a torto, poichè tutta la sua vita di vescovo fu, come quella d'Atanasio, una lotta continua, disperata, affannosa in favore del simbolo di Nicea contro quanti, aderendo alle dottrine d'Ario o alle tradizioni giudaiche o alla filosofia platonica, si ritenevano Cristiani, senza riconoscere la divinità di Cristo. Il nostro santo ha dunque il merito d'aver compreso la gravità del pericolo proveniente dall'arianesimo e l'importanza grande del simbolo niceno, per salvare da quel pericolo il cattolicesimo tradizionale: infatti la Chiesa o col simbolo niceno continuava ad esistere, o senza di esso precipitava a rovina. Profondamente persuaso di questa verità, Ilario, nell'epica lotta che doveva durare dieci anni, lotta tanto più pericolosa, perchè gli avversari vantavano l'appoggio del potere imperiale, portò tutto l'ardore, tutta la passione dell'anima sua.

Per dono della Provvidenza, fornito delle singolari qualità d'un perfetto condottiero, presto cominciò ad esercitare una grande influenza sugli spiriti del suo tempo. Dovunque, in Oriente, in Gallia, in Italia, fece sentire l'intrepida sua voce, la sua parola severa, parola di ammonimento, di consiglio, di rimprovero. Non c'era regione del mondo romano, dove il suo nome non risuonasse: perfino i più potenti degli avversari lo temevano, se è vero che, per loro incitamento, Ilario fu rinvio da Costantinopoli nella Gallia <sup>(256)</sup>. Nessuna delusione, nessun patimento, nessun dolore, non l'esilio, non la persecuzione, non le passeggere vittorie dei nemici piegarono l'indomito carattere di quel meraviglioso campione della fede. L'esule vescovo meritamente appariva agli occhi di tutti come un uomo che soffriva per le sue idee. Era il « discepolo della verità »: così amava chiamarsi egli stesso <sup>(257)</sup>. E chi potrebbe oggi negargli questo titolo di gloria?

Non si creda però che, per desiderio di vincere ad ogni costo, nella discussione, orale o scritta, esagerasse con astute amplificazioni retoriche i propri argomenti, e rimpicciolisce o comunque dissimulasse l'importanza di quelli usati dagli avversari. Uno dei maggiori meriti di Ilario è la perfetta lealtà della sua polemica. Mai la passione fa velo al suo giudizio; mai cede alla tentazione di travisare la dottrina che combatte, per averne più facile vittoria. Egli espone con chiarezza e completezza gli argomenti

<sup>(256)</sup> Cfr. Sulp. Sever., *Chron.*, II, 45, 4. Vedi, sopra, pag. 98.

<sup>(257)</sup> Hil., *Contra Const.*, 12.

della tesi ariana; e, quando si accinge a confutarli, adopera serenamente tutti i mezzi di una dialettica persuasiva ed intelligente, mai la forma violenta ed impetuosa dell'attacco. Egli è avverso all'arianesimo, soprattutto perchè quell'eresia tende a distruggere il Cristianesimo, mettendo la ragione umana al disopra della fede. L'arianesimo non è, in fondo, che un prodotto dell'orgoglio dell'intelligenza umana; non è che la filosofia, la quale riappare sotto un travestimento religioso. Ora appunto questa filosofia che vizia la religione, fa paura ad Ilario: egli vuol ricondurre gli spiriti all'Evangelo, letto con umiltà e semplicità.

Il nostro santo è sempre là dove si combatte per la verità e per la giustizia. E come nel *Contra Constantium* rivendica con fiero linguaggio i diritti imprescindibili della coscienza umana, protestando contro l'abuso della forza e la confusione del potere religioso col potere politico, così nelle altre opere, specialmente nei commentari, sa far palpitare in larghe effusioni di tenerezza il suo cuore buono, mite, affettuoso: virtù codeste, le quali, congiunte alla lealtà della discussione, alla precisione del ragionamento, alla moderazione e insieme alla libertà del suo sentire, fanno di Ilario una delle più belle figure del Cristianesimo occidentale.

Ad eccezione del *Contra Constantium*, noi, si può dire, non abbiamo, del vescovo pictaviense, che opere puramente teologiche. Ma queste opere furono di un'efficacia straordinaria, perchè contribuirono, assai più che non si creda, allo svolgimento della letteratura latina cristiana, in quanto, diffondendo in essa il gusto della speculazione cristiano-greca, vi provocarono l'esplosione di nuovi e più duraturi elementi di vita. Durante l'esilio, il santo, come dicemmo, seppe trarre vantaggio dalla sua sventura, e, nello studio dei più illustri Padri greci, contemporanei o vissuti in età precedenti, maturò le forze del suo pensiero teologico. Da siffatta cultura intellettuale, acquistata non senza lunghe e penose fatiche, Ilario si trovò come obbligato a curare, nei suoi scritti, la forma, e a ricercare l'eleganza dell'espressione. Molti degli scrittori ecclesiastici, prima di lui, si erano preoccupati, è vero, della bellezza della forma, ma o per soddisfare un proprio bisogno estetico, o per rendere graditi e piacevoli ai letterati pagani gl'insegnamenti della nuova fede. Ilario, invece, si spinse più oltre, e dichiarò che la verità cristiana richiede un'eleganza di espressione che sia degna veramente di lei. Epperò, al principio del grande lavoro sulla Trinità, l'autore, domandando a Dio di assisterlo nella composizione di un'opera così difficile, lo prega di volergli



accordare non solo la luce dell'intelligenza e la fede della verità, ma anche il vero senso delle parole e la bellezza dello stile (*verborum honorem*) <sup>(258)</sup>. E altrove afferma che colui il quale maneggia la parola di Dio, deve far onore all'Autore di quella parola, anche con la bellezza del linguaggio, imitando l'esempio di quelli a cui è affidato l'incarico di comporre i rescritti d'un re, e che si adoperano con ogni diligenza per mantenersi all'altezza della dignità del sovrano <sup>(259)</sup>.

Una delle cose, a cui più badava Ilario, era di evitare la confusione del ragionamento e la disarmonia delle varie parti dell'opera: *nihil enim* — egli dice — *incompositum indigestumque placuit afferre* <sup>(260)</sup>. E se talvolta dalla foga del discorso era trascinato a superare i limiti imposti dall'economia generale della trattazione, lo scrittore non mancava di scusarsene <sup>(261)</sup>. L'esattezza dei termini nell'esposizione dei problemi teologici è uno dei principali meriti del vescovo di Poitiers. Egli trattava argomenti oscuri e difficili, in una lingua che, per la sua povertà, in confronto della greca, mal si prestava ad esprimerli. Benchè il latino dalle mani di Tertulliano fosse uscito meno rigido e più ricco di parole e di forme, molto lontano rimaneva ancora da quel grado di sviluppo che gli avesse permesso di svolgere in modo conveniente soggetti di estrema sottigliezza, come le controversie metafisiche sulla natura di Dio e di Cristo, che furono agitate al tempo del nostro Ilario. E se si pensa che, in questa materia, la più piccola imperfezione può dar origine ad un'eresia — serva d'esempio la gran lotta che fu combattuta fra ariani e cattolici, per un iota (*homoiousios* e *homoousios*) —, si dovrà ammettere che la chiarezza e la precisione, in simili casi, sono qualità di primaria importanza. Ilario si sforzò di ottenere l'una e l'altra; ma non vi riuscì sempre. Egli fu il primo dei Latini a scrivere un'opera di così profonda speculazione come quella sulla Trinità, e noi non crediamo di trovarci assai lontani dal vero affermando che il teologo di Poitiers dovè più volte sentire le stesse angustie che aveva provate Lucrezio, nella diuturna lotta con la *patrii sermonis egestas* <sup>(262)</sup>.

Molti termini, molte espressioni furono create da lui. E questa

<sup>(258)</sup> Hil., *De trin.*, I, 38.

<sup>(259)</sup> Hil., *Tract. super Psalmos*, 13, 1.

<sup>(260)</sup> Hil., *De trin.*, I, 20 sg.

<sup>(261)</sup> Hil., *De trin.*, V, 12.

<sup>(262)</sup> Lucret., *De rerum natura*, I, 832 (ed. Giussani).

circostanza fa sì che Ilario, fra Tertulliano e Girolamo, sia collocato nel numero dei fondatori del latino teologico. Non dovremo pertanto meravigliarci, se le sue opere non vanno del tutto esenti da difetti di forma. Il periodo è spesso lungo, penoso, oscuro, ingombro d'immagini troppo minutamente sviluppate <sup>(263)</sup>; alle volte l'autore tace intere parole, lasciando al lettore la cura d'indovinarle con l'aiuto del contesto; frequentissime sono infine le costruzioni alla greca. Tali difetti non sfuggirono all'acume di Girolamo. « Ilario — scrive il monaco di Betlem — procede sul coturno gallico, si orna con i fiori della Grecia, e non di rado s'impaccia in lunghi periodi: egli quindi non è assolutamente adatto alla lettura dei fratelli poco colti » <sup>(264)</sup>.

Non sempre tuttavia Ilario procede sul coturno gallico, non sempre i suoi periodi sono gonfi e impacciati. Educato alla scuola di Quintiliano <sup>(265)</sup>, si mostra, è vero, ancor vago di forme retoriche, di antitesi, di metafore; ma non è un'eloquenza pallida e vacua la sua. Il fuoco della passione esplode qua e là e fiammeggia in belle vampate di sentimento che riscaldano la narrazione, e come danno solennità ed elevatezza alla lingua, così imprimono nello stile un carattere di forza e d'originalità che raramente s'incontra negli altri scrittori del tempo. Esegeta, teologo, storico, poeta, Ilario lasciò tracce indelebili nella lingua e nella civiltà d'Occidente. In ogni luogo e in ogni tempo fu letto, studiato, imitato. Febadio d'Agen, Gregorio di Eliberis, Girolamo, Zenone di Verona, Venanzio Fortunato ne ricercavano avidamente le opere, ne scrivevano la biografia. Del *De mysteriis*, trattatello basato essenzialmente, come vedemmo, sul sistema d'interpretazione allegorica della scuola alessandrina, Pietro Diacono, nel secolo XII<sup>o</sup>, compilava un florilegio. E le interpretazioni allegoriche sul tipo delle ilariane dominarono per quasi tutto il medioevo sulle arti plastiche, sul sermone, e sulla poesia cristiana <sup>(266)</sup>.

<sup>(263)</sup> Esempio caratteristico quello del *De trin.*, XII, 1.

<sup>(264)</sup> Hieron., *Epist.* 58, 10: *Hilarius gallicano coturno adtolitur et, cum Graciae floribus adornetur, longis interdum periodis involvitur et a lectione simpliciorum fratrum procul est.* Vedi, per esempio, *Tract. super ps.*, 51, 6, dove Ilario costruisce il periodo in modo da ripetere ben quattordici volte di seguito la congiunzione *cum*.

<sup>(265)</sup> Così afferma Girolamo (*Epist.* 70, 5: *Hilarius, meorum temporum confessor et episcopus, duodecim Quintiliani libros et stilo imitatus est et numero*). Ma il suo giudizio non pare che corrisponda interamente alla verità. Cfr. Kling, *De Hilario Pict. artis rhetoricae... studioso*, 1909, pag. 31 sgg.; Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, 1914, IV, 1, pag. 298, nota 2.

<sup>(266)</sup> Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, 1914, IV, 1, pag. 299 sg.

« *Magister ecclesiarum* » è detto Ilario da Giovanni Cassiano <sup>(267)</sup>; « *doctor ecclesiae* » fu proclamato da Pio IX <sup>(268)</sup>. La sua gloria sarà immortale. « Il merito della sua confessione — scrive Girolamo —, l'attività della sua vita, lo splendore della sua eloquenza, saranno celebrati dovunque risuoni il nome romano » <sup>(269)</sup>.

<sup>(267)</sup> Ioh. Cass., *Contra Nestorium*, VII, 24.

<sup>(268)</sup> Il 4 aprile del 1851 Pio IX accolse il nome del vescovo pictaviense nell'albo dei *doctores ecclesiae*. Sulle discussioni che precedettero tale nomina, vedi H. Lämmer, *Coelestis urbs Ierusalem*, Freiburg i. Br., 1866, pagg. 113-148.

<sup>(269)</sup> Hier., *Epist.* 34, 3: *Et confessionis merito et vitae industria et eloquentiae claritate, ubicumque Romanum nomen est, praedicatur.*



### CAPITOLO III.

## LUCIFERO DI CAGLIARI E I LUCIFERIANI. LETTERATURA ARIANA ED ANTIARIANA.

### BIBLIOGRAFIA.

#### LUCIFERO DI CAGLIARI. — I. Opere generali.

G. KRÜGER, *Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig, 1886.

TH. STANGL, *Zu Lucifer Calaritanus*, in *Philol.*, 50, 1891, pp. 74-80.

K. WEYMAN, *Zu Lucifer*, in *Zeitschr. für österr. Gymnasien*, 43, 1892, p. 110.

HARNACK, *Tertullian in der Litter. der alten Kirche*, in *Sitzungsber. der K. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1895, 565 sg.

G. KRÜGER, *Lucifer*, in *Realencycl. für prot. Theol. und Kirche*, 11<sup>3</sup>, 1902, pp. 666-668.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 301-305.

DE LABRIOLLE, *Hist. de la littér. latine chrétienne*, Paris, 1920, pp. 334-337.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, pp. 469-475.

#### II. Fonti delle opere.

S. BRANDT, nell'edizione delle opere di Lattanzio, I, *Prolegom.*, p. CIII sg., in *Corpus Script. eccles. Latin.*, 19, Wien, 1890.

J. VAN DER ULJET, *Studia ecclesiastica. Tertullianus*, I, Leiden, 1891, p. 45.

A. HARNACK, *Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre 249/50. (Texte und Unters.*, 13, 4 b, 1895, p. 4 sgg.).

A. MERK, *Lucifer von Calaris und seine Vorlagen in der Schrift Moriendum esse pro Dei Filio*, in *Theol. Quartalschr.*, 94, 1912, pp. 1-32.

H. J. VOGELS, *Die Lukasitate bei Lucifer von Calaris*, in *Theol. Quartalschrift*, 103, 1922, pp. 23-27.

H. J. VOGELS, *Die Johanneszitate bei Lucifer von Calaris*, in *Theol. Quartalschrift*, 103, 1922, pp. 183-200.



## III. Opere spurie.

## Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos.

CASPARI, *Ungedruckte etc. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel*, 2, Christiania, 1869, pp. 132-140; 175-182.

KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, 1, Leipzig, 1894, pp. 202 sgg.

K. KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, Freiburg i. B., 1905, p. 127 sg.

## IV. Lingua e stile.

W. HARTEL, *Lucifer von Cagliari und sein Latein*, in *Archiv für lat. Lexikogr.*, 3, 1886, pp. 1-58.

C. WAGENER, *Ne qua bei Lucifer* [Hart., p. 61, 12], in *Philol.*, 50, 1891, p. 42.

— *Beiträge zur latein. Grammatik und zur Erklärung latein. Schriftsteller*, 1, Gotha, 1905, p. 83.

## V. Manoscritti e edizioni.

Le opere di Lucifero sono conservate nel cod. *Vaticanus* 133 del sec. IX/X, e si trovano anche nel Cod. 1351 sec. XV della Bibl. di S. Genoveffa a Parigi, il quale è copia del Cod. *Petropol.* (ol. *Corbeiensis*) auct. lat. Q. v. 1, 39 del sec. IX, e dove, sotto il nome di Tertulliano, è conservato il *De cibis Iudaicis* novaziano. Sui mss. cfr. A. WILMART, in *Revue bénéd.*, 33, 1921, pp. 124-135.

L'editio princeps è quella di J. TILIUS, vescovo di Meaux, Paris, 1568, riprodotta dal GALLANDI, *Bibl. Vet. Patrum*, 6, Venet., 1770, 153-260.

Da citare sono anche le edizioni di:

D. e J. COLETI, Venet., 1778, riprodotta in MIGNE, *Patr. Lat.*, XIII, Paris, 1845, 692-1050, e di

W. HARTEL, Vindob., 1886 (= *Corpus Script. eccles. lat.*, 14).

## LUCIFERIANI.

## COLLECTIO AVELLANA. — I. Studi particolari.

BALLERINI (Fratelli), nell'Appendix ad S. Leonis opera, in MIGNE, *Patr. Lat.*, LVI, Paris, 1865, p. CLVIII sgg.

F. MAASSEN, *Gesch. der Quellen des canon. Rechts*, 1, 1870, p. 787.

— in *Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss.; philos.-hist. Kl.*, 85, 1877, p. 239.

P. EWALD, in *Sybel's histor. Zeitschr.*, N. F., 4, 1878, p. 154.

— in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, 5, 1884, *German. Abt.*, p. 238.

H. BRESSLAU, *Die Commentarii der Röm. Kaiser und die Registerbücher der Päpste*, in *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, 6, 1885, *Roman. Abt.*, p. 242.

W. MEYER, *Epistulae imperatorum Rom. ex coll. Can. Avell. editae* (*Ind. lect. Götting.*, 1888, 1888(89)).

A. AMELLI, *Spicilegium Casinense*, 1888, p. XXXIV.

O. GÜNTHER, *Beitr. zur Chronol. der Briefe des Papstes Hormisdas*, in *Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss.; philos.-hist. Kl.*, 126, 1892, Abt. 11.

O. GÜNTHER, *Avellana Studien*, *ibid.*, 134, 1896, Abt. 5.

M. SCHANZ, *Gesch. der Röm. Litt.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 276-277.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, pp. 47 sg., 300.

## II. Manoscritti.

I codici collazionati dal GÜNTHER sono i seguenti :

*Vatic. lat.* 3787, e 4961 del sec. XI, dei quali il secondo ( $\alpha$ ), acquistato per il monastero *S. Crucis fontis Avellanae*, mentre ne era abbate Pietro Damiano, cioè fra il 1043 e il 1058, e considerato, a cominciare dai fratelli Ballerini (1757) fino al Meyer (1888/9), come il più antico e importante manoscritto della *Collectio*, diede a questa il nome di *Avellana*. Oggi invece il Günther ha provato che tutta la tradizione manoscritta della *Collectio* deriva dal *Vatic. 3787 (V)*. Manoscritti cartacei di età più recente sono il *Marcian. Venet. Iur. canon.* 13 scritto nel 1469; il *Marcian. Venet. Iur. canon.* 14, il *Vatic. lat.* 3786, l'*Ottobon. lat.* 1105, il *Vatic. lat.* 5617 del sec. XVI, l'*Angelicanus* 292 del sec. XVI/XVII, il *Vatic. lat.* 4903 del sec. XVI, il *Corsinianus* 817 del sec. XVI/XVII, l'*Escorialensis C* II 21 del sec. XVII.

A questi codici se ne possono aggiungere altri, contenenti collezioni di testi canonici ed ecclesiastici, nei quali i documenti che fan parte della *Collectio Avellana* appaiono singolarmente o a gruppi di varia entità. Su di essi, la cui enumerazione esorbiterebbe dal compito precipuo del presente lavoro, puoi confrontare i *Prolegomena* dell'edizione del Günther, Vindob., 1895, p. LV sgg.

## III. Edizioni.

La *Collectio Avellana* non fu edita per intero prima del GÜNTHER, *Epistolae Imperatorum, Pontificum, aliorum inde ab a. CCCLXVII usque ad a. DLIII datae, Avellana quae dicitur collectio*, Vindob., 1895-1898 (= *Corpus Script. eccles. Latin.* 35). Ma le singole epistole avevano trovato posto in varie raccolte. Nel primo volume *Epistolarum decretalium summorum pontificum*, edito a Roma nel 1591 dal Card. ANT. CARAFA, erano inserite le epp. 37-44, 51-71, 79-81, 84-89, 91-101, 103-122, 124-132, 134-176, 178-211, 213-243 della raccolta; il BARONIO nei tomi IV-VII, Romae, 1593-1596, dei suoi *Annales Ecclesiastici* pubblicò anche la maggior parte delle epistole omesse dal Carafa. In seguito, le epistole avellane entrarono nelle raccolte dei Concili, nei *Concilia generalia et provincialia* di SEVERINO BINI, Coloniae Agrippinae, 1606, nell'*editio regia*, Paris, 1644, nelle edizioni del LABBE, Lutetiae Paris., 1671, dell'HARDOUIN, Paris, 1715, del MANSI, Florentiae, 1759 sgg.

Il tomo primo, unico uscito delle *Epistolae Romanorum pontificum* di PIETRO COUSTANT, Paris, 1721, giungendo sino al 440, contiene solo poche delle epistole della *Collectio Avellana*; la maggior parte è invece contenuta nella *Bullarum, Diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum Taurinensis editionis appendix*, Aug. Taurin., 1867: moltissime anche se ne trovano nelle *Epistolae Romanorum Pontificum* di ANDREAS THIEL, Brunsbergae, 1868. In due indici dell'Università di Gottinga, 1888 e 1888/9, il MEYER pubblicò le epp. 1 e 3-40, sfatando per primo l'opinione, ormai invalsa fra i critici, della preminenza del cod.  $\alpha$ .

## FAUSTINO E MARCELLINO. — I. Studi particolari.

## Libellus precum.

O. GÜNTHER, *Avellana Studien*, in *Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss.; philos.-hist. Kl.*, 134, 1896, p. 69 sgg.

J. WITTIG, *Papst Damasus I*, in *Röm. Quartalschr., Supplementbd.* 14, 1902, p. 55.

L. SALTET, *Fraudes littéraires des schismatiques Lucifériens*, in *Bullet. de Littér. ecclés.*, 1906, p. 314 sgg.

M. SCHANZ, *Gesch. der Röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 305-309.

DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, p. 337.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, pp. 475-477.

## Faustini De Fide.

L. SALTET, in *Bullet. de Littér. ecclés.*, 1906, p. 322 [Fonti].

## II. Manoscritti.

## Libellus precum.

Costituisce il N. 2 della *Collectio Avellana*; ma oltre che nei codici, i quali conservano intera la *Collectio*, figura anche nei seguenti manoscritti:

*Paris. lat.* 12097 del sec. VI/VII; *Paris. lat.* 1564, *Sangall.* 190, *Albig.* 2 del sec. IX; *Tolos.* 364 del sec. VIII/IX; *Paris. lat.* 1687 del sec. XII; *Paris. lat.* 1700 del sec. XVII.

*De Fide*. L'editio princeps di Basilea, 1528 si fondava sul *cod. Coloniensis XXXIII* (Darm. 2029) del sec. IX. Un altro manoscritto dell'abbazia di Pomposa nella diocesi di Ravenna, che conteneva, secondo una falsa indicazione del catalogo della fine del secolo XI (1093), il *Liber de Trinitate Gregorii Hispaniensis Eliberitanae sedis episcopi ad Gallam Placidiam*, ma in effetti il *Faustini de Fide*, come si rileva dall'edizione di Achille Stazio, Roma, 1575, che su quello si fondava, è andato perduto. Da segnalare sono i seguenti codici:

il *Cod. Vatic.* 1319, che dà il *De Fide* come V libro del trattato *De Trinitate* di S. Atanasio; il *Cod. Valencian.* 247, il *Sangallensis* 94, l'*Augiensis* CCLI del sec. IX, il *Bononiensis* del XII, il *Cod. Mus. Britannici Add.* 24.902 del XI/XII, il *Berolin. Theolog.* fol. 465 del XIII, dove i capp. II-IV del trattato appaiono sotto il titolo *liber sancti Ambrosii episcopi contra Haereticos*; infine il *Veron.* XV, 13 del sec. VIII e il *Berolin.* 17 (Philip. 1674) del IX che contengono, dopo la collezione delle lettere di S. Girolamo, i capp. VI e VII del *De Fide* con l'indicazione *Sci Ambrosi ad Flaccellam Reginam adversus Arianos*. Cfr. A. WILMART, *La tradition des opusculs dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus*, in *Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. in Wien. Philos. hist. Kl.*, 159 Bd., 1 Abh., pp. 24-34.

## III. Edizioni. — Edizioni generali.

Oxonii, 1678.

GALLANDI, *Bibl. vet. Patrum* 7, Venet., 1770, 439-474, riprodotta in MIGNE, *Patr. Lat.*, XIII, Paris, 1845, 37-108.

## Edizioni parziali. — Libellus precum.

Fu edito la prima volta dal SIRMOND, Paris, 1650.

L'edizione più recente è quella del GÜNTHER, *Collectio Avellana* n° 2, Vindob., 1895 (= *Corpus script. eccles. Latin.*, 35, 5-44).

Dé Fide. L'*editio princeps* è di Basilea 1528, donde fu riprodotta frequentemente nelle collezioni e biblioteche patristiche, tra cui notevoli:

J. HEROLD, *Orthodoxographia*, Basi., 1555.

J. GRINAEUS, *Monumenta sanctorum Patrum orthodox.*, Basil., 1569.

MARGUERIN DE LA BIGNE, *Bibl. Patrum*, V, 716, Paris., 1575, e le altre *Bibliothecae Patrum* edita a Parigi nel 1589, nel 1610, nel 1618, nel 1624, nel 1644-1654.

Da citarsi è anche l'edizione di A. STATIUS, Romae, 1575.

Il WILMART era stato incaricato di curarne l'edizione critica per il *Corpus* di Vienna, insieme con quella del *De Fide* di Gregorio d'Elvira e del *Contra Arianos* di Febadio.

*Fides Theodosio oblata*. L'*editio princeps* è del QUESNEL, Lutet. Paris., 1675, riprodotta nel *Codex Canonum et Constitutionum Ecclesiae Romanae* edito dallo stesso Quesnel in appendice alle opere di Leone Magno, II, 73, Lugduni, 1700, e poi dai fratelli BALLERINI, Venetiis 1757, in appendice alle opere dello stesso pontefice, III, 278.

## LETTERATURA ARIANA.

### POTAMIO. — I. Studi particolari.

P. GAMS, *Die Kirchengesch. von Spanien*, 2 Bd., 1 Abt., Regensb., 1864, pp. 315-317.

A. WILMART, *La lettre de Potamius à St Athanase*, in *Revue bénéd.*, 30, 1913, pp. 257-285.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litt.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 313-314.

A. WILMART, *Le De Lazaro de Potamius*, in *The Journal of theol. Studies*, 19, 1918, pp. 289-304.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, p. 395.

### II. Edizioni.

L'*Epistola Potamii ad Athanasium* fu edita la prima volta dal D'ACHERY, *Spicil.*, 2, 1657, p. 366; 1723<sup>2</sup>, 3, 299 sotto il titolo: *Epistola Potamii ad Athanasium episcopum Alexandrinum de consubstantialitate Filii Dei*. Le due prediche *de Lazaro* e *de martyrio Isaiae prophetae* furono stampate la prima volta dai fratelli BALLERINI nell'edizione di Zenone da Verona, Verona, 1739. Il testo in MIGNE, *Patr. Lat.*, VIII, 1411-1418 è riproduzione di quello del GALLANDI, *Bibl. Vet. Patrum* 5, Venet., 1769, 96-99.

### FRAGMENTA BOBIENSIA. — I. Studi particolari.

G. L. KRAFFT, *Die Anfänge der christl. Kirche bei den germ. Völkern*, 1, Berlin, 1854, p. 336.

G. L. KRAFFT, *Commentatio historica de fontibus Ulflae arianismi ex fragmentis Bobiensibus erutis* (Progr.), Bonn, 1860.

G. MERCATI, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane, con un Excursus sui frammenti ariani del Mai*. (Studi e Testi, 7.) Roma, 1902, pp. 45-71.



H. BOEHMER ROMUNDT, *Ueber den litterar. Nachlass Wulfla und seiner Schule*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 46, 1903, pp. 233-269.

TH. V. ZAHN, *Lateinische Predigten eines Arianers über das Lukasevangelium aus dem 5 Jahrhundert*, in *Neue kirchl. Zeitschr.*, 21, 1910, pp. 501-518.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 314-315.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, pp. 596-597.

## II. Edizioni e Manoscritti.

I frammenti, in numero di 21, sono oggi divisi fra i due cod. *Ambros. E*, 147 sup., e *Vatic.* 5750, che formano insieme il manoscritto n. 185 dell'inventario di Bobbio redatto nel 1461. Il MAI li pubblicò per primo, in *Scriptor. vet. novà collectio*, tom. 3, pars 2, 186-237, Romae, 1828; e di qui il MIGNE, *Patr. Lat.*, XIII, Paris, 1845, 593-628, ha riprodotto gli ultimi 19.

## OPUS IMPERFECTUM IN MATTHAEUM. — I. Studi particolari.

E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia lat.*, 1, Leipzig, 1900.

H. BOEHMER-ROMUNDT, *Des Pseudo-Chrysostomus Opus imp. in Matth.*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 46, 1903, pp. 361-407.

TH. PAAS, *Das Opus imp. in Matth.* (Inaug.-Diss.), Tübingen, 1907.

FR. KAUFFMANN, *Zur Textgesch. des Opus imp. in Matth.*, Kiel, 1909.

J. STIGLMAYR, *Das opus imp. in Matth.*, in *Zeitschr. für Kath. Theol.*, 34, 1910, pp. 1-38, 473-499.

O. SCHILLING, *Eigentum und Erwerb nach dem Opus imp. in Matth.*, in *Theol. Quartalschr.*, 92, 1910, pp. 214-243.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litt.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 315.

J. ZEILLER, *Les origines chrét. dans les provinces Danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, pp. 477 sgg.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, p. 597.

G. MORIN, *Quelques aperçus nouveaux sur l'Opus imperf. in Matth.*, in *Revue bédéd.*, 37, 1925, pp. 239-262.

Per i Mss. e le edizioni cfr. KAUFFMANN, *Zur Textgesch. des Opus imperf. in Matth.*, p. 8 sgg. e 18 sgg. A me non è riuscito di avere l'opuscolo, per consultarlo direttamente. La prima edizione completa dell'*Opus* è quella di Basilea del 1530: l'edizione critica era stata affidata allo stesso KAUFFMANN.

## DISSERTATIO MAXIMINI CONTRA AMBROSIIUM. — I. Studi particolari.

KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfla*, Strassburg, 1899, pp. 65-90.

L. SALTET, *Un texte nouveau: La Dissert. Maximini contra Ambrosium*, in *Bullet. de littér. ecclés.*, 2, 1900, pp. 118-129.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 314.

J. ZEILLER, *Les origines chrét. dans les provinces Danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, pp. 485 sgg.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, pp. 595-596.

**II. Edizioni** — La dissertatio fu pubblicata dal manoscritto *Paris*. 8907 da FR. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*, Strassburg, 1899 (*Texte u. Unters. zur altgerman. Religionsgesch.*, Texte, 1, pp. 65-90), e poi da L. SALTET, *Un texte nouveau: La dissertatio Maximini contra Ambrosium*, in *Bulletin de litt. ecclési.*, 2, 1900, pp. 118-129.

Su Massimino cfr. pure:

B. CAPELLE, *Un homiliaire de l'évêque Maximin*, in *Revue bénéd.*, 34, 1922, pp. 81-108.

C. H. TURNER, *On Ms. Veron. LI (49) of the Works of Maxim(in)us*, in *The Journal of Theol. Studies*, 24, 1923, pp. 71-79.

## EPISTULA AUXENTII DE FIDE, VITA ET OBITU WULFILAE. — I. Studi particolari.

G. WAITZ, *Ueber das Leben und die Lehre des Wulfila*, Hannover, 1840.

W. BESSEL, *Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Goten zum Christentum*, Göttingen, 1860.

FR. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*, Strassburg, 1899 (*Texte und Unters. zur altgerm. Religionsgesch.*, Texte, 1).

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 314.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, p. 596.

B. CAPELLE, *La lettre d'Auxence sur Ulfila*, in *Revue bénéd.*, 34, 1922, pp. 224-233.

**II. Edizioni.** — L'Epistola Auxentii fu pubblicata dal manoscritto *Paris.*, 8907 prima da G. WAITZ, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila*, Hannover, 1840, poi dal KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*, Strassburg, 1899 (*Texte u. Unters. zur altgerm. Religionsgesch.*, Texte 1, pp. 73-76).

## ANTIARIANI.

### FEBADIO. — I. Studi particolari.

*Histoire littér., de la France*, 1, 2, Paris, 1733, 1865<sup>2</sup>, pp. 266-281.

J. H. REINKENS, *Hil. von Poitiers*, Schaffhausen, 1864, p. 166.

J. DRÄSEKE, *Phoebadius von Agennum, und seine Schrift gegen die Arianer*, in *Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben*, 10, 1889, pp. 335-343; 391-407.

J. DRÄSEKE, *Zu Phoebadius von Agennum*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 30, 1890, pp. 78-98.

KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, Freiburg i. B., 1905, p. 55.

B. MARX, *Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragm. I u. II des sogen. Opus historicum*, in *Theol. Quartalschr.*, 88, 1906, p. 393.

J. DRÄSEKE, *Phoebadius von Agennum «Gegen die Arianer» eingeleitet und übersetzt* (Progr.), Wandsbek, 1910.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 309.

P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 341-342.  
O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, pp. 395-396.

**II. Manoscritti.** — L'unico codice che contenga il *Contra Arianos* di Febadio è il *Cod. lat. Voss. F. 58* del sec. IX (f. 117-124), conservato nella Biblioteca dell'Università reale di Leyda. Qualche passo *Foebadi Aquitani* è contenuto, sotto forma di citazione, nell'*Ambros.* E. 147 sup., lo stesso palinsesto che ci ha conservati i Frammenti Ariani del Mai. Cfr. A. WILMART, *La tradition des opusculs dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus*, in *Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.*, 159 Bd., 1 Abh., pp. 1-7.

**III. Edizioni.** — L'*editio princeps* è quella di TH. BEZA, Genf, 1570 insieme con alcune opere di Atanasio, Anastasio e Cirillo. Altre edizioni sono quelle di :

P. PITHOEUS, Paris, 1506.

MARGUERIN DE LA BIGNE, *Bibl. Patrum*, V, 261-274, Paris, 1575.

P. DELALANDE, *Conciliorum antiquorum Galliae a Iac. Sirmondo S. I. editorum supplementa*, Lutet. Paris., 1666, pp. 3-9.

C. BARTH, Frankfurt, 1623 [priva di valore. Cfr. DRAESEKE, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, XXXIII, 1890, 78-98].

A. GALLANDI, *Bibl. Vet. Patrum*, 5, Venet., 1769, 250-256, e di qui riprodotta in MIGNE, *Patr. Lat.*, XX, Paris, 1845, 13-30. — Dell'edizione critica era stato incaricato il Wilmart per il *Corpus* di Vienna.

### OSIO. — I. Studi particolari.

K. J. HEFELE, *Conciliengesch.*, I<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1873, p. 556-605.

P. B. GAMS, *Die Kirchengesch. von Spanien*, 2, 1, Regensburg, 1864, pp. 1-309; cfr. 3, 2, 1879, pp. 481-489.

A. KNOPFLER, in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, 6<sup>2</sup>, 1889, pp. 290-295.

G. v. DZIALOWSKI, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker*, in *Kirchengesch. Studien*, 4 Bd., 2 Heft, Münster, 1898, p. 10.

FR. LOOFS, in *Realencycl. für protest. Theol. und Kirche*, 8<sup>3</sup>, 1900, pp. 376-382.

J. FRIEDRICH, *Die Unechtheit der Canones von Sardica*, in *Sitzungsber. der Münchener Akad. der Wiss.*, 1902, p. 383.

C. H. TURNER, in *Journal of theol. Studies*, 3, 1902, p. 370 sgg.

M. IHM, *Beiträgen etc.*, in *Festschr. für O. Hirschfeld*, p. 343.

F. LOOFS, *Zur Synode von Sardica*, in *Theol. Studien und Kritiken*, 82, 1909, pp. 279-297.

C. H. TURNER, *Ossius (Hosius) of Cordova*, in *Journal of theol. Studies*, 12, 1911, pp. 275-277.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 312.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, p. 342.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, pp. 393-395.

**II. Edizioni.** — Le *Hosii Sententiae* sono edite in MIGNE, *Patr. Lat.*, XIII, 1317-1328; l'*Epistola ad Constantium* in MIGNE, *Patr. Gr.*, XXV, 744-748 (ATHANASII, *Hist. Arian.*, 44) e *Patr. Lat.*, XIII, 1327-1332; l'*Epistola ad papam Iulium* in MANSI, *Conc. ampliss. coll.*, VI, 1209-1210.

EUSEBIO DI VERCELLI. — I. Studi particolari sulle opere.  
Leccese.

- L. SALTER, La formation de la région de la zone littorale de l'Est, in *Salter*, 1968, p. 104, 105 : 105

- [illegible]

1. L. 1889, 2. L. 1890, 3. L. 1891, 4. L. 1892, 5. L. 1893, 6. L. 1894, 7. L. 1895, 8. L. 1896, 9. L. 1897, 10. L. 1898, 11. L. 1899, 12. L. 1900, 13. L. 1901, 14. L. 1902, 15. L. 1903, 16. L. 1904, 17. L. 1905, 18. L. 1906, 19. L. 1907, 20. L. 1908, 21. L. 1909, 22. L. 1910, 23. L. 1911, 24. L. 1912, 25. L. 1913, 26. L. 1914, 27. L. 1915, 28. L. 1916, 29. L. 1917, 30. L. 1918, 31. L. 1919, 32. L. 1920, 33. L. 1921, 34. L. 1922, 35. L. 1923, 36. L. 1924, 37. L. 1925, 38. L. 1926, 39. L. 1927, 40. L. 1928, 41. L. 1929, 42. L. 1930, 43. L. 1931, 44. L. 1932, 45. L. 1933, 46. L. 1934, 47. L. 1935, 48. L. 1936, 49. L. 1937, 50. L. 1938, 51. L. 1939, 52. L. 1940, 53. L. 1941, 54. L. 1942, 55. L. 1943, 56. L. 1944, 57. L. 1945, 58. L. 1946, 59. L. 1947, 60. L. 1948, 61. L. 1949, 62. L. 1950, 63. L. 1951, 64. L. 1952, 65. L. 1953, 66. L. 1954, 67. L. 1955, 68. L. 1956, 69. L. 1957, 70. L. 1958, 71. L. 1959, 72. L. 1960, 73. L. 1961, 74. L. 1962, 75. L. 1963, 76. L. 1964, 77. L. 1965, 78. L. 1966, 79. L. 1967, 80. L. 1968, 81. L. 1969, 82. L. 1970, 83. L. 1971, 84. L. 1972, 85. L. 1973, 86. L. 1974, 87. L. 1975, 88. L. 1976, 89. L. 1977, 90. L. 1978, 91. L. 1979, 92. L. 1980, 93. L. 1981, 94. L. 1982, 95. L. 1983, 96. L. 1984, 97. L. 1985, 98. L. 1986, 99. L. 1987, 100. L. 1988, 101. L. 1989, 102. L. 1990, 103. L. 1991, 104. L. 1992, 105. L. 1993, 106. L. 1994, 107. L. 1995, 108. L. 1996, 109. L. 1997, 110. L. 1998, 111. L. 1999, 112. L. 2000, 113. L. 2001, 114. L. 2002, 115. L. 2003, 116. L. 2004, 117. L. 2005, 118. L. 2006, 119. L. 2007, 120. L. 2008, 121. L. 2009, 122. L. 2010, 123. L. 2011, 124. L. 2012, 125. L. 2013, 126. L. 2014, 127. L. 2015, 128. L. 2016, 129. L. 2017, 130. L. 2018, 131. L. 2019, 132. L. 2020, 133. L. 2021, 134. L. 2022, 135. L. 2023, 136. L. 2024, 137. L. 2025, 138. L. 2026, 139. L. 2027, 140. L. 2028, 141. L. 2029, 142. L. 2030, 143. L. 2031, 144. L. 2032, 145. L. 2033, 146. L. 2034, 147. L. 2035, 148. L. 2036, 149. L. 2037, 150. L. 2038, 151. L. 2039, 152. L. 2040, 153. L. 2041, 154. L. 2042, 155. L. 2043, 156. L. 2044, 157. L. 2045, 158. L. 2046, 159. L. 2047, 160. L. 2048, 161. L. 2049, 162. L. 2050, 163. L. 2051, 164. L. 2052, 165. L. 2053, 166. L. 2054, 167. L. 2055, 168. L. 2056, 169. L. 2057, 170. L. 2058, 171. L. 2059, 172. L. 2060, 173. L. 2061, 174. L. 2062, 175. L. 2063, 176. L. 2064, 177. L. 2065, 178. L. 2066, 179. L. 2067, 180. L. 2068, 181. L. 2069, 182. L. 2070, 183. L. 2071, 184. L. 2072, 185. L. 2073, 186. L. 2074, 187. L. 2075, 188. L. 2076, 189. L. 2077, 190. L. 2078, 191. L. 2079, 192. L. 2080, 193. L. 2081, 194. L. 2082, 195. L. 2083, 196. L. 2084, 197. L. 2085, 198. L. 2086, 199. L. 2087, 200. L. 2088, 201. L. 2089, 202. L. 2090, 203. L. 2091, 204. L. 2092, 205. L. 2093, 206. L. 2094, 207. L. 2095, 208. L. 2096, 209. L. 2097, 210. L. 2098, 211. L. 2099, 212. L. 2100, 213. L. 2101, 214. L. 2102, 215. L. 2103, 216. L. 2104, 217. L. 2105, 218. L. 2106, 219. L. 2107, 220. L. 2108, 221. L. 2109, 222. L. 2110, 223. L. 2111, 224. L. 2112, 225. L. 2113, 226. L. 2114, 227. L. 2115, 228. L. 2116, 229. L. 2117, 230. L. 2118, 231. L. 2119, 232. L. 2120, 233. L. 2121, 234. L. 2122, 235. L. 2123, 236. L. 2124, 237. L. 2125, 238. L. 2126, 239. L. 2127, 240. L. 2128, 241. L. 2129, 242. L. 2130, 243. L. 2131, 244. L. 2132, 245. L. 2133, 246. L. 2134, 247. L. 2135, 248. L. 2136, 249. L. 2137, 250. L. 2138, 251. L. 2139, 252. L. 2140, 253. L. 2141, 254. L. 2142, 255. L. 2143, 256. L. 2144, 257. L. 2145, 258. L. 2146, 259. L. 2147, 260. L. 2148, 261. L. 2149, 262. L. 2150, 263. L. 2151, 264. L. 2152, 265. L. 2153, 266. L. 2154, 267. L. 2155, 268. L. 2156, 269. L. 2157, 270. L. 2158, 271. L. 2159, 272. L. 2160, 273. L. 2161, 274. L. 2162, 275. L. 2163, 276. L. 2164, 277. L. 2165, 278. L. 2166, 279. L. 2167, 280. L. 2168, 281. L. 2169, 282. L. 2170, 283. L. 2171, 284. L. 2172, 285. L. 2173, 286. L. 2174, 287. L. 2175, 288. L. 2176, 289. L. 2177, 290. L. 2178, 291. L. 2179, 292. L. 2180, 293. L. 2181, 294. L. 2182, 295. L. 2183, 296. L. 2184, 297. L. 2185, 298. L. 2186, 299. L. 2187, 300. L. 2188, 301. L. 2189, 302. L. 2190, 303. L. 2191, 304. L. 2192, 305. L. 2193, 306. L. 2194, 307. L. 2195, 308. L. 2196, 309. L. 2197, 310. L. 2198, 311. L. 2199, 312. L. 2200, 313. L. 2201, 314. L. 2202, 315. L. 2203, 316. L. 2204, 317. L. 2205, 318. L. 2206, 319. L. 2207, 320. L. 2208, 321. L. 2209, 322. L. 2210, 323. L. 2211, 324

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

- OF THE

- A. E. BURN, *The American West and its early settlement*. Cambridge.  
1896. Texts and sources: 4, 5.

3. D. W. ORRIDGE, A former instructor in the Agricultural School at  
Merrill, Michigan, also instructs in the Merrill Agricultural School.

- C. H. FRYER, On Extension of Periods in *Journal of the Royal Statistical Society*, 40, 76, 1918.

- 561-562

- R. MACALONE. *A propos de syndrome d'Alzheimer*. In: *Revue des questions neuropsychiatriques*, 1973, 13, 1, 45.

- U. S. DEPARTMENT OF COMMERCE, BUREAU OF MARITIME SERVICE, WASHINGTON, D. C.

## De Trinitate.

- G. H. Fisher, Sheriff in Prison, 1907. (Faint, illegible text)

3. MORGAN, Les langues mortes sur la Terre armenienne à l'egard de l'Europe et l'Europe sur la Terre armenienne, 18, 1868, pp. 1-10.

40. 30. 1978

- U. S. DEPARTMENT OF THE INTERIOR  
BUREAU OF LAND MANAGEMENT

- ... ..

1. SALTER, Le Dr. Fournier de Frouin-Armande, 20 rue des Lombards, Paris, 2e arr., 1906, p. 13.

1. *De la nature et de l'usage de la langue.*

100 90 80 70 60 50 40 30 20 10 0

- THE UNIVERSITY OF CHICAGO

- [illegible]

- in *Scientific American*, 17 June 1942, p. 166.

1. *Stevens, G. S.* *op. cit.* *Journal of International Law and Politics*, Vol. 1, No. 1, 1909, p. 142.

- Se Eusebio di Vercelli in genere cit. :

11. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2130. 2131. 2132. 2133. 2134. 2135. 2136. 2137. 2138. 2139. 2140. 2141. 2142. 2143. 2144. 2145. 2146. 2147. 2148. 2149. 2150. 2151. 2152. 2153. 2154. 2155. 2156. 2157. 2158. 2159. 2160. 2161. 2162. 2163. 2164. 2165. 2166. 2167. 2168. 2169. 2170. 2171. 2172. 2173. 2174. 2175. 2176. 2177. 2178. 2179. 2180. 2181. 2182. 2183. 2184. 2185. 2186. 2187. 2188. 2189. 2190. 2191. 2192. 2193. 2194. 2195. 2196. 2197. 2198. 2199. 2200. 2201. 2202. 2203. 2204. 2205. 2206. 2207. 2208. 2209. 2210. 2211. 2212. 2213. 2214. 2215. 2216. 2217. 2218. 2219. 2220. 2221. 2222. 2223. 2224. 2225. 2226. 2227. 2228. 2229. 2230. 2231. 2232. 2233. 2234. 2235. 2236. 2237. 2238. 2239. 2240. 2241. 2242. 2243. 2244. 2245. 2246. 2247. 2248. 2249. 2250. 2251. 2252. 2253. 2254. 2255. 2256. 2257. 2258. 2259. 2260. 2261. 2262. 2263. 2264. 2265. 2266. 2267. 2268. 2269. 2270. 2271. 2272. 2273. 2274. 2275. 2276. 2277. 2278. 2279. 2280. 2281. 2282. 2283. 2284. 2285. 2286. 2287. 2288. 2289. 2290. 2291. 2292. 2293. 2294. 2295. 2296. 2297. 2298. 2299. 2300. 2301. 2302. 2303. 2304. 2305. 2306. 2307. 2308. 2309. 2310. 2311. 2312. 2313. 2314. 2315. 2316. 2317. 2318. 2319. 2320. 2321. 2322. 2323. 2324. 2325. 2326. 2327. 2328. 2329. 2330. 2331. 2332. 2333. 2334. 2335. 2336. 2337. 2338. 2339. 2340. 2341. 2342. 2343. 2344. 2345. 2346. 2347. 2348. 2349. 2350. 2351. 2352. 2353. 2354. 2355. 2356. 2357. 2358. 2359. 2360. 2361. 2362. 2363. 2364. 2365. 2366. 2367. 2368. 2369. 2370. 2371. 2372. 2373. 2374. 2375. 2376. 2377. 2378. 2379. 2380. 2381. 2382. 2383. 2384. 2385. 2386. 2387. 2388. 2389. 2390. 2391. 2392. 2393. 2394. 2395. 2396. 2397. 2398. 2399. 2400. 2401. 2402. 2403. 2404. 2405. 2406. 2407. 2408. 2409. 2410. 2411. 2412. 2413. 2414. 2415. 2416. 2417. 2418. 2419. 2420. 2421. 2422. 2423. 2424. 2425. 2426. 2427. 2428. 2429. 2430. 2431. 2432. 2433. 2434. 2435. 2436. 2437. 2438. 2439. 2440. 2441. 2442. 2443. 2444. 2445. 2446. 2447. 2448. 2449. 2450. 2451. 2452. 2453. 2454. 2455. 2456. 2457. 2458. 2459. 2460. 2461. 2462. 2463. 2464. 2465. 2466. 2467. 2468. 2469. 2470. 2471. 2472. 2473. 2474. 2475. 2476. 2477. 2478. 2479. 2480. 2481. 2482. 2483. 2484. 2485. 2486. 2487. 2488. 2489. 2490. 2491. 2492. 2493. 2494. 2495. 2496. 2497. 2498. 2499. 2500. 2501. 2502. 2503. 2504. 2505. 2506. 2507. 2508. 2509. 2510. 2511. 2512. 2513. 2514. 2515. 2516. 2517. 2518. 2519. 2520. 2521. 2522. 2523. 2524. 2525. 2526. 2527. 2528. 2529. 2530. 2531. 2532. 2533. 2534. 2535. 2536. 2537. 2538. 2539. 2540. 2541. 2542. 2543. 2544. 2545. 2546. 2547. 2548. 2549. 2550. 2551. 2552. 2553. 2554. 2555. 2556. 2557. 2558. 2559. 2560. 2561. 2562. 2563. 2564. 2565. 2566. 2567. 2568. 2569. 2570. 2571. 2572. 2573. 2574. 2575. 2576. 2577. 2578. 2579. 2580. 2581. 2582. 2583. 2584. 2585. 2586. 2587. 2588. 2589. 2590. 2591. 2592. 2593. 2594. 2595. 2596. 2597. 2598. 2599. 2600. 2601. 2602. 2603. 2604. 2605. 2606. 2607. 2608. 2609. 2610. 2611. 2612. 2613. 2614. 2615. 2616. 2617. 2618. 2619. 2620. 2621. 2622. 2623. 2624. 2625

- [Faint bleed-through from the reverse side of the page]*

- ...



## II. Edizioni.

Le tre epistole sono edite rispettivamente in MIGNE, *Patr. Lat.*, XII, Paris, 1845, 947; XII, 947-954 e X, 713-714. Sulle edizioni precedenti cfr. SCHOENE-MANN, *Bibl. hist.-lit. Patr. lat.*, 1, 296.

Il *De S. Trinitate confessio* è edito in MIGNE, *Patr. Lat.*, XII, 959-968; in A. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, Breslau, 1897<sup>3</sup>, 242-248 e in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, Frib. Brisg., 1908<sup>10</sup>, 118-125. Il *Symbolum Quicumque* in MIGNE, *Patr. Gr.*, XXVIII, 1581-1596; l'*Exhortatio S. Ambrosii ad neophytos de symbolo* sotto il nome di Ambrogio fu pubblicato da C. P. CASPARI, *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel*, 2, Christiania, 1869, p. 132, e poi di nuovo in *Alten und neuen Quellen* etc., Christiania, 1879, p. 186.

Il codice degli Evangelii di Vercelli fu edito da G. A. IRICO, Milano, 1748, e da G. BIANCHINI, Roma, 1749. L'edizione del Bianchini fu riprodotta in MIGNE, *Patr. Lat.*, XII, 9-948, e quella dell'Irico da J. BELSHELM, *Codex Vercellensis, quattuor Evangelia ante Hieronymum latine translata ex reliquiis codicis Vercellensis saeculo ut videtur IV scripti et ex editione Iriciana principe denuo ed. J. B.*, Christiania, 1894.

## ALTERCATIO HERACLIANI CUM GERMINIO. —

## I. Studi particolari.

CALLEWAERT, in *Revue d'histoire et de littér., ecclés.*, 7, 1902, p. 348.

A. L. FEDER, in *Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss.; philos.-hist. Kl.*, 162, 1909, Abh. 4, pp. 100-104.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litt.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 309-311.

P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, Paris, 1920, p. 343.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, p. 593-594.

II. Manoscritti e edizioni. — L'*Altercatio* è tradita in un codice di Stuttgart del sec. XII e in uno di Karlsruhe del X. Essa fu scoperta e pubblicata da C. P. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota*, 1, Christiania, 1883, pp. 131-147.

## TRACTATUS CONTRA ARIANOS. — I. Studi particolari.

H. ST. SEDLMAYER, *Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift*, in *Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss.; philos.-hist. Kl.*, 146, 1903, Abh. 2.

G. MORIN, *Deux fragments d'un traité contre les Ariens, attribué parfois à St Hilaire*, in *Revue bénéd.*, 20, 1903, pp. 125-131.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litt.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 296.

P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, Paris, 1920, p. 343-344.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., 1923, p. 379.

II. Manoscritti e edizioni. Il trattato è tradito negli ultimi fogli (97r 101v) del codice papiraceo di Vienna, contenente il *De Trinitate* di Ilario (vedi, più sotto, la nota 174).

Di lì fu edito dal SEDLMAYER, *Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift*, in *Sitzungsber. der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl.*, Bd. 146, Abh. 2, p. 11.

## GREGORIO DI ELIBERIS. — I. Studi particolari sulle opere.

## Tractatus in Cantica.

A. WILMART, *Les Tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, in *Bullet. de litt. ecclés.*, 1906, p. 233-299.

## Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum.

G. MORIN, *Les nouveaux Tractatus Origenis et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illyris*, in *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 5, 1900, pp. 145-161.

G. MORIN, in *Revue bénéd.*, 17, 1900, p. 232.

G. MORIN, *Autour des Tractatus Origenis*, in *Revue bénéd.*, 19, 1902, pp. 225-245.

T. C. BUTLER, *Tractatus de epitalamio and Tractatus Origenis*, in *Journ. of theol. Studies*, 10, 1909, pp. 450-459.

H. BREWER, *Das sog. athanasian. Glaubensbekenntnis*, in *Forsch. zur christl. Litt.-und Dogmengesch.*, 9 Bd., 2 Heft, Paderborn, 1909, pp. 142-178.

H. MORETUS, in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1909, pp. 365-368 [contro il Brewer].

A. MERK, *Die sogenannten Tractatus Origenis und die neuesten Erörterungen über ihrem Verfasser*, in *Zeitschrift für kath. Theol.*, 35, 1911, pp. 775-783.

A. WILMART, *Fragments du ps.-Origène sur le psaume 91 dans une collection espagnole*, in *Revue bénéd.*, 29, 1912, pp. 274-293.

H. KOCH, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 41, 1922, pp. 132-139.

## Tractatus de arca Noe.

A. WILMART, *Arca Noe*, in *Revue bénéd.*, 26, 1909, p. 1-2.

— *Un manuscrit du Tractatus du faux Origène espagnol sur l'arche de Noé*, in *Revue bénéd.*, 29, 1912, pp. 47-59.

## De Fide.

P. QUESNEL, *Diss. 14 in S. Leonis Magni operibus*, § 7 (= MIGNE, *Patr. Lat.*, LVI, 1049-1053).

F. FLORIO, *De S. Gregorio Illiberitano libelli De fide auctore, nec non de S. Hilario et Hieronymo Origenis interpretibus dissertationes*, Bononiae, 1789.

G. MORIN, *L'attribution du De fide à Grégoire d'Elvire*, in *Revue bénéd.*, 19, 1902, pp. 229-235.

P. LEJAY, *L'héritage de Grégoire d'Elvire*, in *Revue bénéd.*, 25, 1908, pp. 435-457.

A. L. FEDER, in *Sitzungsber. der Wien. Akad. der Wiss., philos.-hist. Kl.*, 162, 1909, Abh. 4, p. 120.

A. DURENGUES, *La question du De Fide*, Agen, 1909.

Su Gregorio d'Eliberis in generale cfr. :

G. KRÜGER, *Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig, 1886, pp. 76-80.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litt.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 307-308.

DE LABRIOLLE, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, Paris, 1920, pp. 344-346.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. B., pp. 396-401.

Recentemente A. VACCARI, *Biblica*, 3, 1922, pp. 188-193, ha riportato a Gregorio l'Epistola 34, *de diversis generibus leprarum* (MIGNE, *Patrol. Lat.*, XXX, 245-248), falsamente attribuita a Girolamo.

## II. Manoscritti.

*Tractatus Origenis*. I manoscritti, da cui P. Batiffol e A. Wilmart trassero l'edizione dei trattati, sono due: il *Cod. Aurelianensis* (ol. *Floriacensis*) 22 del sec. x, e l'*Audomanensis* 150 del xii.

*Tractatus de arca Noe*. I manoscritti che lo conservano sono sei secondo il Wilmart: *Brit. Mus. Add.* 11695 (fol. 79v-82r), scritto nel 1109; *Biblioteca nazionale di Parigi, Fondo latino* 8878 (fol. 85v-87r) del sec. xi, e *Nuovi acquisti lat.* 2290 (fol. 50r-52r) del xiii; *Biblioteca nazionale di Madrid*, B, 31 (fol. 106v-107v) datato dell'anno 1047; *Biblioteca privata del Re di Spagna* 2 B. 3 (fol. 79r-81r) del sec. xii; *Escorial* II & 5 (fol. 54v-57r) del sec. xi. Cfr. WILMART, *Arca Noe*, in *Revue Bénéd.*, 26, 1909, p. 2. Più tardi il Wilmart trovò anche il trattato in un *codice della cattedrale di Lione* n. 22, nella forma in cui è dato da Beatus di Libana, e ne pubblicò le varianti insieme con un frammento inedito sulla Genesi in *Revue Bénéd.*, 29, 1912, pp. 53-56.

*De fide*. La prima relazione dell'opera si trova in una dozzina di codici, fra le opere dommatiche di S. Ambrogio: *Cod. Montepessulanus*, n. 310 del sec. ix x; *Cod. Parisinus*, n. 2717 del sec. x; *Cod. Bruxellensis*, n. 953, *Cod. Bernensis* n. 278 del sec. xi; *Cod. Parisinus alter*, n. 1758, *Cod. Metensis*, n. 230, *Cod. Duacensis*, n. 225 del sec. xii; *Cod. Audomaritanus*, n. 65, *Cod. Gothanus*, n. I. 60 del sec. xiii; *Cod. Brugensis*, n. 103, *Cod. Trevirensis*, n. 121; *Cod. Laetiensis*, oggi perduto, e di cui non possiamo giudicare se non attraverso le varianti dei Maurini nell'edizione delle opere di S. Ambrogio del 1690. La seconda edizione dell'opera, con l'aggiunta del prologo e dell'epilogo, ci è conservata in molti manoscritti delle omelie di S. Gregorio di Nazianzo, tradotte da Rufino:

*Cod. Laudianus*, n. 276 del sec. ix; *Cod. Laurent. Aed. Florent.*, VII, *Laurent. Fesul.*, XLIV, *Vatic. lat.*, 307 e *Urb. lat.*, 60 del sec. xv; *Cod. Augiensis*, CXVIII del sec. ix/x, e *Monac.*, 3787 del sec. x; infine *Cod. Novariensis*, XXX, 66, del sec. x/xi. Cfr. WILMART, in *Sitzungsber. der K. Akad. der Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl.*, 159, 1909, pp. 7-24.

*Tractatus in cantica*. Per i Mss. di questi trattati, cfr. WILMART, *Les Tractatus sur le cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, in *Bulletin de litt. ecclés.*, 1906, p. 233.

III. Edizioni. — *Tractatus Origenis*.

P. BATIFFOL et A. WILMART, Paris, 1900.

*Tractatus de arca Noe*.

A. WILMART, in *Revue Bénéd.*, 26, 1909, pp. 5-11.

*Tractatus de Fide*. È pubblicato tra le opere di Febadio di Agennum (MIGNE, *Patr. Lat.*, XX, 31-50), di Gregorio di Nazianzo (*Opera*, ed. MAUR., I, Paris, 1778, 892-906, cfr. MIGNE, *Patr. Gr.*, XXXVI, 669-676), di Ambrogio (MIGNE, *Patr. Lat.*, XVII, 549-568), di Vigilio di Tapso (MIGNE, *Patr. Lat.*, LXII, 449-463, 466-468). Una nuova edizione per il *Corpus* di Vienna preparava il Wilmart, insieme con quella del *de Fide* di Faustino e del *Contra Arianos* di Febadio.

*Tractatus in cantica*. Furono editi da GOTTH. HEINE, in *Bibliotheca Anecdotorum seu veterum monumentorum eccles. collectio novissima*, pars I, Leipz., 1848, p. 134, e poi dal WILMART, *Les Tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, in *Bullet. de litt. ecclés.*, 1906, pp. 233-299.

## MARIO VITTORINO.

## I. Opere generali.

G. KOFFMANE, *De Mario Victorino philosopho christiano* (Diss.), Breslau, 1880.

CH. GORE, in *Dictionary of Christian Biography*, Bd. 4, London, 1887, 1129-1138.

G. GEIGER, *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, 1 (Progr.), Metten, 1888; 2, 1889.

REINH. SCHMID, *Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin* (Diss.), Kiel, 1905.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, 3, Paris, 1905, 373-422.

J. WOEHNER, *Studien zu Marius Victorinus* (Progr.), Wilhering, 1905.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 149-161.

P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 346-350.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Fr. i. Br., 1923, pp. 460-468.

## II. Studi particolari sulle opere.

## De Definitionibus.

A. MAI, in *Classici auct.*, 3, Romae, 1831, p. 315.

USENER, *Anecdota Holderi* (Festschrift zur XXXII Philologenversammlung zu Wiesbaden), Bonn, 1877, pp. 59-66.

S. BRANDT, in *Philologus*, 62, N. F., 16, 1903, p. 623.

## Explanations in Ciceronis Rhetoricam.

L. KAYSER, *Marius Victorinus und Cicero De Inventione*, in *Philol.*, 6, 1851, pp. 706-718.

TH. STANGL, *Tulliana et Mario-Victoriniana* (Progr.), München, 1888.

## Ars grammatica.

H. KEIL, in *Gramm. latini*, t. VI, p. XIV sgg.

TH. BERGK, *Kritische Analekten*, in *Philol.*, 16, 1860, p. 639.

W. SCHADY, *De Marii Victorini libri I capite IV quod inscribitur de orthographia* (Diss.), Bonn, 1869.

H. KEIL, *Quaest. gramm. Pars I De Marii Victorini arte grammatica* (Ind. lect. Halle, 1870); *pars II De Maximi Victorini libris de arte grammatica qui feruntur* (Ind. lect. Halle, 1871).

SCHULTZ, *Quibus auctoribus Aelius Festus Aphthonius de re metrica usus sit*, Breslau, 1885.

J. CAESAR, *De verborum arsis et thesis apud script. artis metricae lat. in primis Marium Victorinum significatione* (Ind. lect. Marb., 1885).

LEO, *Die beiden metrischen systeme des Alterthums*, in *Hermes*, 24, 1889, p. 283.

L. JEEP, *Zur Gesch. der Lehre von den Redetheilen bei den lat. Grammatikern*, Leipzig, 1893, p. 82.

J. MÜHLENBEIN, *Philos. Vorfragen über die mittelalterl. Anschauung vom Schönen und vom Rhythmus*, 5, *Marius Victorinus*, in *Gregorianische Rundschau*, 2, 1903, 72-75.



J. TOLKIEHN, *Cominianus*, Leipzig, 1910, p. 129.

Opere perdute. Commento all'Isagoge.

P. MONCEAUX, *L'Isagoge latine de Mar. Vict.* (Philologie et linguistique. *Mélanges L. Havel*, Paris, 1909, pp. 289-310).

### III. Manoscritti. — De definitionibus.

I principali manoscritti sono: due *Cod. Monacenses*, n. 14272 e 14819, l'uno del sec. X, XI, l'altro del XII; il *Cod. Bernensis*, n. 300 del XI, XII; e il *Parisinus nouv. acq.* n. 1611 del secolo XI. Cfr. STANGL, *Tulliana et Mario-Victoriniana*, pp. 13-15; G. SCHEPSS, *Zu M. Victor. De Definit.*, in *Philol.*, 56, 1897, p. 382.

#### Explanationes in Cicer. Rhetoricam.

I codici più notevoli sono, il *Cod. Coloniensis*, olim *Darmstadtensis* n. 166 del VII secolo, il *Cod. Monacensis*, n. 6400, olim *Frisingensis*, n. 200 del sec. X e il *Cod. Bambergensis* M, IV, 4 del sec. XI.

*Ars grammatica*. La tradizione dell'*Ars* si basa su tre manoscritti del IX secolo, il *Palatinus*, 1753, il *Valentinianus*, M, 6, 10 e il *Parisinus*, 7539.

Il trattato sull'ortografia si trova anche in quattro codici vaticani del sec. XV: *Vatic.*, 1493, 2725, 2930; *Urbina* 452. Cfr. KEIL, *Ind. lect. Halle*, 1874 e *Gramm. lat.*, VI, pp. VII-IX, XII.

Opere cristiane. Una ricerca metodica sui codici di questa parte della produzione di Vittorino è stata fatta dal WOEHRER, *Studien zu Marius Victorinus*, Progr., Wilhering, 1905. Per gli scritti dogmatici la tradizione si fonda sul *Phill.* 1684 in Berlino del sec. X (A). Oltre l'*epistola Candidi Ariani ad Marium Victorinum*, esso contiene i quattro libri *Adversum Arium*, il *de homoousio* e gli inni. Il *Liber Candidi ariani de generatione divina* e il *Victorini liber de generatione divini Verbi* ci son traditi nel *Bambergensis*, 46 del sec. IX, X (D), nel *Sangallensis*, 831 (G), *Parisinus*, 1730 (P), *Vindobonensis*, 127 (V), del sec. XI; nel *Phill.* 1714 in Berlino (M) e nel *Tornacensis*, 74 (T) del sec. XII, XIII. Un frammento si trova anche nel *Bernensis*, 212 del sec. IX, X (B). Il *De homoousio recipiendo* è tradito anche dal *Parisinus*, 13371 (*Cluniacensis*) del sec. X (C).

I commentari si leggono in tre codici vaticani, l'*Ottobonianus* 3288 A del sec. XV (O), l'*Ottobonianus* 3288 B del XVI (Q) e il *Vaticanus* 3546 del sec. XVI (F). A questi si deve aggiungere una copia parziale di un codice *Herivallensis* del Sirmund (S). In detti codici, dopo il commento alla lettera ai Filippesi, seguono, senza titolo, i trattati *De Verbis scripturae* e *ad Iustinum Manichaeum*, e dopo il commento della lettera agli Efesini segue anonimo il trattato *De physcis*.

### IV. Edizioni. — De definitionibus.

Mediocri riproduzioni si hanno nelle edizioni di Boezio: la più recente in MIGNE, *Patr. Lat.*, LXIV, 891-910. L'edizione critica è stata curata dallo STANGL, *Tulliana et Mario Victoriniana*, (Progr.), München, 1888, 12-48.

#### Explanationes in Ciceronis Rhetoricam.

J. C. ORELLI, *Ciceronis opera* V, pars 1, pp. 2-174.

HALM, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, pp. 155-304. Cfr. STANGL, *Tulliana et Mario Victoriniana*, pp. 49-60.

## Ars grammatica.

La prima edizione completa fu curata da J. CAMERARIUS, Tübingen, 1537, ma questa e tutte le altre antiche sono oggi di nessun valore.

L'edizione critica è stata curata dal KEIL, *Gramm. lat.*, VI, Leipzig, 1874, pp. 1-184.

## Traduzione dell'Isagoge di Porfirio.

È stata ricostruita da P. MONCEAUX, *L'Isagoge latine de Marius Victorinus* (*Philol. et linguistique. Mélanges offerts à L. Havet*), Paris, 1909, pp. 289-310, con l'aiuto del primo commento di Boezio all'Isagoge, edito dal BRANDT, in *Corpus Script. eccles. lat.*, 48, Vindob., 1906, pp. 1-132.

## Opere cristiane.

Le opere contro gli Ariani furono pubblicate successivamente dallo ZIEGLER, Basileae, 1548, dall'HEROLD, *Basileae*, 1556, e dal MABILLON, *Analecta*, IV, p. 155. Poi i vari trattati furono riuniti nel sec. XVII nelle grandi *Bibliothecae Patrum*. Il testo del MIGNE, *Patr. Lat.*, VIII, 999-1310 è riprodotto dal GALLANDI, *Bibl. Vet. Patrum*, 8, Venet., 1772, 140-199.

Il WOEHRLER ha curata l'edizione critica del *Liber de generatione Divini Verbi* (*Candidi Ariani ad Mar. Victor. rhet. de gen. div. et M. Vict. rhetoris urbis Romae ad Cand. Ar.*, Progr., Wilhering, 1910), del *de homoousio* (*Marii Victorini De ὁμοούσιον* (liber II), Progr., Wilhering, 1911) e dei capp. 1-15 del così detto primo libro dell'*Adversum Arium* (Progr., Wilhering, 1912).

I commentari delle lettere paoline furono pubblicati dal MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, 3, Romae, 1828, pars 2, 1-147, insieme col *Liber de physicis*, *ibid.*, 148-162.

I due trattati *Ad Iustinum Manichaeum* e *De verbis scripturae* furono pubblicati dal SIRMOND, *Opuscula dogmatica veterum quinque scriptorum*, Paris, 1630, e poi riprodotti in *SIRMONDI Opera varia*, 1, Paris, 1696, 409-428.

## I.

## LUCIFERO DI CAGLIARI E I LUCIFERIANI.

Le vicende della vita di Lucifero, vescovo di Calaris o Caralis (Cagliari), una delle figure più interessanti nel quadro della lotta della Chiesa contro l'arianesimo, non ci sono note fino al 354, quando, dopo la condanna di Atanasio, formulata nel concilio d'Arles del 353, volendo l'imperatore Costanzo ad ogni costo ottenere dai vescovi d'Italia che rompessero la loro comunione col grande Alessandrino, egli venne a Roma per consultarsi con papa Liberio. Con parole che la sincerità della fede rendeva calde e vibranti, mostrò al papa come le insidie tese dagli ariani contro Atanasio fossero altrettanti colpi alla dottrina formulata dal concilio di Nicea, e gli si offrì di recarsi ambasciatore presso Costanzo, al fine d'indurlo a convocare un concilio. Il papa accolse di buon grado tale proposta, ed inviò, insieme con Lucifero, anche il presbitero Pancrazio e il diacono Ilario: i messi recavano

all'imperatore una lettera di Liberio concepita in forma grave e dignitosa. All'ambasceria si unì, per desiderio del papa, anche Eusebio di Vercelli, il quale condusse seco Fortunaziano d'Aquileia. Costanzo non oppose nessun ostacolo alla richiesta della convocazione del concilio, e questo fu tenuto a Milano nel 355. Ma evidentemente papa Liberio si era illuso sull'effetto che la riunione di un nuovo concilio avrebbe potuto produrre in Occidente; poichè gli ariani, sostenuti dall'imperatore, costituivano un partito potentissimo. E infatti il concilio di Milano non riuscì di troppo inferiore a quello che fu più tardi, nel 449, il famoso « brigantaggio d'Efeso ». Aperte le adunanze, gli ariani presentarono immediatamente la condanna di Atanasio, e chiesero ai legati del papa ed agli altri vescovi di sottoscriverla. Eusebio rispose che, essendo presenti alcuni vescovi, sospetti di professare dottrine eretiche, era necessario che prima tutti firmassero il simbolo di Nicea, rendendo così palese l'ortodossia della propria fede, e poi si passasse al resto <sup>(1)</sup>. Dionigi di Milano si presentò allora, per primo, ad apporre la sua firma, ma Valente, strappandogli di mano penna e carta, gridò: « Ciò non si farà! » Ne nacque un tafferuglio; e i capi degli ariani, abbandonata la Chiesa, decisero di riunirsi, per l'avvenire, nel palazzo imperiale, dove sarebbero stati più al sicuro dalle minacce del popolo, irritatissimo <sup>(2)</sup>. L'imperatore stesso presiedeva alle riunioni. La violenza e i mezzi, di cui egli si servì per indurre i vescovi ortodossi a comunicare con gli ariani, spaventarono a tal segno molti dei membri del concilio, che questi, intimoriti, diedero il loro assenso: anche Fortunaziano, uno dei membri dell'ambasceria papale, fu del numero dei caduti. Invece Lucifero di Cagliari, Eusebio di Vercelli e Dionigi di Milano, con Pancrazio ed Ilario, si rifiutarono solennemente di firmare la condanna di Atanasio. Stretti in ceppi, furono allora, tutti, inviati in esilio, in lontane regioni. Il *libellus precum* parla, in due luoghi, di quattro esili di Lucifero; ma le altre fonti concordemente ne citano tre. Prima, gli fu assegnata, come luogo di dimora, Germanicia in Siria <sup>(3)</sup>; più tardi, passò ad Eleuteropoli in Palestina <sup>(4)</sup>, ed infine nella Tebaide <sup>(5)</sup>. In ogni luogo ebbe a soffrire l'inimicizia dei vescovi e dei dignitari im-

<sup>(1)</sup> Hilar., *Ad Const.*, I, 8.

<sup>(2)</sup> Cfr. Athan., *Hist. arian.*, 77; Sulp. Sev., *Chron.*, II, 39.

<sup>(3)</sup> Athan., *Hist. arian.*, 33, 34, 41; cfr. Rufin., *Hist. eccles.*, I, 20.

<sup>(4)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 95; *Libell. prec.*, 30.

<sup>(5)</sup> Socrat., *Hist. eccles.*, III, 5; Sozom., *Hist. eccles.*, V, 12.

periali, e forse anche la privazione d'ogni libertà personale, essendo stato rinchiuso nelle tristi mura di un carcere <sup>(6)</sup>.

L'esilio durò dal 356 al 361, anno della morte di Costanzo: perchè Giuliano, appena salito al potere, emanò un editto che concedeva ai vescovi perseguitati di ritornare ciascuno alla propria sede. Atanasio si consultò allora con Eusebio di Vercelli, e, accordatosi con lui sul principio che, per assicurare la pace della Chiesa, di fronte ad un imperatore pagano, era necessario di ristabilire fra i Cristiani la concordia, convocò, nel 362, un concilio ad Alessandria. Eusebio, che, prima dell'editto di Giuliano, si trovava con Lucifero nella Tebaide, fece vive premure all'amico, perchè acconsentisse a recarsi con lui ad Alessandria; ma Lucifero preferì di ritirarsi ad Antiochia, e al concilio mandò due diaconi in vece sua <sup>(7)</sup>. In questo concilio si stabilì che gli ariani, qualora rinunziassero alla propria eresia, potevano essere perdonati e reintegrati nella Chiesa cattolica, ma esclusi tuttavia dalla possibilità di entrare a far parte del clero; quelli poi che avevano, solo perchè costretti da esterne violenze, comunicato con gli eretici, dovevano rimanere indisturbati. Prima di sciogliersi, il concilio inviò ad Antiochia Eusebio di Vercelli ed Astero di Petra, per tentare di metter fine allo scisma degli eustaziani e dei meleziani. Ma, prima che essi vi arrivassero, già Lucifero aveva ordinato vescovo della città il capo degli eustaziani, Paolino. Ciò spiaceva molto ad Eusebio, perchè egli aveva promesso al concilio che avrebbe eletto in Antiochia un vescovo, *a quo pars neutra descisceret* <sup>(8)</sup>. Tuttavia, per non venire ad aperta guerra con l'amico, si ritirò immediatamente da Antiochia. Lucifero, dal canto suo, non volle accettare le misure del concilio di Alessandria circa gli eretici, perchè a lui, pieno di odio contro gli ariani e di fanatico zelo per la fede ortodossa, non sembrava nè opportuna nè utile l'adesione ad una politica di moderazione, qual'era quella prevalsa nel concilio alessandrino, sotto l'influenza di Atanasio. Ruppe pertanto ogni comunione con Atanasio, con Eusebio, e con i loro amici, provocando così l'origine di un nuovo scisma, che da lui ebbe il nome di « luciferiano ». Questa notizia però non è affermata con voce concorde dagli storici ecclesiastici, alcuni dei quali, dato che Lucifero, almeno in Sardegna, è venerato

<sup>(6)</sup> Lucif., *De non conv.*, 5 (pag. 12, 18 ed. Hartel).

<sup>(7)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, I, 27-28.

<sup>(8)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, I, 30.



come santo, o negano addirittura che egli si separasse dalla Chiesa, o ammettono che ritornasse nel suo grembo, prima di morire. Quanto alla prima questione, è fuor di dubbio che già la più antica nostra fonte, Rufino <sup>(9)</sup>, non si esprime in modo chiaro ed evidente; e così pure fanno Socrate <sup>(10)</sup> e Sozomeno <sup>(11)</sup>. La separazione, invece, è attestata da Girolamo <sup>(12)</sup>, da Agostino <sup>(13)</sup>, da Ambrogio <sup>(14)</sup>, da Sulpicio Severo <sup>(15)</sup>. Quanto alla seconda questione, la circostanza che gli ultimi anni della vita di Lucifero sono avvolti in fittissime tenebre, non ci permette di dare una risposta esauriente. In ogni modo, è certo che, ritornato da Antiochia a Cagliari, Lucifero vi continuò ad occupare la sua sede, finchè la morte lo colse nel 370 o 371 <sup>(16)</sup>.

Gli scritti di Lucifero appartengono quasi tutti al tempo del suo esilio: anteriore ad esso non è che una breve lettera ad Eusebio di Vercelli, per esortarlo a partecipare al sinodo di Milano <sup>(17)</sup>. Tale produzione letteraria è interamente costituita di opuscoli diretti all'imperatore Costanzo, che il vescovo di Cagliari considerava come il principale autore dell'ingiusta condanna pronunciata contro di lui, e che tentava di ricondurre sulla retta via della fede. Esporre minutamente il contenuto non è facile impresa, dato il disordine che regna nella forma e nei concetti di ciascun opuscolo. In genere però il titolo, il quale è fatto in modo da essere, più che un semplice titolo, l'enunciazione del tema fondamentale del lavoro, può esser considerato come punto di partenza per la determinazione del contenuto.

Il *De non conveniendo cum haereticis* <sup>(18)</sup> fu probabilmente scritto nel 356, quand'era ancor viva nell'autore l'impressione delle scene disgustose svoltesi nel concilio di Milano. L'idea centrale dell'operetta è che i Cristiani, servi di Dio, devono assolutamente astenersi da ogni comunione con gli ariani, figli delle tenebre, schiavi del diavolo e dell'anticristo. L'autore inoltre discute il pretesto, di cui l'imperatore s'era servito, nel concilio di Milano,

<sup>(9)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, I, 30.

<sup>(10)</sup> Socrat., *Hist. eccles.*, III, 9.

<sup>(11)</sup> Sozom., *Hist. eccles.*, V, 13.

<sup>(12)</sup> Hieron., *Adv. Lucifer.*, 20.

<sup>(13)</sup> August., *Epist.* 135, in Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 813.

<sup>(14)</sup> Ambros., *De exc. Satyri*, 47.

<sup>(15)</sup> Sulp. Sev., *Chron.*, II, 45.

<sup>(16)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 95; *Chron. ad ann.* 2386 (2 pag. 197 ed. Schoene).

<sup>(17)</sup> Vedila in Migne, *Patr. lat.*, XIII, 765-766; Hartel, pag. 319.

<sup>(18)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 767-794; Hartel, pagg. 3-34.

per dare un'apparenza di cosa giusta ed onesta al suo ingannevole tentativo di conciliare i due partiti fra loro. — *Pacem volo firmari in meo imperio* — egli diceva <sup>(19)</sup>. Ma come poteva favorire la pace — soggiunge Lucifero —, se turbava negli animi dei Cristiani la pace del Signore e desiderava spezzare l'unità del popolo di Dio? Il vero è ch'egli non mirava se non a distruggere la fede evangelica, per costruire sulle sue rovine l'empio edificio dell'eresia ariana. I Cristiani pertanto dovevano in qualunque modo evitare le insidiose proposte d'amicizia fatte dall'imperatore, le quali avrebbero ucciso le anime, precipitandole nel baratro degli eterni tormenti.

Non meno aggressivo è il *De regibus apostaticis* <sup>(20)</sup>. Costanzo, per giustificare la propria condotta, aveva affermato che, se la fede ariana, la quale era anche la sua, non fosse stata la vera fede, e se a Dio non fosse riuscito gradito ch'egli avesse perseguitato i cattolici, egli non avrebbe goduto della potenza e della prosperità del suo regno <sup>(21)</sup>. Ma è poi vero che Dio protegge e colma dei suoi favori l'imperatore Costanzo, per compensarlo della religione da lui professata? Lucifero dimostra, con opportuni esempi, desunti dal Vecchio Testamento, che non di rado il Signore s'era mostrato benevolo anche verso empi e idolatri re d'Israele, per dar loro il tempo di convertirsi e di mutar vita, e, se non avessero saputo approfittare della sua clemenza, per far loro più fortemente sentire gli effetti della sua giusta punizione. Anche per Costanzo, dunque, il benessere presente non è che un segno precursore del futuro inesorabile giudizio.

I due libri *De sancto Athanasio* <sup>(22)</sup> furono scritti nel 357 o 358, poichè Ilario già li conosceva, quand'era occupato nella composizione del *De synodis*, che è della fine del 358 o del

<sup>(19)</sup> Luc., *De non conv.*, 3, 7 (pag. 9 ed. Hartel). Cfr. 5 (pag. 13, 9 H.). 6 (pag. 14, 1 H.), 10 (pag. 20, 14 H.).

<sup>(20)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 793-818; Hartel, pagg. 35-65.

<sup>(21)</sup> Lucif. Calar., *De reg. ap.*, 1 (Hartel, pag. 35, 7): *Nisi catholica esset fides Arrii, hoc est mea, nisi placitum esset deo quod illam persequar fidem quam contra nos scripserint apud Niciam, numquam profecto adhuc in imperio florerem.* Quest'ultima frase è ripetuta, con qualche variazione, nei capp. 9, 10, 11.

<sup>(22)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 817-936; Hartel, pagg. 66-208. È molto probabile che, in origine, il titolo dell'opuscolo sonasse così: *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare.* Questo titolo infatti porta il primo libro nel manoscritto. Nei più antichi editori il titolo è: *Pro S. Athanasio*. Hartel invece adotta la forma: *De S. Athanasio*, perchè appunto « *De Athanasio* » si legge, nel manoscritto, alla fine d'ogni libro.

principio del 359 <sup>(23)</sup>. Come vedemmo, il fine principale del concilio di Milano, per Costanzo, era stato di ottenere dai vescovi che apponessero ciascuno la propria firma alla condanna di Atanasio. — Tu ci costringi — scrive il vescovo di Cagliari — a condannare un nostro collega assente, il santo vescovo Atanasio; ma la legge divina ce lo impedisce <sup>(24)</sup>. — E tutta l'opera mira appunto, con una gran copia di esempi, tolti dai libri del Vecchio Testamento, a provare che l'ordine imperiale è in contrasto con la legge divina. Ad ogni reo spetta il diritto di difendere la propria causa. I vescovi veramente cattolici non solo non potevano cedere all'ingiunzione di Costanzo, perchè essa contrastava con un principio superiore ed inviolabile, ma anche e specialmente perchè si sarebbero macchiati di due colpe gravissime a un tempo, la disubbidienza ai voleri di Dio e la complicità con colui che aveva offeso la divina maestà, sanzionando, come vere, dottrine perverse, favorendo gli eretici, e degradando non pochi sacerdoti eletti da Dio.

Negli scritti precedenti, Lucifero si era mantenuto in una posizione difensiva, mostrando che era impossibile considerare gli ariani come Cristiani. Nel *De non parcendo in Deum delinquentibus* <sup>(25)</sup> passa dalla difesa all'offesa. Costanzo, probabilmente dopo che ebbe ricevuto i due libri in favore di Atanasio, maravigliatosi dell'ardire polemico con cui il vescovo di Cagliari osava inveire contro la sua sacra persona, gli fece scrivere da Florenzio, suo ciambellano, per chiedergli se fosse stato proprio lui ad inviargli un esemplare di quell'opera. Lucifero non solo rispose affermativamente con una breve lettera a Florenzio, ma scrisse poi, forse nel 359, il *De non parcendo*. In quest'opuscolo, all'imperatore, che s'era lamentato di mancanza di riguardo da parte del vescovo (cap. 1 = pag. 209, 6 Hartel: *dicis nos insolentes exstitisse circa te quem honorari decuerit*), risponde, adducendo a conferma molti esempi tratti dai Profeti del Vecchio Testamento, che un sacerdote

<sup>(23)</sup> Cfr. Hilar., *Apologetica ad reprehensorēs libri de synodis responsa* (Migne, *Patr. lat.*, X, 546-547). Come osservammo di sopra (pag. 141), Ilario, in questo scritto apologetico, dimostrava ingiuste le critiche fatte, in un opuscolo che è andato perduto, da Lucifero al *De synodis*, dicendo, tra l'altro, che anche il vescovo di Cagliari aveva una volta — e precisamente nel *De sancto Athanasio*, I, 33 — dichiarato che il Figlio è simile al Padre (*similis atque aequalis patri filius*).

<sup>(24)</sup> Luc., *De S. Athan.*, I, 1 (Hartel, pag. 66, 4): *Cogis nos, Constanti, absentem damnare consecratum nostrum religiosum Athanasium; sed divina id facere prohibemur lege*.

<sup>(25)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 935-1008; Hartel, pagg. 209-283.

di Dio non è tenuto nè ad ubbidire nè a venerare il capo dello Stato, qualora costui si sia reso colpevole d'eresia; suo precipuo dovere è anzi quello di tentar di rimettere il caduto sulla via della fede, facendosi coraggiosamente banditore della verità. Dovrebbe, dunque, Costanzo esser grato a chi si prende cura della sua eterna salvezza, e non rendergli male per bene; dovrebbe colmare dei suoi favori chi gli dice la verità, non già chi con le astute arti dell'adulatore lo trascina sulla via della perdizione.

Un carattere profondamente diverso da quello degli altri scritti luciferiani, finora esaminati, presenta il *Moriendum esse pro Dei Filio* <sup>(26)</sup>. Ci sentiamo come trasportati in un mondo diverso: il ragionamento non è più fondato sulla testimonianza d'interminabili citazioni bibliche; il tono del discorso è meno aggressivo, e le invettive contro l'imperatore appaiono alquanto raddolcite. Con un più ampio svolgimento di concetti, che non mancano qua e là di una certa elevatezza, l'autore dichiara che i veri Cristiani sono pronti a sostenere la dottrina del Figlio di Dio anche di fronte alle più gravi sofferenze, anche di fronte alla minaccia della morte. Essi han di mira il regno incorruttibile di pace che li attende nella vita dell'oltretomba, a ricompensarli della loro costanza; e questo pensiero, questa speranza, questa fede basta ad infondere nell'animo loro l'energia necessaria per tollerare le torture che gli spietati ordini imperiali infliggono ai nemici di Ario. Costanzo tormenta, uccide, distrugge gli uomini di Dio. — Faccia pure — esclama Lucifero — a suo talento: noi siamo Cristiani, e non vogliamo, come fa lui, macchiarci della colpa d'apostasia. A noi basta che si trovi dalla nostra parte Colui che protesse i giovanetti ebrei nel fuoco della fornace. Egli ci guida; Egli accende del suo amore l'anima nostra, e c'incoraggia alla tolleranza dei patimenti <sup>(27)</sup>. — Alla serena professione di fede, Lucifero, come nelle altre sue opere, unisce anche qui il consiglio dato a Costanzo di pensare ai casi suoi e di abbandonare la falsa dottrina di Ario.

In questo scritto Lucifero non è originale, ma attinge largamente espressioni e concetti da Tertulliano <sup>(28)</sup>, Lattanzio <sup>(29)</sup>, e

<sup>(26)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1007-1038; Hartel, pagg. 284-318.

<sup>(27)</sup> Luc., *Moriend. esse pro Dei Filio*, 2 (pag. 287, 23 sgg. Hartel).

<sup>(28)</sup> Cfr. J. van der Uliet, *Studia ecclesiastica, Tertullianus*, I, Leiden, 1891, pag. 45; A. Harnack, *Sitzungsber. der Berl. Akad. der Wissensch.*, 1895, pag. 565.

<sup>(29)</sup> Vedi l'edizione delle opere di Lattanzio curata dal Brandt per il *Corpus* di Vienna, 1890, vol. 1, pag. CIII; A. Harnack, *Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre 249-250*, in *Texte und Untersuchungen*, 13, 4 b (1895), pag. 4.



specialmente dal *De laude martyrii* e da alcune lettere di Cipriano <sup>(30)</sup>. Il *Moriendum esse* è l'ultima delle operette luciferiane: il *De regibus apostaticis* vi è citato al cap. 12 <sup>(31)</sup>, e vi si nomina Eudossio come vescovo di Costantinopoli <sup>(32)</sup>; non potè quindi essere composto prima del 360.

Lucifero scrisse anche un certo numero di lettere. Avemmo già occasione di citare quella diretta ad Eusebio di Vercelli, per pregarlo d'intervenire al sinodo di Milano, e l'altra di risposta a Florenzio <sup>(33)</sup>. Non poche devono essere andate perdute: così quella ad Ilario di Poitiers, a proposito del *De synodis* <sup>(34)</sup>, e alcune all'imperatore <sup>(35)</sup>. Il *Libellus precum* di Faustino e Marcellino afferma che Atanasio tradusse in greco le operette di Lucifero; ma di tale traduzione non si hanno notizie da altre fonti. Si conservano pure due lettere di Atanasio al vescovo di Cagliari <sup>(36)</sup>, nelle quali il grande patriarca alessandrino prima richiede e poi colma di lodi le opere del collega, audace sostenitore della fede nicena: nella seconda si accenna anche ad una lettera di Lucifero ad Atanasio per accompagnare l'invio di una copia dei suoi lavori <sup>(37)</sup>. Ma le due lettere sono oggi ritenute come una falsificazione dei luciferiani. Una terza lettera, pure di Atanasio, contro la propaganda ariana, e diretta « *solitariae vitae studentibus et in fide Dei roboratis ac*

<sup>(30)</sup> Sono le lettere 6, 10, 37, 55, e forse anche 58. Cfr. A. Merk, *Lucifer von Calaris und seine Vorlagen in der Schrift «Moriendum esse pro Dei Filio»*, in *Theol. Quartalschr.*, 94 (1912), pag. 1 sg. Nel *Moriendum esse* si trovano anche reminiscenze di Cicerone (cfr., per es., Cicer., *Catil.*, 1, 1: *Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?* = Luc., *Mor. esse*, 12 (pag. 310, 11 Hartel): *Quousque tandem abuteris dei patientia, Constanti?*), e di Virgilio (cfr., per es., Verg., *Aen.*, II, 333 sg.: *Stat ferri acies mucrone corusco Stricta, parata neci* = Luc., *Mor. esse*, 8 (pag. 301, 27 Hartel): *Stat semper nempe gladii tui acies stricta parata Christianorum neci*).

<sup>(31)</sup> Luc., *Mor. esse pro Dei Filio*, 12 (pag. 310, 25 sg. Hartel): *Quae ita se habere in libro qui titulatur DE REGIBUS APOSTATICIS quia iam aperui tuae imprudentiae etc.*

<sup>(32)</sup> Luc., *Mor. esse etc.*, 11 (pag. 306, 11 sgg. Hartel).

<sup>(33)</sup> Sono i numeri 1 e 4 delle 8 epistole che figurano nell'edizione di Hartel (pag. 319 segg.), e di cui le 3-8 sono editae dal codice Vaticano (*Regin.* 133 = V).

<sup>(34)</sup> Vedi, sopra, pag. 141.

<sup>(35)</sup> Cfr. Luc., *De non parcendo in Deum delinquentibus*, 21 (pag. 256, 6 Hartel): *Probant epistolae meae mediocritatis et libri rustico licet sermone descripti me saepe dixisse etc.*

<sup>(36)</sup> Vedile in Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1037-1042; Hartel, pagg. 322-327.

<sup>(37)</sup> Luc., *Epist.*, VI (pag. 325, 8 sgg. Hartel): *Accepimus itaque epistulas et libros religiosissimae ac sapientissimae animae tuae, in quibus perspeximus imaginem apostolicam etc.*

*dilectissimis fratribus in Domino* », appare interpolata in due luoghi <sup>(38)</sup>.

Il Caspari infine attribuisce a Lucifero il discorso battesimale intitolato *Exhortatio S. Ambrosii episcopi ad neophytos de symbolo*. Ma l'opinione non sembra in alcun modo sostenibile. E la pretesa *Fides S. Luciferi episcopi* <sup>(39)</sup> non è che un estratto della *Fides* attribuita al luciferiano Faustino <sup>(40)</sup>.

Lucifero non scrive per la gran massa del popolo, nè allo scopo di far conoscere e di diffondere le sue idee. Egli si rivolge direttamente all'imperatore, ed è chiaro che considera finito il suo compito, quando l'imperatore abbia letto i suoi opuscoli, o ne abbia almeno avuto qualche notizia. Lucifero quindi non è un teologo, non un filosofo, non un agitatore: è semplicemente un libellista, che assume, di fronte al personaggio preso di mira, un tono ora parenetico, ora ironico, ora pieno di sdegno e d'irritazione che si traduce in una forma violenta e minacciosa. Abbiamo detto che Lucifero non è un teologo: possiamo aggiungere che è anche discutibile se egli, pur così fiero sostenitore della fede nicena, abbia afferrato con chiarezza il valore del simbolo cattolico. Per lui, l'unico concetto evidente era quello della *trinitas perfecta et una deitas*, e gli oppositori del simbolo gli si presentavano come *negatores unici Dei Filii*, come coloro che volevano abbassare il Figlio al livello delle creature. Le sottili distinzioni teologiche non si adattavano alla capacità del suo ingegno: forse Lucifero non penetrò mai a fondo nella differenza tra *homousios* e *homoiousios*, tant'è vero che nel *De S. Athanasio*, I, 33, usò l'espressione *similis atque aequalis patri filius* <sup>(41)</sup>, ripresa poi da Ilario, il quale tuttavia non dubitava menomamente dell'intenzione ortodossa con cui il vescovo di Cagliari l'aveva scritta <sup>(42)</sup>.

Per rispetto, dunque, al loro contenuto, le operette del vescovo di Cagliari non hanno un interesse letterario. L'autore non entra in discussione con gli avversari, non sostiene la propria opinione, non lotta per il trionfo di essa: ai suoi occhi gli ariani non hanno nemmeno il diritto di chiamarsi Cristiani, e la loro causa è perduta a priori; il difenderla o l'avversarla non appare alla rigida

<sup>(38)</sup> Questa lettera figura sotto il n. 8 nell'edizione di Hartel (pag. 332 sg.). Vedi L. Saltet, in *Bulletin de litt. ecclés.*, 1906, pag. 304 sgg.

<sup>(39)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1049.

<sup>(40)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 79-80.

<sup>(41)</sup> Hartel, pag. 125, 13.

<sup>(42)</sup> Cfr. Hilar., *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa*, in Migne, *Patr. lat.*, X, 546-547. Vedi, sopra, pag. 170, nota 23.

coscienza del vescovo come cosa neppur lontanamente degna d'esser presa in considerazione.

Gli opuscoli di Lucifero hanno invece una grande importanza psicologica e storica: psicologica, perchè ci rivelano il carattere dell'autore; storica, perchè mostrano come, in un periodo in cui la potestà imperiale rifulgeva ancora del massimo suo splendore, si formasse, nel seno della Chiesa, un partito d'opposizione che, noncurante delle minacce e della forza, lottava audacemente per far valere i suoi diritti. E di questo partito il vescovo di Cagliari era il più fiero rappresentante. Anche Ilario ed Atanasio si levarono spesso, con indipendenza e dignità di carattere, contro la strapotente volontà dell'imperatore, ma nessuno usò mai la violenza di linguaggio del vescovo di Cagliari.

Quanto alla forma, l'autore stesso dichiara in più luoghi che i suoi libri non hanno nessuna pretesa letteraria: egli sa di scrivere la lingua del popolo, anzi ci tiene a contrapporre il suo modo di esprimersi a quello delle persone colte, come se tema che la bellezza esteriore della forma possa nuocere alla verità del contenuto <sup>(43)</sup>. La struttura del periodo non è affatto curata: sembra che l'autore non si sia preoccupato d'altro che di buttar giù sulla carta le sue idee così come esse gli si presentavano, senza badare alla loro connessione logica ed al colorito stilistico <sup>(44)</sup>. Di più, Lucifero possedeva una cultura profana molto scarsa. Egli stesso, del resto, si vantava di conoscere solamente le sacre Scritture e di lasciare ai nemici della fede cristiana il culto delle *litterae ethnicales* <sup>(45)</sup>. E nei suoi libri, infatti, ad eccezione di qualche reminiscenza di Cicerone e di Virgilio <sup>(46)</sup>, non si trova

<sup>(43)</sup> Luc., *Moriendum esse* etc., 11 (pag. 306, 19 Hartel): *Nos vero, quibus ad loquendum natura sufficit, alieni ab omni scientia ethncalium litterarum, ad omnem destruendam haeresem valemus, quia res ipsa et veritas loquantur.... Nos sumus tantum sacras scientes litteras. Noster sermo est communis, contra vester politus ornatus, qui etiam dici mereatur disertus; et tamen suadere dulcis per artem quaesitus sermo vester nulli potest Christianorum nisi ei qui non sit, sed tantum dicatur, ut tu, qui cum sis lopus, unus esse de ovibus ab insciis iudicaris.* Cfr. Luc., *ibid.*, 5 (pag. 294, 24 Hartel); *De non parcendo* etc., 21 (pag. 256, 7 Hartel).

<sup>(44)</sup> Hartel ha studiato minutamente gli errori commessi da Lucifero sia nel campo del lessico che in quello della morfologia e della sintassi. Vedi Hartel, *Lucifer von Cagliari und sein Latein*, in *Archiv f. latein. Lexikogr. u. Grammatik*, 3, 1886, pag. 1-58.

<sup>(45)</sup> Luc., *Moriendum esse* etc., 11 (pag. 306, 22 Hartel): *Tu ac tui adiutores litterarum ethncalium plenam auxistis artem; nos sumus tantum sacras scientes litteras.*

<sup>(46)</sup> Vedi, sopra, pag. 172, nota 30.

nessuna traccia che riveli uno studio largo e profondo degli scrittori classici.

Il numero grande, anzi strabocchevole, delle citazioni bibliche è una delle più spiccate caratteristiche delle opere di Lucifero: esse occupano più della metà del testo, e, se all'autore son servite per fondare su solide basi le proprie argomentazioni, rendono la lettura degli opuscoli ingrata, pesante, uniforme, e il più delle volte non riescono se non assai male a mascherare le frequenti ripetizioni di frasi e di concetti. D'altra parte però esse conferiscono agli scritti di Lucifero il raro pregio di essere una delle fonti più utili ed importanti per la conoscenza del testo biblico pregeronimiano.

Non ostante tutti questi difetti, è innegabile tuttavia che le operette luciferiane non sono interamente prive d'ogni carattere d'originalità. Espressioni forti, antitesi stridenti, metafore ardite, immagini colorite, similitudini vivaci attraggono ed incatenano l'attenzione del lettore, per quella certa impronta d'arte che le contraddistingue; arte rozza e primitiva, ma pur sempre degna di rispetto e di studio.

Se vogliamo formarci un'idea dello scisma luciferiano, noi ci troviamo nella stranissima condizione di dover prescindere dalla persona, diciamo così, del suo fondatore. Perchè, se, come vedemmo, siamo messi dalle nostre fonti in grado di affermare che il vescovo di Cagliari realmente si separò dalla chiesa ortodossa, non possiamo dire fino a qual punto organizzò lo scisma egli stesso, nè dalle sue opere dedurre l'esatto contenuto della dottrina luciferiana.

La principale conoscenza di tale dottrina ci viene invece dall'operetta di Girolamo intitolata *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, nella quale l'esposizione è così chiara ed imparziale da far supporre che l'autore conobbe i luciferiani e disputò con loro. Una seconda fonte, di non minore importanza, contenuta nella *Collectio Avellana* <sup>(47)</sup>, è il così detto *libellus precum* dei presbiteri Faustino

(47) La *Collectio Avellana* è una raccolta di più che duecento documenti, dovuta, secondo il Günther (*Avellana-Studien*, pag. 66), alla diligenza di un ignoto erudito, che viveva a Roma, al tempo di papa Vigilio (537-555). La *Collectio* comprende lettere, editti, ecc., d'imperatori romani, di magistrati bizantini, di papi, vescovi ed altri ecclesiastici, e va dal 367 al 553. Il nome *Avellana* venne dato alla raccolta dai fratelli Ballerini (1757), perchè essi considerarono il manoscritto del convento umbro di « Santa Cruce in fonte Avellana » (oggi *Vaticanus* 4961) come la fonte principale della raccolta. Ora invece è riconosciuto che tutti i nostri manoscritti della *Collectio* dipendono dal *Vaticanus* 3787 del



e Marcellino, inviato, verso la fine del 383 o al principio del 384, agli imperatori Valentiniano II, Teodosio ed Arcadio. Il *libellus* però, più che darci elementi utili per la conoscenza del carattere dottrinario dello scisma, ci fornisce preziosissime notizie, che non potremmo raccogliere da altre fonti, sui singoli luciferiani e sulla diffusione dello scisma nelle varie regioni. Altri particolari intorno al movimento scismatico si deducono dai cataloghi di eresie <sup>(48)</sup> che vanno sotto il nome di Agostino (*De haeres.*, 81), Predestinato (81), Pseudo-Girolamo (25), Isidoro di Siviglia (56), Paolo (45), Onorio di Augustodunum (71), e Gennadio (14). In tutti questi autori i luciferiani sono considerati come scismatici, non come eretici; Epifanio e Filastrio non li comprendono affatto nelle loro liste.

Ma in che cosa propriamente consisteva la teoria dei luciferiani? Il punto fondamentale stava nella necessità di distinguere, circa la riammissione degli eretici nella comunità cristiana, tra vescovi e laici <sup>(49)</sup>. Un laico, caduto in eresia, poteva rientrare a far parte della comunione ecclesiastica, qualora avesse fatta la debita penitenza <sup>(50)</sup>. Tale facoltà era concessa anche ai vescovi, a patto però che fossero degradati a laici, e perdessero ogni diritto di esser mantenuti nella loro carica <sup>(51)</sup>, perchè ad un vescovo è giusto richiedere una condotta integra e pura <sup>(52)</sup>. Ora, chi ha

sec. XI, e perciò la raccolta dovrebbe chiamarsi piuttosto *Collectio Vaticana*. Tuttavia il nome di *Avellana* è ormai così diffuso, che sarebbe impresa vana il volerlo sostituire con un altro. Vedi F. Maassen, *Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der Wiener Akad. der Wissensch.* 85 (1877), pag. 239; *Gesch. der Quellen des canon. Rechts* 1 (1870), pag. 787; P. Ewald, *Sybel's histor. Zeitschr.*, N. F., 4 (1878), pag. 154; *Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, 5 (1884), German. Abteilung, pag. 238; Wilhelm Meyer, *Epistulae imperatorum rom. ex coll. can. Avell. editae* (Ind. lect. Gött., 1888. 1888/89); H. Bresslau, *Die Commentarii der röm. Kaiser und die Registerbücher der Päpste* (*Zeitschr. der Savigny-Stiftung*, 6 (1885), Roman. Abteilung, pag. 242); O. Günther, *Beitr. zur Chronologie der Briefe des Papstes Hormisdas* (*Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der Wiener Akad. der Wissensch.*, 126 (1892), Abh. 11); Ballerini, *Append. ad S. Leonis opera*, pag. CLVIII; A. Amelli, *Spicilegium Casinense*, 1 (1888), pag. XXXIV; O. Günther, *Avellana-Studien* (*Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der Wiener Akad. der Wissensch.*, 134 (1896), Abh. 5). La prima edizione della *Collectio* fu curata dal Foggini (Roma, 1743); l'ultima, da O. Günther (*Corpus script. eccles. lat.*, 35, Vindob. 1895-1898). Per altre notizie, vedi Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, 1923, pag. 300 sg.

<sup>(48)</sup> In Oehler, *Corpus haereseol.*, I.

<sup>(49)</sup> Hieron., *Altercatio*, 4.

<sup>(50)</sup> Hieron., *Altercatio*, 4; cfr. *ibid.*, 12.

<sup>(51)</sup> Hieron., *Altercatio*, 5.

<sup>(52)</sup> Hieron., *Altercatio*, 5; cfr. *ibid.*, 12.

accettato la comunione con gli eretici, è disceso allo stesso livello dei pagani <sup>(53)</sup>.

Lo scisma luciferiano, in quanto ebbe origine anch'esso da questioni più disciplinari che dogmatiche, concorda, in un certo senso, con quello di Novaziano e di Donato. Senonchè, mentre questi miravano a colpire i Cristiani, i quali, piegandosi alle ingiunzioni dei persecutori, avevano sacrificato agli Dei pagani e si erano quindi macchiati d'idolatria, i luciferiani mostravano la loro avversione contro coloro che avevano avuto relazioni con gli eretici e specialmente con gli ariani. La causa di tale differenza va cercata solo nelle mutate condizioni dei tempi: le colpe derivanti da un volontario o involontario ritorno al paganesimo, così frequenti nel II° e nel III° secolo, non avevano più ragion d'essere nel IV°, dopo che la religione cristiana era diventata la religione di Stato; ormai il nemico da temere non era più tanto il cultore della vecchia idolatria pagana, quanto quello che alterava e disconosceva la fede della Chiesa, tramandata dai Padri e confermata dai sinodi.

Ma non è questo il solo elemento che distingue lo scisma luciferiano dai precedenti: vi si aggiunge anche una questione di principio. Novaziano, che, nel suo eccessivo rigorismo, aveva ridotto la Chiesa ad una comunione di santi, non ammetteva che colui, il quale se ne fosse reso una volta indegno, vi potesse rientrare, a meno che lavasse di nuovo al fonte battesimale il suo peccato; e il secondo battesimo degli eretici fu anche uno dei canoni fondamentali della dottrina dei donatisti. I luciferiani invece ne negavano assolutamente la necessità. Ora la loro opinione, che un laico, il quale avesse ricevuto il battesimo da un vescovo ariano, non dovesse, in quanto aveva ricevuto quel sacramento con la convinzione di essere iniziato alla vera fede, riceverne un secondo, costituiva in realtà una contraddizione con la premessa che gli ariani fossero da considerare allo stesso livello dei pagani. Ilario, il diacono romano, si avvide della contraddizione e propugnò la necessità del secondo battesimo: ma, così facendo, si può dire che cessò di essere luciferiano e divenne in certo modo novazianista.

Lo scisma luciferiano si diffuse notevolmente in Sardegna, almeno secondo quello che si può dedurre da S. Ambrogio <sup>(54)</sup>, e in Ispagna, dove riuscì ad annoverare fra i suoi seguaci il

<sup>(53)</sup> *Libellus precum*, capp. 5 e 8.

<sup>(54)</sup> Ambros., *De excessu fratris sui Satyri*, I, 47.

potente Gregorio di Eliberis e un presbitero di nome Vincenzo, citato dal *Libellus precum*. Anche in Roma, verso il 380, esisteva un'intera comunità luciferiana, che aveva creato, nella persona prima di Aurelio <sup>(55)</sup> e poi di Efesio, un proprio vescovo, in opposizione al cattolico Damaso, il quale non lasciò intentato nessun mezzo di persecuzione contro i seguaci dello scisma, sino a far imprigionare il vescovo Efesio. Questi, dopo essere stato, come pare, rimesso in libertà dal giudice Basso, intraprese, nel 382 o 383, un viaggio in Oriente, dove trapiantò la sua dottrina, guadagnando in più luoghi, specialmente in Eleuteropoli, molti proseliti <sup>(56)</sup>. Ma, nel complesso, lo scisma luciferiano ebbe poca vita, e in breve tempo si spense.

I presbiteri Faustino e Marcellino, lasciati in Eleuteropoli dal vescovo Efesio, quando, nel 382 o 383, egli era partito per l'Africa, affinchè continuassero, in sua vece, la predicazione della parola divina, furono fatti segno ad una feroce persecuzione da parte di Turbone, vescovo ortodosso della città, il quale vedeva nel diffondersi del movimento luciferiano un grave pericolo per la propria autorità e potenza. Allora i due presbiteri scrissero, alla fine del 383 o al principio del 384, una supplica, e l'inviarono a Costantinopoli, agl'imperatori Valentiniano II, Teodosio ed Arcadio. La supplica, nei manoscritti, reca il titolo: *De confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritati* <sup>(57)</sup>; ma è comunemente nota con quello di *Libellus precum*, escogitato dal Sirmond, il quale pubblicò per la prima volta l'opuscolo nel 1650.

I due presbiteri si lamentano delle vessazioni a cui essi stessi in Eleuteropoli ed i loro amici in altre città della Palestina erano fatti segno da parte dei cattolici. Mostrano come i veri cattolici siano soltanto i sostenitori del proprio partito, pur affermando di essere i legittimi eredi della grande anima del vescovo di Cagliari; protestano vivacemente contro il nome di luciferiani con cui soglion essere designati, e a causa del quale si vedono esposti all'odio della maggioranza; supplicano in fine gl'imperatori che vogliano provvedere energicamente alla loro difesa. Teodosio non fu sordo alle preghiere dei due presbiteri, e in un rescritto del 384 al prefetto del pretorio Cinegio, riconoscendo giuste le ragioni esposte, dichiarava di prendere i luciferiani sotto la sua

<sup>(55)</sup> *Libellus precum*, 21.

<sup>(56)</sup> *Libellus precum*, 29, 30.

<sup>(57)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 83-107.

protezione e dava ordine alle autorità civili di vigilare, perchè tutti i Cristiani, i quali si ponevano in comunione coi vescovi indicati nel *Libellus* come capi del partito luciferiano, cioè Gregorio di Elvira ed Eraclida d'Ossirinco, potessero senza molestia professare la loro fede <sup>(58)</sup>.

Sebbene Isidoro di Siviglia <sup>(59)</sup> attribuisca lo scritto a Marcelino e non faccia nessuna menzione di Faustino, tuttavia è da credere che proprio Faustino ne fosse l'autore, perchè di lui si conoscono altri due scritti, e, come teologo, sembra ch'egli abbia goduto molta fama al suo tempo. Per richiesta dell'imperatrice Flaccilla, in alcuni manoscritti erroneamente confusa con Galla Placidia († 450), compose, in difesa del dogma della Trinità contro la falsa interpretazione datane dagli ariani, un'opera che Gennadio <sup>(60)</sup> cita col titolo di *Adversum Arianos et Macedonianos libri septem*, ma che nei manoscritti è invece intitolata *De fide adversus Arianos* <sup>(61)</sup>. Faustino la scrisse, come dichiara lui stesso nella lettera a Flaccilla, perchè l'imperatrice, la quale non pareva che avesse idee molto chiare sul contenuto dell'arianesimo, venisse perfettamente illuminata intorno a questo argomento, e potesse poi, facendone il paragone, meglio comprendere l'eccellenza della fede cattolica. Del resto, sembra che sia stata proprio l'imperatrice a chiedere a Faustino un'esposizione della dottrina trinitaria secondo la fede cattolica, in una lettera in cui probabilmente Flaccilla, propensa com'era all'arianesimo, si sforzava in certo modo di giustificare i principî costitutivi di quell'eresia <sup>(62)</sup>.

L'opuscolo si compone di sette capitoli. Il primo tratta, in generale, *de professione impia Arianorum*; il secondo, della proposizione eretica che il Figlio di Dio, se fu creato dal nulla, è una creatura come tutte le altre; il terzo, dell'incarnazione di Gesù e

<sup>(58)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 107-108.

<sup>(59)</sup> Isid. *Hisp.*, *De vir. ill.*, 14.

<sup>(60)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 16: *Faustinus presbyter scripsit ad personam Flaccillae reginae Adversum Arianos et Macedonianos libros* (cioè capitoli) *septem, his eos maxime Scripturarum testimoniis arguens et convincens, quibus illi pravo sensu utuntur ad blasphemiam.*

<sup>(61)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 37-80.

<sup>(62)</sup> Cfr. Faustin., *De fide*, prooem. (Migne, *Patr. lat.*, XIII, 37): *Sollicita interrogatione perquiris, quomodo capitula illa solvantur, quae ab Arianis adversus Catholicos sacrae legis interpretationibus opponuntur etc.*; *ibid.* (Migne, *Patr. lat.*, XIII, 38): *Sed quia in his quae scribere dignata es ex persona haeticorum, vidi plurima esse confusa, ut videreris mihi non plenius nosse quae asserant Ariani.*



della perfetta uguaglianza del Figlio al Padre; il quarto, il quinto e il sesto, della falsa interpretazione data dagli ariani ad alcuni passi biblici dell'Evangelo di Giovanni (XIV, 29: *Pater maior me est*), degli *Atti degli Apostoli* (II, 36: *Certissime itaque sciat omnis domus Israel, quia Dominum illum et Christum Deus fecit hunc Iesum, quem vos crucifixistis*), e dei *Proverbi* (VIII, 22: *Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua*); il settimo capitolo infine tratta dello Spirito Santo, opponendo la dottrina cattolica sulla terza persona della trinità a quella degli eretici che affermavano lo Spirito Santo essere semplicemente una creatura. Forse Gennadio, nell'unire nel titolo dell'opera i macedoniani agli ariani, mirò appunto alla dottrina combattuta in quest'ultimo capitolo, nel quale però, si noti, i macedoniani non sono esplicitamente nominati. L'operetta ha qualche relazione di somiglianza col *De fide* di Gregorio di Eliberis <sup>(63)</sup>. S'ignora l'anno della sua composizione: il Wilmart la crede scritta circa il 380 <sup>(64)</sup>. Lo svolgimento delle idee mostra assai poca originalità: per lo più non si tratta che di lunghe citazioni bibliche, tolte specialmente dall'Evangelo di Giovanni, minutamente commentate e parafrasate. L'espressione, spesso fiera e pungente, rivela lo stesso carattere di rigida severità che traspare dalle pagine vibranti del *Libellus precum*.

Oltre ai due scritti citati, possediamo ancora di Faustino una *Fides Theodosio imperatori oblata* <sup>(65)</sup>, cioè una professione di fede inviata da Faustino all'imperatore, per liberarsi dall'accusa, a lui fatta, di sabellianismo e di apollinarismo. Il Quesnel, che primo la diede in luce (1675), non esitò a fissarne la data di composizione nel periodo di tempo compreso fra il 379 e il 381, *quo tempore Eleutheropoli versabatur Faustinus, ubi et exagitatum se queritur a Turbone illius urbis episcopo* <sup>(66)</sup>.

Alla comunità luciferiana di Roma apparteneva il diacono Ilario, quello stesso che aveva accompagnato Lucifero a Milano nel 355. Solo Girolamo <sup>(67)</sup> parla di lui, e lo fa autore di « *libelli de haereticis rebaptizandis* », oggi perduti. Dicemmo infatti a suo luogo che Ilario si separò dai luciferiani, per la sua teoria circa la necessità di conferire il secondo battesimo agli ariani che rientravano nel seno della Chiesa. Ma pare che egli sia rimasto isolato, poichè Girolamo os-

<sup>(63)</sup> Cfr. L. Saltet, in *Bulletin de litt. ecclés.*, 1906, pag. 322.

<sup>(64)</sup> Wilmart, in *Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien*, Philos.-hist. Kl., Bd. 159, Abhandl. 1, 1908, pag. 2.

<sup>(65)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 79-80.

<sup>(66)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 34.

<sup>(67)</sup> Hieron., *Alterc. Lucif. et orthod.*, 27.

serva che *cum homine pariter interiit et secta* <sup>(68)</sup>. Quando il solitario di Betlem scriveva la sua *Altercatio*, circa il 382, Ilario era già morto. L'opinione, per la prima volta sostenuta dal Bellarmin, che Ilario fosse l'autore del commento alle lettere paoline conosciuto sotto il nome di *Ambrosiaster*, è assolutamente destituita di fondamento, come provò il Marold <sup>(69)</sup>, e dopo di lui il Krüger <sup>(70)</sup>.

Benchè aspramente combattuti e perseguitati, i luciferiani dunque non si stancavano di lottare. E non è infondato il sospetto che, a maggior gloria della loro causa, abbiano perfino congegnati e messi in giro documenti falsi. Tali si crede che siano le due pretese lettere di Atanasio a Lucifero <sup>(71)</sup>, e i primi otto libri del *De trinitate* dello Pseudo-Atanasio <sup>(72)</sup>.

## II.

### LETTERATURA ARIANA ED ANTIARIANA.

#### GLI ARIANI.

A render completo il quadro, che finora siam venuti disegnando, della vasta lotta a cui diedero origine, in Oriente e in Occidente, le controversie dell'arianesimo, gioverà fermare un poco lo sguardo sulla letteratura ariana ed antiariana, nella quale lampeggiano qua

<sup>(68)</sup> Hieron., *Alterc. Lucif. et orthod.*, 21.

<sup>(69)</sup> C. Marold, *Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 27 (1884), pag. 461.

<sup>(70)</sup> Krüger, *Lucifer von Calaris etc.*, pag. 88 sg.

<sup>(71)</sup> Noi possediamo solamente il testo latino: Migne, *Patr. graec.*, XXVI, 1181 sg.; *Luciferi opuscula* ed. Hartel, in *Corpus script. eccles. lat.*, Vindobon., XIV, pag. 322 sg.

<sup>(72)</sup> Migne, *Patr. lat.*, LXII, 307-334. I dodici libri *De trinitate* furono, da principio, pubblicati sotto il nome di Atanasio, perchè al grande patriarca alessandrino li attribuiva la tradizione manoscritta. Oggi però la critica ha potuto stabilire che i libri I-VIII sono probabilmente opera di un luciferiano, e in ogni modo opera di un autore diverso da quello che scrisse i libri IX-XII, i quali furono riuniti ai primi otto, solo perchè tanto gli uni che gli altri correvarono sotto il nome di Atanasio. Con ragioni del tutto insufficienti il gesuita P. Fr. Chifflet (1664) volle attribuire tutt'e dodici i libri a Vigilio di Tapso; ed a torto essi ancora figurano tra le opere di questo vescovo nell'edizione del Migne. Vedi G. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897, pagg. 51-77; G. Morin, *Les douze livres sur la Trinité attribués à Vigile de Thapse*, in *Revue Bénéd.*, 15, 1898, pagg. 1-10; L. Saltet, *Le «De Trinitate» de Pseudo-Athanase, œuvre des Lucifériens*, in *Bulletin de littérature ecclési.*, 1906, pagg. 315-325.

e là così vivi bagliori delle ardenti polemiche che si agitavano nella seconda metà del IV° secolo.

Le opere degli ariani, pervenute sino a noi, sono assai scarse.

E se ne comprende facilmente la ragione, se si pensa al lavoro sistematico di distruzione, compiuto, in ogni tempo e in ogni luogo, dai cattolici sulla letteratura eterodossa.

Dell'ariano Candido possediamo due opuscoli, conservatici nella confutazione fattane da Mario Vittorino: il *Liber de generatione divina* <sup>(73)</sup> e una lettera dell'eretico a Vittorino, suo amico <sup>(74)</sup>. — Il vescovo Potamio di Olisipo in Lusitania (l'odierna Lisbona) fu uno dei più accesi fautori dell'arianesimo nell'episcopato spagnolo. È ritenuto autore della seconda formula di Sirmio del 357. Nel *Libellus precum* <sup>(75)</sup> si leggono di lui queste parole: « *Primum quidem fidem catholicam vindicans, postea vero praemio fundi fiscalis, quem habere concupiverat, fidem praevaricatus est..... cum ad fundum properat, quem pro impia fidei subscriptione ab imperatore meruerat impetrare, dans novas poenas linguae, per quam blasphemaverat, in via moritur, nullos fructus fundi vel visione percipiens* ». Ma non sappiamo se e fino a qual punto sia vera codesta testimonianza degli autori del *Libellus*. Noi abbiamo di Potamio una lettera a Sant'Atanasio, probabilmente scritta nel 355, e pubblicata per la prima volta dal d'Achery nel 1657 <sup>(76)</sup>; e due sermoni, uno su Lazzaro e l'altro sul martirio del profeta Isaia <sup>(77)</sup>. Quel che soprattutto caratterizza questi due ultimi opuscoli è la ricerca del terribile. L'autore si compiace d'indugiarsi in minutissime descrizioni di scene lugubri e raccapriccianti: fa vedere le varie fasi della decomposizione del cadavere di Lazzaro nella tomba, nota

<sup>(73)</sup> Vedine il testo in Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1013-1020.

<sup>(74)</sup> Vedine il testo in Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1035.

<sup>(75)</sup> Ediz. di Günther, in *Corpus script. eccles. latinor. Vindobon.*, XXXV, pagg. 5-40, capp. 32 e 41.

<sup>(76)</sup> Vedine il testo in Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1416.

<sup>(77)</sup> I due sermoni (vedine il testo in Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1411 sgg.) furono dapprima pubblicati insieme con quelli di Zenone di Verona. Ma a torto; infatti nel primo sermone (*De Lazaro*) l'autore dichiara esplicitamente il suo nome con le parole: *Age, age, Potami, servus Dei vivi: si aliquid praevaldes, de laudibus Domini vel pauca narrato* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1414). Quanto al secondo sermone (*De martyrio Isaiae prophetae*), le sue numerose affinità di lingua e di stile col primo dimostrano chiaro che l'autore è il medesimo. Ai fratelli Ballerini spetta il merito di aver separato, nella loro edizione delle opere di Zenone (Verona, 1739), i due trattatelli di Potamio dalla raccolta dei sermoni del vescovo veronese. Cfr. P. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 2, 1, 1864, pagg. 315-317.

le putride fermentazioni della carne che marcisce, le fetide esalazioni che se ne sviluppano; fa sentire lo stridore della sega attraverso il corpo d'Isaia, segue da vicino il progressivo affondarsi dei ferrei denti nella compagine dei muscoli e delle ossa. Pare, insomma, che si diverta a far soffrire chi abbia voglia di leggere per intero il suo racconto. — Un palinsesto, di cui una parte è oggi conservata nella Biblioteca Vaticana e un'altra nell'Ambrosiana di Milano <sup>(78)</sup>, contiene un certo numero di frammenti d'origine ariana. L'identità della scrittura e del formato dei fogli, come pure la circostanza che uno dei fogli della Vaticana (203-204) fa seguito ad uno di quelli dell'Ambrosiana (193-194), sono prove inconfutabili dell'originaria unità del manoscritto. Il quale proviene dal monastero di Bobbio <sup>(79)</sup> e comprende 21 frammenti riferentisi tutti all'arianesimo ad eccezione degli ultimi due che sono composti di estratti d'un apocrifo, l'*Ascensio Isaiae*. Furono pubblicati per la prima volta dal cardinale Angelo Mai nel 1828 <sup>(80)</sup>. Sono di contenuto omiletico, dogmatico, polemico, e appartengono a opere diverse: tre, secondo il Mai (*De Filio Dei*, *De Spiritu Sancto*, *De quaestionibus ecclesiasticis*) <sup>(81)</sup>; quattro, secondo il Mercati <sup>(82)</sup>; otto, secondo il Böhmer-Romundt <sup>(83)</sup>. Quanto all'autore, nulla vieta di credere che sia lo stesso per tutti i frammenti, e che debba essere ricercato tra i vescovi ariani vissuti in una delle province danu-

<sup>(78)</sup> *Codex Bobiensis* G. 147, part. sup.

<sup>(79)</sup> I monaci dell'abbazia bobbiese, fondata, com'è noto, nel 613 da San Colombano, essendosi proposto lo scopo di combattere l'arianesimo, perpetuato in Italia dalla dominazione gotica e longobarda, avevano raccolto nella loro biblioteca una gran quantità di materiale ariano. Di qui la notevole abbondanza di testi e documenti ariani provenienti da quel monastero.

<sup>(80)</sup> A. Mai, *Scriptorum vet. nova collectio*, tom. III, pars 2, Roma, 1828. pagg. 208-239. Anche in Migne, *Patr. lat.*, XIII, 593-628.

<sup>(81)</sup> A. Mai, *Scriptor. veterum nova collectio*, III, 2, pag. 190 (*Prologus de sequentibus fragmentis*, pag. 186 sgg.).

<sup>(82)</sup> Cioè un trattato sulla Trinità, un altro sul Figlio e lo Spirito Santo, un altro contro i niceni, i macedoniani e i pagani, e un commento di un salmo. Cfr. G. Mercati, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai*, in *Studi e testi*, VII, 1902, pag. 57 sgg.

<sup>(83)</sup> Cioè: 1. un'omelia ariana sul salmo XV (XIV); 2. una spiegazione dogmatico-polemica del quarto Evangelo; 3. l'introduzione d'una professione di fede intitolata *fides catholica*; 4. l'introduzione d'una *instructio verae fidei*; 5. un trattato contro i niceni; 6. un'apologia della Chiesa ariana; 7. una professione di fede ariana; 8. un *liber testimoniorum*, alla maniera dei *Testimonia* di S. Cipriano o dello *Speculum de divinis scripturis* pseudoagostiniano. Cfr. Böhmer-Romundt, *Ueber den litterarischen Nachlass des Wulfila und seiner Schule*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, XLVI (1903), pagg. 233-269.



biane. Egli usa una traduzione latina pregeronimiana della Bibbia, e combatte in particolar modo i cattolici occidentali, Ilario, Febadio, del quale ci ha conservato preziose citazioni<sup>(84)</sup>, e Ambrogio. Non ignora il greco: riproduce infatti alcuni passi di un ariano di lingua greca chiamato Atanasio (fr.16), e prende a confutare i macedoniani che sono quasi tutti orientali. Qual era il suo nome? I critici non sono d'accordo nel determinarlo. Si è pensato a Massimino<sup>(85)</sup>, ad Aussenzio di Durostorum<sup>(86)</sup>, a Palladio di Ratiaria<sup>(87)</sup>. Ma nessuna di queste identificazioni può dirsi definitiva. — Dallo stesso palinsesto di Bobbio il Mai<sup>(88)</sup> pubblicò alcuni frammenti d'un commentario a un certo numero di versetti dei capitoli I, IV, V e VI dell'Evangelo di Luca. Non se ne conosce l'autore: il Krafft<sup>(89)</sup> vorrebbe identificarlo con Ulfila; il Böhmer-Romundt<sup>(90)</sup>, con Aussenzio. Comunque, è certo che anche l'anonimo autore del commentario dell'Evangelo di Luca visse in territorio danubiano, non solo perchè la sua dottrina presenta parecchie relazioni di affinità con quella di Palladio di Ratiaria, d'Ulfila, di Massimino, e di Aussenzio di Durostorum, ma anche perchè l'unico teologo del IV° secolo citato nei frammenti è Fotino di Sirmio, la cui dottrina, com'è noto, parve in un certo momento trovare nelle province del Danubio il terreno favorevole alla sua diffusione. Il commentario fu scritto negli ultimi anni del IV° secolo o nei primi del V°. Infatti l'autore si giova della traduzione latina che lo pseudo-Egesippo (Ambrogio?) fece, tra il 368 e il 375, del *De bello iudaico* di Giuseppe, e mostra di aver conosciuto il *De nominibus hebraicis* di San Girolamo, che fu com-

(84) Esse infatti han permesso di risolvere definitivamente la questione dell'autenticità del *Contra Arianos* di Febadio. Cfr. G. Morin, *Les nouveaux Tractatus Origenis et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illyrie*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, V, 1901, pag. 161.

(85) Cfr. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila (Texte und Untersuchungen zur altgerman. Religionsgesch.*, I, Strassburg, 1899), pag. LVII.

(86) Cfr. Krafft, *Commentatio historica de fontibus Ulfilae arianismi ex fragm. Bobiens. erutis*, Progr., Bonn, 1860, pag. 16.

(87) Cfr. Böhmer-Romundt, *Ueber den litterarischen Nachlass des Wulfila und seiner Schule*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, XLVI, 1903, pag. 263; Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, pag. 496.

(88) A. Mai, *Scriptorum vet. nova collectio*, tom. III, pars 2, Roma, 1828, pag. 191 sgg.

(89) G. L. Krafft, *De fontibus Ulfilae arianismi ex fragm. Bobiens. erutis*, Progr., Bonn, 1860, pag. 10.

(90) H. Böhmer-Romundt, *Ueber den litterarischen Nachlass des Wulfila und seiner Schule*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, XLVI, 1903, pag. 244.

posto nel 390. — Il trattato di Agostino *Contra sermonem arianorum* <sup>(91)</sup> ci ha conservato un sermone ariano anonimo (*Quidam sermo Arianorum sine nomine auctoris sui*), del quale quel trattato vuol essere una confutazione <sup>(92)</sup>. — Il così detto *Opus imperfectum in Matthaeum* è un commento o, più esattamente, una raccolta incompleta (*imperfectum*) di omelie sull'Evangelo di San Matteo. Nel medioevo fu attribuito a Giovanni Crisostomo e pubblicato fra le sue opere <sup>(93)</sup>; il che non può non sembrare strano, se si considera che le omelie presentano in più luoghi forti tinte di colorito ariano. Finanche San Tommaso d'Aquino si lasciò trarre in inganno, e giudicò le proposizioni eretiche dell'*Opus imperfectum* come errori di traduzione <sup>(94)</sup>. Egli arrivò a dire che, se avesse potuto scegliere tra il possesso dell'*Opus* e quello della città di Parigi, avrebbe indubbiamente fatto cadere la sua scelta sul libro (*in veritate plus vellem Chrysostomum super Matthaeum*). Ma già fin dal secolo XIII° era sorto qualche dubbio sull'autenticità dell'*Opus imperfectum*. Vincenzo di Beauvais fu il primo ad esprimerlo <sup>(95)</sup>.

Due secoli e mezzo dopo, Erasmo dimostrò con argomenti inconfutabili la falsità dell'attribuzione tradizionale dell'*Opus* a Giovanni Crisostomo <sup>(96)</sup>. L'autore parla con la gravità propria di un vescovo, con un'intonazione imperiosa, che ricorda a un tempo Origene, Crisostomo e Girolamo. La sua predicazione ha un carattere morale, più che speculativo; abbonda di osservazioni pratiche, ed incatena l'attenzione del lettore con l'originalità dei pensieri, con la gran copia delle immagini, con la robustezza dello stile. Anima ardente e piena di zelo, l'autore si sforza di trarre al bene, cioè alla vera Chiesa di Cristo, che per lui è quella di Ario, il gregge affidato alle sue cure, e si mostra angosciato di vedere che la dottrina di Nicea ha trionfato su quella di Rimini. La verità — egli dice — momentaneamente abbandonata dagli uomini, non lo è certo da Dio: la forza sta contro di lei, e solo un piccolo nucleo di giusti la difende. Ma la disfatta degli av-

<sup>(91)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XLII, 677.

<sup>(92)</sup> Cfr. Augustin., *Retract.*, II, 52.

<sup>(93)</sup> Migne, *Patrol. Graec.*, LVI, 611-946.

<sup>(94)</sup> San Tommaso, nella prefazione della sua *Catena Aurea in Matthaei Evangelium* (*Opera S. Thomae Aquinatis*, XVI, ed. Vivès, pag. 2), dichiara di aver corretto parecchi passi delle omelie su Matteo.

<sup>(95)</sup> Nel suo *Speculum historiale*, XVI, 42.

<sup>(96)</sup> Vedi la Prefazione all'edizione delle opere del Crisostomo curata da Erasmo, t. III, ed. Basilea, 1530, pag. 473.

versari è inevitabile; e sarà anche meritata, perchè nessuno dei vescovi cattolici è buono, e tutti son dominati dalla cupidigia e dall'ambizione: « *in ecclesiis autem haeresum, quae sunt silvae desertae, nemo est bonus, quia, etsi aliquis est bonus, propter homines bonus, et non propter Deum* » <sup>(97)</sup>. Come si vede, l'autore è un pessimista: non vede intorno a sè che il peccato; e nell'opera sua il tono acre della polemica si mescola sempre con l'amorevole accento delle esortazioni morali. Da lui stesso apprendiamo che compose anche commentari sugli Evangelii di Marco e di Luca <sup>(98)</sup>. Di chi è dunque l'*Opus imperfectum*? I critici son quasi tutti concordi nell'attribuirlo ad un vescovo latino ariano, vissuto nelle province danubiane fra il 490 e il 500, e precisamente a Massimino <sup>(99)</sup>. Da questa ipotesi si allontanano lo Zahn e lo Stiglmayr, i quali ritengono che l'*Opus* sia il rifacimento latino di un originale greco, composto, secondo lo Zahn <sup>(100)</sup>, da un ariano greco vissuto prima di Teodosio II; secondo lo Stiglmayr <sup>(101)</sup>, dal presbitero ariano Timoteo, vissuto sotto Arcadio (395-408), a Costantinopoli, e grandemente stimato come profondo conoscitore della Bibbia (Socr., *Hist. eccles.*, VII, 6). Lo Stiglmayr crede inoltre che il rifacitore latino dell'*Opus* debba identificarsi col vescovo spagnolo Martino di Bracara, morto nel 580. Ma, contro questa opinione, si può osservare che a noi nessuna notizia è pervenuta circa l'attività letteraria del presbitero Timoteo, e che è del tutto assurdo attribuire il rifacimento di un'opera ariana ad un vescovo che dell'arianesimo fu per tutta la vita avversario fierissimo. — La *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* ha scarso valore letterario; tuttavia è importante, non solo come documento della letteratura ariana dei paesi danubiani, ma anche perchè ci

<sup>(97)</sup> Migne, *Patr. Gr.*, LVI, 741.

<sup>(98)</sup> Migne, *Patr. Gr.*, LVI, 680, 726, 808, 815, 920.

<sup>(99)</sup> Cfr. Paas, *Das Opus imperf. in Matth.* (Inaug. Diss.), Tübingen, 1907, pag. 18, 116, 121, 124, 283; Böhmer-Romundt, *Des Pseudo-Chrysostomus Opus imperf. in Matth.*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 46 (1903), pag. 363 e 401; J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, pag. 477 sgg. Recentemente il Morin (*Revue Bénédict.*, 37, 1925, pagg. 239-262) ha sostenuto che l'autore dell'*Opus imperfectum* dev'essere identificato con colui che tradusse i tomi d'Origene sull'Evangelo di Matteo, e che probabilmente va ricercato in qualche capo di una comunità ariana dell'Illirico latino.

<sup>(100)</sup> Th. Zahn, *Forsch. zur Gesch. des neutestamentl. Kanons*, II (Erlangen, 1883), pag. 25.

<sup>(101)</sup> J. Stiglmayr, *Das Opus imperf. in Matth.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 34 (1910), pag. 30, 37, 474, 477, 482, 496.

mostra l'atteggiamento preso dagli ariani d'Illiria contro il vescovo Ambrogio. È conservata nei margini di alcuni fogli (298-311<sup>a</sup>, 336-349) di un manoscritto della Biblioteca nazionale di Parigi (*Cod. lat. 8907*), il quale contiene i due primi libri del *De fide* di Ambrogio e gli Atti del concilio d'Aquileia. La scrittura delle note marginali è di mano un po' più recente — forse del secolo VI<sup>o</sup> — di quella che scrisse il corpo del codice, che appartiene al V<sup>o</sup>. Nel codice il trattato non porta nessun titolo; quello di *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* gli è stato dato dal suo primo editore, il Kauffmann <sup>(102)</sup>. Consta di tre parti diverse. Comincia con un commentario parziale degli Atti del concilio d'Aquileia, il quale, com'è noto, apertosi il 3 settembre del 381, depose con procedura sommaria Palladio di Ratiaria (Artscher) e un altro vescovo illirico, certamente Secondiano di Singidunum (Belgrado), convinti ambedue di arianesimo. Il commentario è del vescovo Massimino <sup>(103)</sup>. La seconda parte è costituita di citazioni di parecchie fonti, che l'autore, in difesa della dottrina ariana, voleva contrapporre ad Ambrogio, l'anima del concilio d'Aquileia. Tra le varie fonti, Massimino, che è anche l'autore di questa seconda parte, cita una lettera di Ausenzio di Durostorum <sup>(104)</sup>, discepolo di Ulfila, in cui è narrata la vita del maestro, ed è inserita una professione di fede dello stesso Ulfila, assai importante per la conoscenza della biografia dell'ariano apostolo dei Goti. A questo simbolo di fede segue nel manoscritto uno spazio bianco, in cui Massimino, o il copista, si riservava di citare altre fonti. Chiude infine il trattato la testimonianza di Palladio, che è una violenta diatriba contro il *De fide* di Ambrogio.

Alle tre parti è aggiunta una breve appendice <sup>(105)</sup> in cui si narra il disgraziato esito del ricorso fatto all'imperatore Teodosio da Ulfila, Palladio e Secondiano, e che termina con la citazione del testo di due leggi (*Cod. Theod.* XVI, IV, 2 e XVI, IV, 1). Se l'appendice fosse parte integrante della *Dissertatio Maximini*, la

<sup>(102)</sup> Fr. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Strassburg, 1899 (*Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte*, Texte 1), pagg. 65-90.

<sup>(103)</sup> Che Massimino ne sia l'autore, risulta dalla formula ripetutamente segnata nel codice da una mano diversa: *Maximinus episcopus* (o *episkopus*) *disserens*. (o *interpretans*) *dicit* (o *dixit*).

<sup>(104)</sup> Dal Kauffmann (*Aus der Schule des Wulfila*, in *Texte und Unters.*, 1, Strassburg, 1899, pagg. 73-76) fu intitolata: *Epistola Auxentij episcopi Durostorensis de fide, vita et obitu Wulfilae*.

<sup>(105)</sup> Comincia con le parole: *Unde et cum sancto Ulfila*.



*Dissertatio* non potrebb'essere stata scritta che dopo il 438, anno della pubblicazione del Codice Teodosiano. Così ha giudicato il Bessell <sup>(106)</sup>, il quale vorrebbe distinguere nella *Dissertatio* due parti: uno scritto di Palladio, anteriore al 384, perchè vi si parla di Damaso come di un uomo ancor vivo; e, prima o dopo lo scritto di Palladio, l'opera di Massimino, intramezzata di documenti originali, come la lettera di Ausenzio e la professione di fede di Ulfila, e composta dopo il 438. Il Kauffmann invece ritiene che l'appendice sia una semplice aggiunta, fatta alla *Dissertatio*, molto tempo dopo la composizione di quest'opera, e che la *Dissertatio*, dovuta tutt'intera alla penna di Massimino, sia stata scritta fra il 382 e il 384 <sup>(107)</sup>.

L'ipotesi del Kauffmann, accettabile per ciò che riguarda l'apprezzamento dell'appendice, è stata impugnata dallo Zeiller <sup>(108)</sup>, per ciò che riguarda l'attribuzione a Massimino della terza parte della *Dissertatio*, cioè quella contenente la diatriba contro il *De fide* ambrosiano. Questa parte fu scritta prima del 384, dal momento che Damaso è ricordato come ancora in vita, mentre le due prime parti, spettanti a Massimino, furono scritte dopo il 384. Infatti dalla constatazione di parecchi errori commessi dall'autore è facile arguire che egli non fu un contemporaneo degli avvenimenti <sup>(109)</sup>.

Concludendo: il paragrafo finale del trattato è una semplice aggiunta di autore ignoto e male informato, di cui si sa solo che scrisse dopo il 438; la *Dissertatio* propriamente detta, opera di Massimino, va collocata fra il 384 e il 397, forse più verso questa seconda data che verso la prima, perchè, se avesse scritto subito dopo il 384, Massimino avrebbe potuto raccogliere, sui fatti nar-

<sup>(106)</sup> Bessell, *Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Goten zum Christentum*, Göttingen, 1860.

<sup>(107)</sup> Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, in *Texte u. Unters.*, 1, Strassburg, 1899, pag. XL. Il Kauffmann identifica l'autore della *Dissertatio* con quel Massimino, vescovo dei Goti, il quale, recatosi dalla penisola balcanica in Africa, per accompagnarvi alcuni suoi compatriotti, ebbe il coraggio di sostenere, nel 427 o 428, ad Ippona, una pubblica disputa con Agostino. Cfr. Augustin., *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* (Migne, *Patr. lat.*, XLII, 709); id., *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum libri II* (Migne, *Patr. lat.*, XLII, 743).

<sup>(108)</sup> J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, pag. 485 sgg.

<sup>(109)</sup> Questo era stato già rilevato, prima dello Zeiller, dal Saltet (*Un texte nouveau: La «Dissertatio Maximini contra Ambrosium»*, in *Bulletin de Littérature ecclésiastique de Toulouse*, II, 1900, pagg. 118-129).

rati, particolari più precisi ed esatti di quelli che ci ha trasmessi; la terza parte, a cui il Saltet <sup>(110)</sup> ha proposto di dare il titolo *Palladii contra Ambrosium oratio*, è la protesta di Palladio contro la condanna del concilio di Aquileia, e dovette essere scritta subito dopo il giudizio, quando ancora nell'animo del condannato ribolliva il fuoco dell'ira, probabilmente verso il 382. Nell'inserirla nella sua *Dissertatio*, Massimino l'arricchì di osservazioni personali e di luoghi tolti da altre opere di Palladio. Infatti, al principio della testimonianza di Palladio, son citate due deposizioni, precedute dalla formula *Palladius dixit*, le quali confutano due luoghi del primo libro del *De fide* di Ambrogio <sup>(111)</sup>, e che probabilmente furono desunte dal trattato, oggi perduto, di Palladio contro i primi due libri del *De fide* <sup>(112)</sup>.

#### GLI ANTIARIANI.

Febadio fu uno dei più illustri rappresentanti della Chiesa gallicana del IV<sup>o</sup> secolo, e uno dei più accaniti oppositori dell'eresia ariana. S'ignora il luogo e l'anno della sua nascita. Non si sa nemmeno in che anno fu elevato alla cattedra vescovile di Agennum, nella seconda Aquitania (oggi Agen nella Guyenne). Sembra però che non avesse ancora rivestito tale carica nel 347, perchè il suo nome non figura tra quelli dei vescovi presenti al concilio di Sardica. Era già vescovo nel 357, quando fu inviata in Gallia la seconda formula di Sirmio composta da Potamio e sottoscritta da Osio, che egli non solo non volle, con gli altri prelati della Gallia, accettare, ma che confutò anche, da cima a fondo, nel suo scritto *Contra Arianos*. Prese parte al concilio di Rimini del 359 insieme con molti colleghi dell'episcopato gallicano. Quivi Ursacio, Valente e gli altri Ariani, mentre i vescovi discutevano sulla fede nella cattedrale di Rimini, si presentarono

<sup>(110)</sup> Saltet, *Un texte nouveau etc.*, in *Bulletin de Litt. ecclés. de Toulouse*, II, 1900, pag. 118.

<sup>(111)</sup> I due luoghi presi di mira da Palladio si trovano nel foglio 303 (si ricordi infatti che i due primi libri del *De fide* ambrosiano precedono, nel manoscritto, la riproduzione degli Atti del concilio d'Aquileia), e corrispondono a Migne, *Patr. lat.*, XVI, 536 sg.

<sup>(112)</sup> Di un'opera di Palladio contro il *De fide* ambrosiano abbiamo notizia da Vigilio di Tapso (*Contra Arianos*, II, fine, in Migne, *Patr. lat.*, LXII, 230). Il Capelle (*Un homiliaire de l'évêque arien Maximin*, in *Revue Bénéd.*, 34, 1922, pagg. 81-108) crede che Massimino sia l'autore dei *Tractatus* 4-6, compresi erroneamente fra le prediche di Massimo di Torino.

davanti all'assemblea e lessero l'ultima formula di Sirmio, approvata dall'imperatore, intimando a tutti di sottoscriverla. Essendosi opposti gli ortodossi, e perciò essendo venuti i membri del concilio ad aperta rottura fra loro, furono sopprese le sedute comuni: gli ortodossi si riunirono nella chiesa; gli ariani, in un oratorio privato. E ciascun partito inviò un'ambasceria a Costanzo. Questi rifiutò di ricevere i cattolici, ed accolse invece con grandi onori Ursacio e Valente. Coadiuvato da loro, stese un'altra formula, assai conforme alla precedente, poi rinviò i delegati al concilio con l'ordine di farla sottoscrivere da tutti i vescovi. Molti, vinti dal timore, ubbidirono; ma venti vescovi, tra cui Febadio d'Agen e Servasio, vescovo di Tongres, non si lasciarono nè piegare dalle minacce, nè commuovere dalle lacrime e dai tentativi di persuasione del prefetto Tauro, rappresentante dell'imperatore nel concilio <sup>(113)</sup>. Dopo qualche giorno, Ursacio e Valente, per porre fine alle discussioni, invitarono Febadio a fare lui stesso al simbolo, approvato dall'imperatore e dai vescovi orientali, quelle aggiunte e quelle modificazioni ch'egli ritenesse necessarie, e alle quali Ursacio e Valente avrebbero sottoscritto. Febadio e Servasio accettarono l'invito e formularono vari simboli di fede (*professiones*), nel primo dei quali Ario e la sua dottrina erano anatemizzati, e negli altri era riconosciuta non solo la perfetta uguaglianza del Figlio al Padre, ma anche la sua eternità. Allora Valente cercò di persuadere i due vescovi ad aggiungere alla frase: « Cristo non è una creatura », le parole: « come le altre creature » <sup>(114)</sup>, nè i cattolici si accorsero che a loro veniva tesa una rete, perchè, col pretesto di distinguere il Figlio dalle altre creature, erano portati implicitamente ad ammettere che fosse anch'Egli una creatura. Si lasciarono prendere all'amo, ed acconsentirono alla richiesta. Solo più tardi si avvedevano della propria dabbenaggine, per il fatto stesso che gli ariani menavano gran rumore dell'essere stato a Rimini condannato il simbolo di Nicea. Febadio e i suoi colleghi, sconcertati ed afflitti dalla gravità

<sup>(113)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 44, 1: *Constantissimus inter eos habebatur noster Foegadius*. Sulla forma del nome *Foegadius*, vedi Wilmart, in *Sitzungsber. der k. Akad. der Wiss. in Wien*, Philos.-hist. Kl., 159, 1, Wien, 1908, pag. 8, nota 2.

<sup>(114)</sup> Cfr. Theod., II, 15, 16, 17, in Migne, *Patr. Gr.*, LXXXII, 1041; Socr., II, 37, in Migne, *Patr. Gr.*, LXVII, 301; Sozom., IV, 18, in Migne, *Patr. Gr.*, LXVII, 1164; Athanas., *De synod.*, 8, 9, in Migne, *Patr. Gr.*, XXVI, 692; Hilar., *Fragm.* VII, VIII, IX, in Migne, *Patr. Lat.*, X, 698; Hieron., *Altercatio*, 18, 19, in Migne, *Patr. Lat.*, XXIII, 171; Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 44.

dell'errore commesso, ebbero l'onestà di confessarlo, e in pari tempo si affrettarono a condannare la formula sottoscritta a Rimini. Nei successivi avvenimenti della lotta fra ortodossi ed ariani non ritorna più il nome del vescovo di Agen. Tuttavia sappiamo ch'egli partecipò ai sinodi di Valenza, nel 374, e di Saragozza, nel 380 <sup>(115)</sup>: il primo, convocato per sanare alcuni dissidi sorti in quella chiesa; il secondo, per la causa dei priscillianisti. Nel 392, quando Girolamo scriveva il suo *De viris illustribus*, Febadio viveva ancora in decrepita vecchiezza <sup>(116)</sup>.

Girolamo, degli scritti di Febadio, conosceva solo direttamente il trattatello *Contra Arianos*, ma aveva notizia dell'esistenza di altri opuscoli del vescovo di Agen, ch'egli però non aveva mai letti <sup>(117)</sup>. Il *Contra Arianos* <sup>(118)</sup> fu scritto nel tempo in cui si conobbe in Gallia la seconda formula di Sirmio <sup>(119)</sup>, ed è appunto una carica a fondo contro di essa. Poichè in due luoghi <sup>(120)</sup> si accenna alla formula, come da poco (*nuper*) pervenuta in Gallia, è chiaro che il *Contra Arianos* dovette essere composto nello stesso anno 357 in cui avvenne il concilio di Sirmio, o tutt'al più nel 358. Il trattato ha la forma di una lettera ai vescovi della Gallia. L'autore si propone di trattenersi a lungo sulla questione della Trinità, per sostenere che la formula nicena va mantenuta nella sua interezza, perchè in Dio non v'ha che una sostanza in tre persone. Solo brevemente accenna alla dottrina dell'Incarnazione, per opporsi alla teoria eretica contenuta in una lettera di Potamio di Lisbona, secondo la quale lo spirito ed il corpo di Cristo, uniti al sangue di Maria, avrebbero dato origine a un essere che poteva definirsi un che di mezzo tra il divino e l'umano.

Con nobiltà di linguaggio e con ardore di fede il vescovo di Agen rinfaccia agli ariani la loro furberia, la loro malignità, la loro perfidia, perchè essi, pur non usando, come avevano fatto

<sup>(115)</sup> Il nome di Febadio figura nell'elenco dei vescovi presenti al *Concilium Caesaraugustanum* (Saragozza) del 4 ottobre 380. Cfr. Mansi, *Conc. ampl. coll.*, III, pag. 634.

<sup>(116)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 108: *Vivit usque hodie decrepita senectute.*

<sup>(117)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 108: *Phoebadius, Agenni Galliarum episcopus, edidit Contra Arianos librum. Dicuntur eius et alia esse opuscula, quae necdum legi.*

<sup>(118)</sup> Vedilo in Migne, *Patr. Lat.*, XX, 13-30.

<sup>(119)</sup> Hilar., *De synodis*, 11.

<sup>(120)</sup> Phoebad., *Contra Arianos*, cap. 1: *Nuper ad nos scripta venerunt; cap. 19: Nuper ad nos hanc fidem egregiam miserunt.*



in passato i loro correligionari, un linguaggio chiaro ed aperto, rimangono fermi nelle stesse dottrine, e queste avvolgono in una rete di sottigliezze e di artifizi, per meglio sorprendere la dabbenaggine dei creduli e degli sciocchi. Passa poi a spiegare i luoghi della Scrittura, sui quali gli ariani si fondavano per sostenere la loro dottrina del subordinazionismo del Figlio al Padre, mostrando che essi confondono in Cristo due nature, l'umana, per la quale Egli è inferiore al Padre, e la divina, che lo rende in tutto e per tutto uguale a Lui. Gesù, del resto, ha già pienamente confutato l'eresia ariana e insieme quella dei sabelliani, i quali proclamavano, sebbene sotto diverso nome, l'assoluta identità di persona del Padre e del Figlio, quando ha detto: « Io sono in mio Padre, e mio Padre è in me ». Dio, dunque, è uno e trino, come hanno insegnato i Profeti e gli Evangelisti. Anatema su chi pretende di diffondere tra i fedeli una diversa dottrina!

Il trattato di Febadio non può dirsi originale: più d'un terzo è tolto dall'*Adversus Praxeam* di Tertulliano <sup>(121)</sup>, e molto anche da Ilario di Poitiers <sup>(122)</sup>. Tuttavia le idee sono espone non senza forza e precisione di linguaggio. Il *Contra Arianos* dovè produrre un benefico effetto su coloro, a cui era specialmente rivolto, perchè sappiamo che nell'autunno del 358 i vescovi della Gallia, in un sinodo, « respinsero con orrore » la seconda formula di Sirmio <sup>(123)</sup>.

A Febadio è stato pure attribuito un trattato *De fide orthodoxa contra Arianos* <sup>(124)</sup> e un *Libellus fidei* <sup>(125)</sup>. Il *De fide*, molto probabilmente, è opera di Gregorio di Eliberis.

Osio <sup>(126)</sup>, vescovo di Cordova, ebbe una parte importantissima nelle controversie che agitarono la Chiesa nella prima metà del

<sup>(121)</sup> Cfr., per esempio, Phoeb., *Contra Arian.*, c. 5 con Tertull., *Adv. Prax.*, 27; Phoeb., c. 6 con Tertull., *Adv. Valent.*, 3; Phoeb., c. 17 con Tertull., *Adv. Prax.*, 14; Phoeb., c. 19 con *Adv. Prax.*, 29; Phoeb., c. 20 con *Adv. Prax.*, 7 e 22. Vedi Marx, in *Theol. Quartalschr.*, 88 (1906), pag. 392 sgg.; Wilmar, in *Sitzungsber. der k. Akad. der Wiss. in Wien*, 159, pag. 7.

<sup>(122)</sup> Vedi, sopra, pag. 116, nota 170. Cfr. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, 1, Wien, 1910, pag. 119 sg.

<sup>(123)</sup> Hilar., *De syn.*, 28.

<sup>(124)</sup> Migne, *Patr. Lat.*, XX, 31.

<sup>(125)</sup> Migne, *Patr. Lat.*, XX, 49.

<sup>(126)</sup> Sembra che la forma originaria del nome fosse quella di *Ossius*, non già l'altra di *Hosius*, la quale probabilmente è dovuta all'influenza del greco Ὅσιος. Cfr. C. H. Turner, *Ossius (Hosius) of Cordova*, in *The Journal of Theol. Studies*, 12, 1911, pagg. 275-277.

IV° secolo, e per quasi cinquant'anni fu uno dei più insigni personaggi, intorno a cui si aggrupparono, come intorno a un gran centro di luce, gli avvenimenti della civiltà cristiana del tempo suo. Gli storici della Chiesa hanno per lui parole di altissima lode: Eusebio <sup>(127)</sup> ne ricorda la sobrietà, il candore della fede, la fama largamente diffusa nel mondo; Socrate <sup>(128)</sup> lo chiama « il celebre Osio »; Sozomeno <sup>(129)</sup> lo dice grandemente onorato per la sua fede, per la sua vita virtuosa, per la fermezza della sua professione religiosa. Neppure il venerando Atanasio si stanca di ripetere le sue lodi. « Del grande Osio — egli dice —, confessore di una felice antica età, è superfluo parlare, essendo egli non un ignoto, bensì il più celebre di tutti gli uomini » <sup>(130)</sup>.

Nacque verso il 256, e nel 295 divenne vescovo di Cordova. Non si sa più nulla di lui fino al momento in cui prese parte al concilio di Elvira, riunitosi verso il 300, prima della persecuzione di Diocleziano: il più antico concilio, del quale si siano conservati canoni disciplinari. Di questi canoni, con molta probabilità, il vescovo di Cordova propose il ventunesimo, il quale, interdiciendo per un certo tempo le sacre cerimonie a coloro che per tre domeniche consecutive si fossero astenuti dall'entrare in chiesa, mirava a mantener vivo nelle comunità della Spagna il fervore religioso.

Il concilio di Elvira si era radunato alla vigilia di avvenimenti assai gravi. Negli anni che passarono tra l'istituzione della tetrarchia e il 303, quando Diocleziano emanò i suoi editti di persecuzione, la condizione dei Cristiani era venuta di mano in mano peggiorando, e negli Stati dell'imperatore Massimiano Erculio l'epurazione, negli eserciti, dell'elemento cristiano, a cui s'infliggevano oltraggi di ogni genere, e talvolta anche la morte, come a Calahorra avvenne per i due veterani Emeterio e Chelidonio, a Roma ed in Italia per i quattro *cornicularii* e per S. Sebastiano, nella Mauritania Tingitana per Marcello e per Cassiano, non era stata purtroppo se non un triste preludio di mali molto più luttuosi. Scoppiata la persecuzione di Diocleziano, il feroce Daziano, a cui Massimiano aveva affidato l'esecuzione degli editti imperiali, percorse la Spagna facendo incarcerare vescovi, presbiteri, diaconi e chierici. Fu forse in questa circostanza che Osio

<sup>(127)</sup> Eus., *Vit. Const.*, II, 63, 73.

<sup>(128)</sup> Socr., *Hist. eccles.*, II, 29.

<sup>(129)</sup> Sozom., *Hist. eccles.*, I, 16.

<sup>(130)</sup> Athan., *Apol. de fuga*, 5.

confessò strenuamente la sua fede, meritando le più alte lodi di tutti i contemporanei <sup>(131)</sup>. Nel concilio di Nicea, egli mostrava ancora ai colleghi i segni lasciati sul suo corpo dalle terribili torture.

Nel 313 lo ritroviamo a Milano, presso Costantino, il quale l'aveva in grandissima stima. È probabile, per quanto non accertato, che Osio abbia avuto una parte preponderante nella conversione di quell'imperatore; la qual cosa spiegherebbe l'ascendente che in seguito, per molti anni, egli esercitò sull'animo del primo imperatore cristiano, divenendone il più ascoltato consigliere, in materia di giurisdizione ecclesiastica. In una lettera, conservataci da Eusebio <sup>(132)</sup>, che Costantino, sul principio del 313, indirizzava a Ceciliano, vescovo di Cartagine, è dato l'ordine che alle chiese d'Africa, di Numidia e di Mauritania sia distribuita la somma di tremila borse <sup>(133)</sup>, secondo la lista compilata da Osio; e in una legge, che porta la data del 18 aprile 321 <sup>(134)</sup>, ed è indirizzata ad Osio, son dichiarati liberi coloro che abbiano ricevuto la manomissione, alla presenza di vescovi o di ecclesiastici. L'assenza di Osio dal sinodo d'Arles del 314 desta una certa meraviglia, data la posizione eminente che Osio occupava nella Chiesa. Ma, sebbene non vi partecipasse direttamente, egli non rimase estraneo alla questione donatista che si dibatteva ad Arles, come s'era dibattuta a Roma nel 313; tant'è vero che i donatisti, condannati in ambedue i concili, si lamentarono dell'influenza esercitata da Osio sull'imperatore per spingerlo a misure di severità contro di loro <sup>(135)</sup>.

Nel 324, dopo il suo ritorno da Nicomedia, Costantino, rimasto solo padrone del mondo e desideroso che la concordia religiosa, non meno della pace civile, regnasse nei suoi Stati, vedendo che la provincia d'Africa era agitata dalla controversia ariana e

<sup>(131)</sup> Athan., *Hist. arian.*, 44; *Apol. de fuga*, 7; Eus. *Vit. Const.*, II, 63, 73; Sozom., *Hist. eccles.*, I, 16.

<sup>(132)</sup> Euseb., *Hist. eccles.*, X, 6.

<sup>(133)</sup> Eusebio (*Hist. eccles.*, X, 6, 1) dice: *τριπυλίωνος φύλλαις*. Sul *follis*, vedi Seek. in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, VI, 2829. Sulla dotazione costantiniana delle chiese africane, vedi *ibid.*, 2830, 43. Il valore del *follis* era variabile: corrispondeva a circa 250 denari. Era una moneta di bronzo argentato, fatta coniare da Diocleziano. Cfr. J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, I, Paris, 1908, pag. XXXVIII sg.

<sup>(134)</sup> *Cod. Theod.*, IV, 7, *De manumiss. in ecclesia*.

<sup>(135)</sup> August., *Contra Parmenian.*, I, 5 e 8, in Migne, *Patr. lat.*, XLIII, 40 e 43.

dalle dispute relative alla questione della Pasqua, inviò, per mezzo di Osio, ad Ario e ad Alessandro, vescovo d'Alessandria, una lettera <sup>(136)</sup>, con la quale invitava i due antagonisti alla riconciliazione. Costantino evidentemente sperava che la presenza del venerando vecchio (Osio aveva allora 67 anni) avrebbe reso più facile il ristabilimento della concordia. Non v'ha dubbio che il fatto d'inviare dal fondo dell'Occidente nella dotta Alessandria un vescovo che non parlava se non il latino, e questo senza purezza e con accento provinciale, fu da parte dell'imperatore prova di somma fiducia nella capacità diplomatica del vescovo di Cordova. Come propriamente Osio si regolasse nelle faccende d'Alessandria, non è detto nelle nostre fonti. Pare che egli si dedicasse con ogni impegno a combattere il sabellianismo <sup>(137)</sup>, esponendo la dottrina cristiana sulla natura e le persone della Trinità, allo scopo di mettere in luminoso rilievo la differenza che correva tra la dottrina sabelliana e l'ortodossa. Ma, quanto all'eresia ariana, la missione di Osio non conseguì un esito felice. L'eresia ariana e le questioni della Pasqua richiedevano un più forte rimedio. Per ricondurre l'ordine e ristabilire l'accordo, Osio non trovò nulla di più efficace che consigliare all'imperatore di convocare un concilio ecumenico: almeno secondo Sulpicio Severo <sup>(138)</sup>, la convocazione del concilio di Nicea (325) fu suggerita appunto a Costantino da Osio. Il quale ebbe anche la presidenza effettiva nelle deliberazioni del concilio <sup>(139)</sup>. Ora, siccome non si spiegherebbe la preminenza data ad Osio, semplice vescovo di una provincia, sopra i due grandi patriarchi orientali Alessandro di Alessandria ed Eustazio di Antiochia, a meno che Osio non fosse stato rappresentante del papa o dell'imperatore, bisogna credere che egli rivestisse una di queste due dignità. Che Osio fosse delegato del papa Silvestro, insieme con i due presbiteri romani Vito e Vincenzo, afferma Gelasio di Ci-

<sup>(136)</sup> Ci è stata conservata integralmente da Eusebio (*Vit. Const.*, II, 63, in Migne, *Patr. gr.*, XX, 1037). Socrate (*Hist. eccles.*, I, 7, in Migne, *Patr. gr.*, LXVII, 56 sg.) ne riproduce alcuni luoghi.

<sup>(137)</sup> Socr., *Hist. eccles.*, III, 7.

<sup>(138)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 55.

<sup>(139)</sup> Questo afferma Gelasio di Cizico nella sua *Storia del concilio di Nicea* (*Hist. Conc. Nic.*, II, 5, in Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, II, 805 sg.). Inoltre Socrate (*Hist. eccles.*, I, 13), nella enumerazione dei vescovi presenti a Nicea, assegna ad Osio il primo posto; e una frase di Atanasio (*Apol. de fuga*, 5: «Di qual concilio non ebbe Osio la presidenza?») sembra togliere assolutamente ogni dubbio. Vedi anche Theodoret., *Hist. eccles.*, II, 15.



zico <sup>(140)</sup>. Ma la notizia va accolta con certa cautela. D'altra parte, poichè il concilio di Nicea ebbe per Costantino un'importanza più politica che religiosa, e Costantino si recò di persona al concilio, di cui fu presidente onorario, e in cui pronunziò il discorso inaugurale, sembra più probabile che l'aver preferito Osio a tutti gli altri sia dipeso dalla circostanza che Osio era da dodici anni l'amico e il confidente dell'imperatore. In ogni modo, la questione resta sempre dubbia, per mancanza di dati più sicuri. Anche per la parte che Osio ebbe nelle discussioni, non si può dir nulla di preciso, e quel che ne narra Gelasio di Cizico ha un'apparenza di cosa più fantastica che reale. È certo però che nell'animo degli Orientali rimase viva l'impressione della scienza del grande vescovo spagnolo, ch'essi non dubitarono di mettere a paragone con « i corifei dell'assemblea », Eusebio Panfilo, Leonzio di Cesarea e Macario di Gerusalemme. Nel corso delle conferenze, Osio si trovò in continuo contatto col grande Atanasio, e ne concepì un'ammirazione così profonda, che in seguito neppure le più gravi accuse formulate contro il patriarca alessandrino valsero a diminuirla. Per consiglio di Osio e di Atanasio, fu adottata, nel simbolo di Nicea, come corrispondente alla greca *ὁμοούσιος*, la parola *consubstantialis* (= *eiusdem substantiae*), e Osio stesso fu incaricato di redigere il simbolo della fede.

Dopo il concilio niceno, le vicende della vita del vescovo di Cordova sono avvolte in una fitta oscurità. Probabilmente egli ritornò nella sua sede vescovile: nulla almeno ci autorizza a credere che Osio si recò di nuovo alla Corte di Costantino. Non pare che abbia preso parte ad alcuno dei concili che si tennero tra quello di Nicea e quello di Sardica (343). Invitato a partecipare a quest'ultimo, aveva circa ottantasei anni, quando si rimise in cammino. S'incontrò con Atanasio, e fece con lui il viaggio fino alla lontanissima Sardica, nell'Illirico orientale. Se ci può esser dubbio sulla presidenza di Osio al concilio di Nicea, nessuna incertezza esis'te sulla presidenza dello stesso vescovo al concilio di Sardica. Atanasio infatti dice esplicitamente che « il grande Osio fu presidente del concilio » <sup>(141)</sup>. Egli parlò, diresse le discussioni, redasse i canoni <sup>(142)</sup>, a tutto provvedendo con vivacità di mente e

<sup>(140)</sup> Gelas. Cyz., *Hist. Conc. Nic.*, II, 5, in Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, II, 805.

<sup>(141)</sup> Athanas., *Hist. Arian.*, 16.

<sup>(142)</sup> Isidoro di Siviglia li chiama *sententiae* (*De vir. ill.*, 5: *In Sardicensi etiam concilio quam plurimas ipse [scil. Osius] edidit sententias*). Il testo latino

vigore di corpo, per nulla affievoliti dagli anni. Il concilio era stato adunato per rimuovere i dissensi tra i vescovi dell'Oriente e dell'Occidente, provocati dalle vicende di Atanasio e dei suoi amici: ed Osio seppe spiegare, in questa circostanza, tutta la sua saggezza, tutto il suo spirito di moderazione e di pace.

Dopo il concilio, rientrò a Cordova, ma non vi rimase a lungo.

Gli ariani, che nessuna deliberazione sinodale era riuscita a vincere o ad indebolire, avendo finalmente trovato in Costanzo un imperatore favorevole alle loro idee, non lasciavano intentato nessun mezzo per ottenere la condanna di Atanasio. In un nuovo concilio, tenutosi ad Aquileia, Vincenzo, vescovo di Capua, legato del papa Liberio, si lasciò vincere, insieme con parecchi altri, dalle minacce e dalle violenze dell'imperatore, e firmò la condanna di Atanasio. Liberio ne fu addoloratissimo, e sfogò la sua amarezza in una lettera indirizzata ad Osio <sup>(143)</sup>, la quale sta a dimostrare la grandissima stima, di cui ancora godeva il venerando prelado di Cordova. Nel 355, il concilio di Milano condannava Atanasio e imponeva a tutti i vescovi l'obbligo di sottoscrivere quella sentenza, se non volevano esser puniti con l'esilio. Osio e tutti i vescovi della Spagna non si lasciarono intimorire, e non firmarono. L'imperatore allora volle che Osio andasse a Milano, poichè s'era impegnato personalmente d'indurlo ad accettare la condanna dell'amico: ma non vi riuscì, ed Osio, dopo avergli parlato con l'impeto e la verità che gli erano abituali, se ne ritornò nella sua lontana diocesi, dove fu nuovamente assediato con lettere e con ambasciatori. Resistette impavido; finalmente, nel 356, risolvette di rispondere all'imperatore con una lettera commoventissima, nella quale, tra l'altro, diceva che, avendo confessato la fede sotto il suo avo Massimiano, egli non aveva ora nessuna intenzione di tradirla per far piacere agli ariani; che conosceva l'innocenza di Atanasio e la malafede dei suoi accusatori; che l'imperatore avrebbe speso meglio il suo tempo, occupandosi dei propri affari e lasciando ai

dei canonici si legge in Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, VI, 1141-1151; il testo greco, in Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1317-1328: «*Osii sententiae sive canones sanctorum et beatorum Patrum, qui Sardicae convenerunt*». Cfr. Hefele, *Konziliengeschichte*, I<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1873, pagg. 556-605. L'ipotesi del Friedrich (*Die Unechtheit der Canones von Sardica*, in *Sitzungsber. der Münchner Akad. der Wissensch.*, 1902, pag. 383), che i canonici di Sardica non siano autentici, è stata validamente confutata dal Funk (*Kirchengeschichtl. Abh.* 3 (1907), pag. 159), dal Turner (*Journal of Theol. Studies*, 3 (1902), pag. 370), dal Loofs (*Zur Synode von Sardica*, in *Theol. Studien und Kritiken*, 82 (1909), pag. 290), e da altri.

<sup>(143)</sup> Hilar., *Fragm.*, VI.

vescovi la discussione degli affari ecclesiastici <sup>(144)</sup>. Questa lettera non riuscì a commuovere l'animo di Costanzo. Chè anzi, incoraggiata dalle rimostranze di Potamio, vescovo ariano di Lisbona, il quale, a causa del suo atteggiamento, molto simile a quello di Saturnino in Gallia, era stato rimproverato da Osio, la persecuzione imperiale ebbe il suo tragico epilogo nella sentenza, per cui ad Osio, vecchio centenario, fu ordinato di recarsi a Sirmio, dove, in una prigionia di un intero anno, non gli furono risparmiati i più crudeli maltrattamenti: venne perfino sottoposto agli strazi della tortura! Fu allora che, indebolito dall'età, dal viaggio, dai tormenti, Osio, non più del tutto padrone delle sue facoltà mentali, cedendo alle pressioni del vescovo di Lisbona Potamio, riconciliato in apparenza con lui, di Germinio di Sirmio, e degli immancabili Ursacio e Valente, appose la sua firma sotto una dichiarazione episcopale che, emanata dai vescovi del partito ariano presenti a Corte, mirava a distruggere l'*homooousios* e quindi l'integrità del simbolo niceno. Ma quando si tentò di estorcere al vescovo di Cordova la firma per la condanna di Atanasio, egli oppose un diniego fermo e risoluto <sup>(145)</sup>. C'era senza dubbio, nella sua condotta, una contraddizione; ma il povero vecchio non era in grado di rendersene conto, o, meglio, se in una crisi fisica dolorosissima, aveva potuto segnare la propria condanna di fronte alla Chiesa ortodossa, accettando di comunicare con gli eretici, ritrovò, in un momento, tutta la sua forza morale per non macchiarsi di una colpa che avrebbe nociuto ad altri, e precisamente ad un amico diletteissimo, ad un compagno di lotta, ad un uomo, insomma, nel cui nome egli vedeva simboleggiata ogni più bella virtù.

<sup>(144)</sup> La lettera di Osio ci è stata conservata da Atanasio (*Hist. Arian.*, 44, in Migne, *Patr. gr.*, XXV, 744-748, e *Patr. lat.*, VIII, 1327-1331).

<sup>(145)</sup> Athan., *Apol. c. Arianos*, 89; *Apol. de fuga sua*, 5; *Hist. Arian.*, 45. Cfr. Hil., *De syn.*, 3, 11, 63, 87. Atanasio accenna a violenze materiali fatte all'augusto vegliardo, il quale, in punto di morte, protestò contro di esse, e in pari tempo condannò solennemente l'arianesimo. Il documento anteniceno fatto sottoscrivere da Osio si chiama «la seconda formula di Sirmio» (vedine il testo latino originale in Ilario, *De syn.*, 11; il greco, in Atanasio, *De syn.*, 28): la prima formula sarebbe la professione di fede del sinodo tenuto nel 351. La notizia che Osio abbia sottoscritto la seconda formula di Sirmio, è accolta con diffidenza da Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 40: *Osium quoque ab Hispania in eandem perfidiam concessisse opinio fuit, quod eo mirum atque incredibile videtur, quia omni fere aetatis suae tempore constantissimus nostrarum partium et Nicaena synodus auctore illo confecta habebatur, nisi fatiscente aevo — etenim maior centenario fuit — deliraverat*). Cfr. Gams, *Kirchengeschichte Spaniens*, II, pagg. 137-309.

Non si sa se Osio morì a Sirmio o a Cordova. Questa seconda ipotesi appare la più probabile. Morì, secondo alcuni, nel 357; secondo altri, nel 358. Le persecuzioni degli ariani contro il vescovo di Cordova non cessarono nemmeno dopo la sua morte. Essi diffusero dovunque scritture false, in cui Osio faceva ripetutamente fede di arianesimo, e si servirono del suo nome per opporlo ai cattolici della Gallia. Ma Sant'Agostino rese giustizia alla veneranda memoria del defunto vescovo, smascherando le insidie dei nemici del suo nome <sup>(146)</sup>, e mostrando in tal modo vana anche un'altra storiella diffamatoria inventata dai luciferiani e introdotta nel *Libellus precum* (capp. 32, 33-38).

Girolamo e Gennadio non conoscevano nulla della produzione letteraria del vescovo di Cordova. Secondo Isidoro di Siviglia <sup>(147)</sup>, Osio scrisse una lettera, oggi perduta, *De laude virginitatis* alla sorella <sup>(148)</sup>. L'ipotesi del Gams, che questa lettera sia in parte riprodotta nello scritto *De institutione virginum et contemptu mundi* <sup>(149)</sup>, indirizzata da Leandro di Siviglia, fratello di Isidoro, alla sorella Florentina, non poggia su nessuna base di verosimiglianza.

Il Cardinale Pitra <sup>(150)</sup>, da due codici parigini, 1454 e 3842, pubblicò, nel 1883, sotto il nome di Osio di Cordova, una raccolta di 49 brevi sentenze, la quale, nella tradizione manoscritta, comincia con le parole: « *Incipit doctrina Hosii episcopi de observatione di-*

<sup>(146)</sup> Augustin., *Contra epist. Parmeniani*, I, 4, 7, in Migne, *Patr. lat.*, XLIII, 38.

<sup>(147)</sup> Isid. Hispal., *De vir. ill.*, 5: *Osius Cordubensis [ecclesiae] civitatis [Hispaniarum] episcopus, [eloquentiae viribus satis exercitatus,] scripsit ad sororem [suam] de laude virginitatis epistolam pulchro ac diserto comptam eloquio [composuitque et aliud opus de interpretatione vestium sacerdotalium, quae sunt in veteri testamento, egregio quidem sensu et ingenio elaboratum]. In Sardicensi etiam concilio quam plurimas ipse edidit sententias.* Dello scritto di Isidoro si hanno due recensioni (cfr. G. v. Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, in Kirchengeschichtl. Studien*, 4 Bd., 2 H., Münster, 1898, pag. 10), una più breve, di 33 capitoli autentici, l'altra più lunga, di cui i primi dodici capitoli sono aggiunti, e i rimanenti variamente interpolati da mano più tarda. Cfr. Ihm, *Beiträge zur alten Geschichte und griechisch-römischen Altertumskunde*, in *Festschr. für O. Hirschfelds*, 60. Geburtstage, Berlin, 1903, pag. 342 sg.; Fr. Schütte, *Studien über den Schriftstellerkatalog des hl. Isidor von Sevilla*, in *Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen*, Breslau, 1902, pag. 107 nota. Nel testo sopra citato, le parole chiuse tra parentesi sono dall'Ihm ritenute interpolate.

<sup>(148)</sup> Quanto al trattato *De interpretatione vestium sacerdotalium, quae sunt in veteri testamento*, già osservammo che queste parole furono aggiunte al testo di Isidoro dalla mano di un interpolatore. Vedi la nota precedente.

<sup>(149)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, LXXII, 873-894.

<sup>(150)</sup> Pitra, *Analecta sacra et classica*, Paris, 1888, pars 1, pag. 117.



*sciplinae dominicae* », e finisce con queste altre: « *Expliciunt sententiae Hosii episcopi* ». Sono brevissime regole di vita: *Valetudinem cura, Litibus parce, Necessaria eme, Deum cole, Superstitionem fuge, Parentes honora, Fratres dilige*, ecc. Di siffatte sentenze può darsi benissimo che sia stato autore un vescovo Osio, vissuto più tardi del nostro. Ma non uscirono davvero dalla penna del vescovo di Cordova. E il Pitra cade in errore, quando afferma che alla raccolta delle sentenze, da lui scoperta, allude anche Isidoro con le parole: *in Sardicensi etiam concilio quam plurimas edidit ipse sententias* <sup>(151)</sup>; poichè, evidentemente, così dicendo, il vescovo di Siviglia intendeva riferirsi ai canoni che, come narrammo di sopra, furono da Osio redatti nel concilio di Sardica. Appunto questi canoni, quindici di numero, e la lettera inviata all'imperatore Costanzo e conservataci, tradotta in greco, da Atanasio <sup>(152)</sup>, è quanto ci rimane dell'attività letteraria di uno dei più grandi vescovi della Chiesa di Spagna. Molti dei canoni rivelano uno spirito osservatore e perspicace. Tutti mirano a riformare gli abusi invalsi nell'episcopato; specialmente importante è il canone decimo, il quale propone di non eleggere vescovo se non un uomo che sia passato attraverso tutti i gradi della dignità sacerdotale e abbia dato ripetutamente prova del suo carattere, delle sue attitudini, della sua saggezza. La lettera a Costanzo è un modello di lealtà e di giustizia. La stima che l'autore professa per Atanasio, contro il quale non volle mai firmare la condanna, traspare da ogni verso, e, di fronte all'imperatore, il vescovo, conscio dell'autorità e del diritto, assume un tono di severo ammonimento, che, dopo tanti secoli, riempie anche noi oggi di commozione e di stupore. « Io non comunicherò mai — dice Osio a Costanzo — con gli ariani, e non acconsentirò alla condanna di Atanasio. Tu del resto lascia da parte gli affari ecclesiastici e non occuparti di dire a noi come dobbiamo regolarci. Dio ha dato a te l'Impero, a noi la Chiesa; come non spetta a noi di governare, così non spetta a te d'ingerirti nelle cose nostre. Cambia contegno e pensa alla morte. Gli ariani si servono di te per colpire un loro nemico e per diffondere nella Chiesa la loro detestabile eresia. È un'imprudenza da parte tua esporti al pericolo non con altro scopo che quello di compiacere

<sup>(151)</sup> Isid. Hispal., *De vir. ill.*, 5.

<sup>(152)</sup> Athan., *Hist. Arian.*, 44, in Migne, *Patr. gr.*, XXV, 744-748, e *Patr. lat.*, VIII, 1327-1331. Una lettera di Osio e del vescovo Protogene al papa Giulio si conserva, ma in condizioni veramente deplorabili, negli Atti latini del concilio di Sardica (Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, VI, 1209-1210).

agli altri. Fèrmati, o Costanzo, sulla china del disonore, e credi a me. Quando sarai davanti al tribunale del Giudice supremo, dovrai difenderti da solo: i tuoi amici dell'oggi non saranno teco ».

Osio ebbe una profonda conoscenza della dottrina cristiana, un tatto finissimo e una non comune rettitudine di giudizio. La sua vita, più attiva che contemplativa, esercitò una grande influenza sui suoi contemporanei. E la lieve ombra, prodotta dal tristo episodio di Sirmio, non è riuscita ad oscurare l'onore dovuto alle instancabili fatiche ed alle inaudite sofferenze, che il venerando vescovo sopportò per più che mezzo secolo, in vantaggio della fede.

Eusebio, nato in Sardegna, fu prima lettore della Chiesa di Roma, poi, verso il 345, vescovo di Vercelli. Per l'integrità morale della sua vita e per l'intrepido coraggio, di cui diede prova nel difendere, insieme con Sant'Ilario, la fede ortodossa, è una delle più notevoli figure del Cristianesimo occidentale. Per desiderio del papa Liberio, si aggiunse ai membri dell'ambasceria che, guidata da Lucifero di Cagliari, si recò, nel 354, alla Corte di Costanzo. Partecipò, nel 355, al sinodo di Milano. Resistette fieramente, come Lucifero, alle lusinghe e alle minacce dell'imperatore, e fu esiliato in Oriente. Soggiornò prima a Scitopoli in Palestina, poi in Cappadocia, infine nell'alto Egitto. Grazie all'editto di Giuliano, riottenne la libertà nel 369. Morì il primo agosto del 370 o 371. La Chiesa lo venera come martire (16 dicembre). È annoverato da Girolamo tra i « *virii illustres* », perchè tradusse in latino il commentario di Eusebio di Cesarea sui Salmi, tralasciando i passi di dubbia ortodossia. Ma quest'opera, di cui abbiamo notizia soltanto da Girolamo <sup>(153)</sup>, è interamente perduta. Possediamo invece tre lettere: 1. *Ad Constantium Augustum* <sup>(154)</sup>, una breve risposta all'invito, fatto dall'imperatore ad Eusebio, di recarsi al concilio di Milano <sup>(155)</sup>; 2. *Ad presbyteros et plebem Italiae* <sup>(156)</sup>, indirizzata da Scitopoli alla comunità di Vercelli. Vi è inserito un « *exemplar libelli facti ad Patrophilum cum suis* », cioè la copia di una protesta fatta da Eusebio contro le ingiurie che gli furono arrecate a Scitopoli dal vescovo ariano Patrofilo; 3. *Ad Gregorium episcopum Spanensem* <sup>(157)</sup>, scritta a Gregorio di Eliberis dall'alto Egitto (*e tertio exilio*).

<sup>(153)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 96; *Epist.* 61, 2; 112, 20.

<sup>(154)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XII, 947.

<sup>(155)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XIII, 564-565.

<sup>(156)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XII, 947-954.

<sup>(157)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, X, 713-714.

L'autenticità di questa lettera è stata impugnata dal Saltet, il quale a torto la ritiene una falsificazione luciferiana <sup>(158)</sup>.

Ad Eusebio inoltre furono, ma senza valide ragioni, attribuiti: 1. Un simbolo di fede « *De sancta trinitate confessio* » <sup>(159)</sup>; 2. il *Symbolum Athanasianum*, detto Simbolo *Quicumque* <sup>(160)</sup>, e i primi sette dei dodici libri pseudo-atanasiani *De trinitate* <sup>(161)</sup>; 3. l'*Exhortatio S. Ambrosii episcopi ad neophytos de symbolo* <sup>(162)</sup>, che il Caspari vorrebbe attribuire a Lucifero di Cagliari <sup>(163)</sup>, il Kattenbusch a Gregorio di Eliberis o a Siagrio, vescovo spagnolo <sup>(164)</sup>, e infine il Brewer a Rufino <sup>(165)</sup>.

Nel tesoro della cattedrale di Vercelli si conserva un codice antichissimo degli Evangelii. Fu scritto molto probabilmente nel IV° secolo, forse dallo stesso Eusebio, e rappresenta uno dei più notevoli testi biblici pregeronimiani (cod. a) <sup>(166)</sup>.

<sup>(158)</sup> L. Saltet, *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, in *Bulletin de litt. ecclés.*, 1905, pag. 222. Sulla data della terza lettera, vedi Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, 1, Wien, 1910, pagg. 64-66.

<sup>(159)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XII, 959-968. Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Frib. Brig.<sup>10</sup>, 1908, pagg. 118-125.

<sup>(160)</sup> Migne, *Patrol. gr.*, XXVIII, 1582. Questa attribuzione è dovuta a C. H. Turner, *On Eusebius of Vercelli*, in *Journal of Theol. Studies*, 1, 1900, pagg. 126-128. Per altre notizie bibliografiche sul Simbolo atanasiano, vedi Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, IV, 1, München, 1914, pag. 311.

<sup>(161)</sup> Anche questa attribuzione fu sostenuta dal Turner (*Op. cit.*). Invece il Burn (*On Eusebius of Vercelli*, in *Journal of Theol. Studies*, 1, 1900, pagg. 592-599) ammette la paternità eusebiana per i primi sette libri del *De trinitate*, ma la nega per il *Symbolum Athanasianum*. Per le altre notizie bibliografiche, vedi Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, IV, 1, München, 1914, pag. 311.

<sup>(162)</sup> L'*Exhortatio* fu attribuita ad Eusebio dal Krüger, *Lucifer, Bischof von Calaris*, Leipzig, 1886, pagg. 118-130. Si noti però che, più tardi, lo stesso Krüger respinse come falsa tale opinione (*Realencycl. für prot. Theol. und Kirche*, 11<sup>3</sup>, 1902, 666).

<sup>(163)</sup> C. P. Caspari, *Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel*, II, Christiania, 1869, pagg. 132-140, 175-182.

<sup>(164)</sup> F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, 1, Leipzig, 1894, pag. 202 sgg. Cfr. anche Künstle, *Antipriscilliana*, Freiburg i. Br., 1905, pag. 127 sg.

<sup>(165)</sup> H. Brewer, *Das sog. athanasian. Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius*, in *Forsch. zur christl. Litt.-und Dogmengesch.*, 9 Bd., 2 H., Paderborn, 1909, pag. 142.

<sup>(166)</sup> Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, III<sup>3</sup>, München, 1922, pag. 452; U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. I, pag. 32 sgg. Il codice di Vercelli fu edito a Milano, nel 1748, da G. A. Irico, e a Roma, nel 1749, da G. Bianchini. L'edizione di Irico fu riprodotta dal Belsheim (*Codex Vercellensis, quattuor evangelia ante Hieronymum latine translata ex reliquiis codicis Vercellensis saeculo ut videtur IV scripti et ex editione Iriciana principe denuo*

Un documento assai interessante del periodo delle lotte ariane è l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio, episcopo Sirmiensi*, un dialogo tra il vescovo ariano Germinio e un laico di nome Eracliano, scoperto dal Caspari in due manoscritti, uno di Stuttgart del XII° secolo, e l'altro di Karlsruhe del X° <sup>(167)</sup>. Germinio, vescovo della città di Cizico, metropoli della provincia dell'Ellesponto, fu poi trasferito dall'imperatore Costanzo, nel 356, a Sirmio, nella Pannonia, come successore di Fotino <sup>(168)</sup>. Egli apparteneva al partito ariano, del quale fu, insieme con Valente di Mursa e Ursacio di Singidunum uno dei più coraggiosi e tenaci sostenitori. Negli Atti del concilio di Sirmio del 357, è ricordato fra i principali membri dell'assemblea <sup>(169)</sup>: fu anche del numero di quelli che concretarono la forma da darsi alla quarta formula di Sirmio — il così detto *Credo datato* <sup>(170)</sup> —, redatta dal vescovo Marco d'Arelusa la notte del 22 maggio 359 <sup>(171)</sup>. A Rimini, nel 359, fu deposto dagli ortodossi insieme con Ursacio, Valente, Caio d'Iliria; ma, essendo le decisioni del partito cattolico del concilio interamente fallite per il mancato appoggio dell'imperatore, continuò fino al 3 novembre del 361, l'anno in cui morì Costanzo, a professare la sua eresia. Sostiene appunto la parte di difensore dell'arianesimo nell'*Altercatio* sopra citata, la quale non è, come si deduce dal suo contenuto, un finto dialogo, alla maniera della *Collatio cum Pascentio Ariano* o del *Contra Felicianum Arianum*, opere attribuite ambedue a Vigilio di Tapso, ma la relazione verace di un fatto storico. Composta probabilmente da un laico niceno che aveva assistito alla disputa, non è scritta nel latino scolastico del IV° secolo, ma nella forma volgare della lingua della

ed. J. B., Christiania, 1894); quella del Bianchini, dal Migne (*Patrol. lat.*, XII, 9-948). Vedi C. R. Gregory, *Textkritik des neuen Testaments*, 2, Leipzig, 1902, pag. 598 sg.; 3, 1909, pag. 1330.

<sup>(167)</sup> C. P. Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, I, Christiania, 1883, pagg. 131-147; cfr. V-VIII. Nel codice di Karlsruhe il titolo dell'operetta suona così: *Altercatio Heracliani laici cum Germinio, episcopo Sirmiensi, de fide Synodi Nicaenae et Ariminensis Arianorum. Quod gestum est in civitate Sirmiana coram omni populo, Idus Ianuariae, VI feria, Gratiano et Dagalaifo consulibus* (= 366; cfr. Clinton, *Fasti Romani*, I, pag. 464); nel codice di Stuttgart, più semplicemente: *Altercatio Germinii Ariani et Heracliani catholici*.

<sup>(168)</sup> Athan., *Historia Arianorum ad monachos*, 74.

<sup>(169)</sup> Hilar., *De synod.*, XI, in Migne, *Patrol. lat.*, X, 487.

<sup>(170)</sup> Cfr. Athan., *De synod.*, VIII, in Migne, *Patrol. gr.*, XXVI, 692.

<sup>(171)</sup> Hilar., *Fragm.* XV, 1, in Migne, *Patr. lat.*, X, 719; Sozom., *Hist. eccles.*, IV, 17, in Migne, *Patr. gr.*, LXVII, 1161; Socr., *Hist. eccles.*, II, 37, in Migne, *Patr. gr.*, LXVII, 301.



Pannonia. La narrazione quindi è piena di freschezza e di spontaneità, e serve a darci un'idea molto chiara delle lotte che in quei torbidi anni si combattevano in molte comunità cristiane tra gli ariani, i quali spadroneggiavano con la tracotanza di chi sa d'esser più forte, e gl'intrepidi assertori della fede nicena. Tre cittadini di Sirmio, Eracliano, Firmiano ed Aureliano, erano stati imprigionati, a causa della loro tenacia nel professare la fede cattolica. Il 13 gennaio del 366 furono sottoposti dal vescovo Germinio ad un pubblico interrogatorio. Eracliano che, sebbene laico, conosceva profondamente i libri sacri e le opere degli scrittori ecclesiastici, sostenne col vescovo ariano una disputa acerba, finchè riuscì a sconfiggere l'avversario. La lotta si svolse intorno al concetto della Trinità, sostenendo il laico la consostanzialità del Figlio, e Germinio la non perfetta uguaglianza del Figlio al Padre, e fu condotta sulla base e con l'appoggio della sacra Scrittura. Fin dal principio del dialogo, Germinio monta in collera e ordina al diacono Gioviniano e al lettore Marino di percuotere il malcapitato. Ma egli non si lascia atterrire dalle minacce, e continua a provare la vera natura della Trinità, fondandosi sopra un passo del profeta Isaia. Allora Germinio cerca di assumere un diverso atteggiamento e, con lusinghe, di trarre Eracliano dalla sua parte: ne loda la bontà del cuore, la nobiltà della nascita, gli ricorda che lo conobbe sin da fanciullo. Ma Eracliano riafferma ancora tenacemente l'uguaglianza perfetta del Figlio al Padre. Entrano allora a far parte del colloquio, in appoggio di Germinio, il presbitero Teodoro e un tal Agrippino; e il dialogo verte sulla dottrina del subordinazianismo. Eracliano sostiene che il Figlio è sottoposto al Padre *voluntate, non necessitate*. Quindi passa ad affermare la divinità della terza persona. Infine Germinio chiede ad Eracliano la sua esposizione di fede; e questi — particolare notevole — comincia col chiarire il concetto della Trinità mediante il paragone del sole e del raggio che da esso emana <sup>(172)</sup>. In questa esposizione di fede, Eracliano segue e riproduce quasi alla lettera il cap. 21 dell'*Apologeticum* di Tertulliano. Germinio, nell'udirlo, si adira nuovamente, e più di lui il popolo, il quale grida che i sostenitori della fede nicena siano condannati all'esilio

<sup>(172)</sup> Pag. 143: *Cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa est; sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur, ut lumen de lumine accensum. Manet integra, indefecta materia, etsi plures inde traduces qualitatum mutueris. Ita et quod de deo profectum est, deus est et dei filius, et unum ambo etc.* Cfr. Tertull., *Apolog.*, 21, e C. Callewaert, in *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 7 (1902), pag. 348.

o consegnati, per essere uccisi, al governatore della provincia, e che siano costretti a sottoscrivere una formula ariana. Ma Germinio li salva dal furore popolare dicendo: « *Nolite, fratres. Nesciunt quid dicunt!* » (pag. 147). È interessante notare che la parola del laico ortodosso produsse una forte impressione sull'animo del vescovo ariano. Nel corso del 366 Germinio divenne seguace della dottrina omousiana. Ilario di Poitiers ci ha conservato tre documenti che attestano tale cambiamento <sup>(173)</sup>: una lettera di Valente, Ursacio ed altri vescovi, prima suoi compagni di fede, i quali gli scrivono per domandargli se sia vero quel che si narra di lui, ch'egli cioè abbia tradito l'antica fede; una professione di fede di Germinio, la quale non reca alcuna data, ma che forse è la risposta alla precedente, e in cui Germinio afferma « *filium patri per omnia similem* »; una lettera, forse della stessa epoca, « *ad Rufianum, Palladium et ceteros* », nella quale è ripetuta con maggior chiarezza la stessa proposizione: « *filium per omnia patri similem excepta innativitate* ».

Dopo l'inverno del 366-367 non si hanno più notizie dell'ex-vescovo ariano.

Citiamo ancora, tra gli avanzi della letteratura antiariana, un *Tractatus contra Arianos*, di cui i frammenti sono conservati in un papiro di Vienna del VI° secolo (cod. 2160, Theol. C 50<sup>a</sup>), dove figurano dopo il *De trinitate* di Sant'Ilario. L'opera sembra appartenere alla seconda metà del IV° secolo <sup>(174)</sup>:

Gregorio, vescovo di Eliberis o Illiberis nella Betica (oggi Elvira, nelle vicinanze di Granata), fu uomo di salda fede e d'integerrima santità di costumi. Sulle vicende della sua vita son pervenute a noi scarsissime notizie, e non tutte interamente attendibili. Gli autori del *Libellus precum* narrano che Osio, dopo aver sottoscritto la formula di Sirmio del 357, ritornato in Ispagna,

<sup>(173)</sup> Hilar., *Fragm.* XIII, XIV, XV, in Migne, *Patr. lat.*, X, 717-724. Cfr. Feder, in *Sitzungsber. der Wien. Akad., philos.-hist. Kl.*, 162 (1909), Abh. 4, pagg. 100-104.

<sup>(174)</sup> Lo scritto comincia al foglio 97<sup>r</sup> con le parole: ...*landum est, ut cum nobis inde convenerit, et finisce al foglio 101<sup>v</sup> con queste altre: ...vide, quam aequanimitate ferre debeam.* Cfr. H. St. Sedlmayer, *Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift* (*Sitzungsber. der Wien. Akad., philos.-hist. Kl.*, 146 (1903), Abh. 2); G. Morin, *Deux fragments d'un Traité contre les Ariens attribué parfois à St Hilaire*, in *Revue Bénédict.*, 20, 1903, pagg. 125-131. Il Sedlmayer voleva attribuire il trattato ad Ilario di Poitiers; il Morin, invece, a Decimio Ilariano Ilario, da lui identificato con l'autore del così detto *Ambrosiaster*.

voleva con ogni mezzo indurre Gregorio a comunicare con lui e con i vescovi ariani, ma che quegli si oppose recisamente. Fu tratto in giudizio; ma, quando già Osio stava per fare la sua deposizione, egli rivolse un'ardente preghiera a Gesù, e subito Gesù gli manifestò il suo favore, facendo cadere al suolo, privo di sensi, il vescovo spergiuro, che venne trasportato, come morto, fuori della sala del giudizio. Evidentemente il racconto è tendenzioso: l'unico fatto certo è che Gregorio era già vescovo nel 357. Prese parte al concilio di Rimini del 359, e fu uno dei vescovi che rimasero fermi sia nel sostenere la formula nicena, sia nel rifiutarsi di comunicare con gli ariani. Questo ci è noto da una lettera, che Eusebio di Vercelli, mentre stava, esule, nella Tebaide <sup>(175)</sup>, scrisse a Gregorio, in risposta ad un'altra ricevuta da lui. Eusebio in essa loda grandemente il collega per la fermezza della sua condotta, sia nell'essersi opposto ad Osio, sia nell'aver negato il suo assenso ai vescovi ariani del concilio di Rimini, e lo incita a mostrarsi severo con tutti gl'infedeli, senza temere l'intervento del potere civile. Anche Girolamo loda l'ortodossia e la pietà del vescovo illiberitano, dicendo di lui che non aderì mai all'eresia ariana: *numquam se Arianae miscuit pravitati* <sup>(176)</sup>.

Dopo la rottura di Lucifero con la Chiesa cattolica, Gregorio si unì al nuovo partito rigorista, e, alla morte di Lucifero, ne divenne il capo. Il *Libellus precum* narra che egli visitò Lucifero a Cagliari, e che venne poi anche a Roma, dove fu in relazione con Aurelio, vescovo luciferiano della città. Quando Girolamo, nel 392, scriveva il suo *De viris illustribus*, Gregorio era ancor vivo, ma giunto ormai *ad extremam senectutem* <sup>(177)</sup>. Della sua attività letteraria Girolamo cita *diversos mediocri sermone tractatus* e *de fide elegantem librum*, mettendo evidentemente i primi in contrasto col secondo per la differenza dello stile. Ci è noto che, per il dotto solitario di Betlem, un libro è *elegans*, quando è scritto secondo le regole della buona retorica: tale dunque doveva essere il *De fide*. I *tractatus* invece erano scritti *mediocri sermone*. Non si deve però credere che *mediocri* implichi una nota di demerito o di biasimo. Lo stile è mediocre, quando non si piega alle regole della retorica, ma esprime le idee senza sforzo, semplicemente, così come si presentano alla mente dello scrittore. E ciò si adatta benissimo al genere del componimento, perchè

<sup>(175)</sup> Migne, *Patr. lat.*, X, 713-714; cfr. Hilar., *Fragm.* XI.

<sup>(176)</sup> Hieron., *Chron.* ad ann. 2386=370 d. C. (ed. Schoene, 2, pag. 197).

<sup>(177)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 105.

è fuor di dubbio che *tractatus* si deve intendere nel senso di « sermone », di « omelia » con spiegazione di luoghi della sacra Scrittura <sup>(178)</sup>.

Sino a una ventina d'anni fa sembrava che lo scarso patrimonio letterario, lasciatoci dal vescovo di Elvira, fosse andato perduto. Oggi invece, grazie alle dotte e sagaci investigazioni del Wilmart, esso si può dire ritrovato nella sua interezza e rivendicato all'autore con quasi assoluta probabilità. Nel 1848, J. E. Volbeding pubblicava a Leipzig la prima parte della *Bibliotheca Anecdotorum seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectio novissima* di Gotthold Heine. Il materiale di questa raccolta, desunto da tre manoscritti spagnoli, non si può dire che fosse del tutto inedito; però la parte principale era rimasta sempre sconosciuta, e, a causa dei tumulti prodotti dalla rivoluzione del 1848, sfuggì all'attenzione dei dotti, anche dopo la pubblicazione del Volbeding. Questa fu appunto la sorte di cinque sermoni di Gregorio di Elvira sul Cantico dei cantici, fino a che, nel 1906, il Wilmart non li scoprì un'altra volta nel volume postumo del Heine. Egli ripubblicò il primo sermone, per intero, e i più importanti brani degli altri quattro, e non dubitò di attribuirli tutt'e cinque a Gregorio di Elvira <sup>(179)</sup>. Infatti, sebbene, dei tre manoscritti usati dal Heine, due attribuiscano i sermoni a Gregorio Magno — confusione e incertezza facilmente spiegabile, se si pensa che il nome glorioso del pontefice romano portava spontaneamente a identificare con lui ogni Gregorio che non fosse sufficientemente determinato dalla tradizione —, il principale manoscritto, quello di Porto, ne fa autore Gregorio di Elvira <sup>(180)</sup>. Nè v'è alcuna ragione per dubitare di tale attribuzione al vescovo spagnolo: tutto infatti,

<sup>(178)</sup> Con questo senso il termine *tractatus* è adoperato da Prisciliano, da Zenone di Verona, da Gaudenzio di Brescia, e da molti altri. Anche Cipriano parla dei « *tractatus* » del servo del Signore (*De op. et elemos.*, 12; cfr. *Epist.*, 77, 1). Agostino chiama le sue prediche « *tractatus populares, quos Graeci homilias vocant* » (*Epist.* 224, 2). All'« *episcopalis tractatus* » accenna Optato (*Contra Parmen.*, VII, 6). Quanto all'espressione dello pseudo-Cipriano (*De bono pudicitiae*, 1): « *cotidianis evangeliorum tractatibus* », vedi la prefazione che sta innanzi alla raccolta delle omelie di Gaudenzio: « *Quattuor praeterea breviores tractatus, quos de diversis capitulis evangelii apud te olim fuisse me locutum prodidisti, et quintum de Machabeis martyribus* » (Migne, *Patr. lat.*, XX, 831).

<sup>(179)</sup> A. Wilmart, *Les « Tractatus » sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, in *Bulletin de littérature ecclési.*, 1906, pagg. 233-299.

<sup>(180)</sup> Così si deduce dalla *subscriptio*: *Explicit explanatio beati Gregorii Eliberitani episcopi in Canticis Canticorum*.



nei sermoni, ci riporta alla Spagna. I manoscritti provengono, uno da S. Vincenzo di Roda nella provincia di Huesca, in Aragona, uno da Barcellona, e uno da Porto: i primi due, oltre ai nostri sermoni, contengono scritti di Isidoro di Siviglia, di Giusto di Toledo, di Giusto d'Urgel, autori tutti spagnoli. Anche degna di nota è la scelta del tema, il Cantico dei cantici. I nostri sermoni ne commentano i capp. 1-3, 4, facendo uso specialmente dell'esegesi allegorica che riconosce Cristo nello Sposo e la Chiesa nella Sposa; e, tra i sermoni consacrati al Cantico dei cantici dalla Chiesa occidentale, sono i più antichi pervenuti sino a noi. Orbene, il gusto delle sottigliezze esegetiche sui libri meno semplici della Bibbia è una caratteristica degli scrittori ecclesiastici fioriti nella patria di Prisciliano. Ma il Wilmart non si fermò qui. Egli osservò che le cinque omelie sul Cantico hanno grandi analogie con i così detti *Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum*, sui quali, fin da quando, nel 1900, furono pubblicati dal Batiffol, si agitarono le più varie questioni, a cui la critica s'era sempre vanamente sforzata di dare una soluzione. Ripeteremo qui in breve la storia della questione, per poter vagliare, in confronto delle altre, l'importanza dell'ultima attribuzione, sostenuta dal Wilmart, dei *Tractatus Origenis* a Gregorio di Elvira.

La raccolta si compone di venti omelie, di cui diciannove trattano argomenti del Vecchio Testamento, e l'ultima uno del Nuovo, cioè la discesa dello Spirito Santo sui discepoli. Nei manoscritti sono attribuite ad Origene; e il primo editore, il Batiffol, prestò fede ai dati della tradizione, ritenendo Origene come l'autore originale delle omelie, e Vittorino di Pettau come l'autore della versione o del rifacimento latino del testo greco. A questa ipotesi aderirono Harnack e Lagrange. Senonchè più tardi lo stesso Batiffol la respinse per sostituirla con l'altra, secondo la quale l'autore dei *Tractatus Origenis* sarebbe stato un novazianista del IV° secolo. Infatti il testo latino non presenta nessuno dei caratteri di una traduzione, ma in tutto e per tutto quelli di un'opera originale<sup>(181)</sup>. Origene quindi va escluso senz'altro, tanto più che la dottrina contenuta e sviluppata in molti punti dei sermoni è in aperto contrasto con le più note teorie origeniste. L'autore deve cercarsi fra i latini. Il Weyman, fondandosi su elementi di carattere essenzialmente filologico, fermò il suo sguardo su Novaziano; e, indipendentemente da lui, ma esaminando il

<sup>(181)</sup> Per esempio, un indizio, che non si tratti di una versione dal greco, può essere la frase: «*ex humo homo dicitur*» (pag. 6, 1).

problema dal punto di vista teologico, arrivava alle stesse conclusioni il Haussleiter, il quale anzi credeva di poter riconoscere nelle omelie 9, 8, 4, 19 gli scritti *De pascha*, *De sabbato*, *De circumcissione*, *De sacerdote*, citati da Girolamo <sup>(182)</sup>. Tale ipotesi fu accolta dallo Zahn; ma, a confutarla, sorse ben presto il Funk, il quale, basandosi su criteri interni, mostrò l'impossibilità dell'attribuzione a Novaziano. Infatti la dottrina della Trinità, com'è svolta nelle venti omelie, e le formule usate per esprimere la relazione intercedente tra il Padre ed il Verbo, sono d'una tale precisione, che non può ammettersi se non in un periodo posteriore al sinodo di Nicea <sup>(183)</sup>. Per esempio, le omelie parlano dei *competentes*, cioè dei candidati al battesimo, come di una classe distinta da quella dei catecumeni e dei fedeli. Or appunto i *competentes*, come una classe a sè nell'organizzazione della Chiesa, appaiono solo nel IV° secolo <sup>(184)</sup>. Inoltre le stesse omelie <sup>(185)</sup> dicono di Cristo: « *omni pulchritudine pulchrior est, omni formositate formosior* »; e noi sappiamo che i Padri anteriori al concilio di Nicea danno dell'immagine di Cristo rappresentazioni tutt'altro che artistiche. Contro la paternità novaziana delle omelie insorse anche il Batiffol, dimostrando che la teologia, la Bibbia e la lingua di esse non si adattano per nulla a Novaziano. Il Weyman infatti, il quale aveva fondato su criteri filologici la sua ipotesi, non aveva con sufficiente precisione determinato la serie delle analogie tra la lingua delle omelie e quella delle opere di Novaziano, tra ciò che è di dominio comune di una data epoca della lingua e ciò che veramente può esser considerato come patrimonio speciale di un dato autore. Anche Ammundsen, Torm e Andersen si schierarono contro l'ipotesi del Weyman; la difese invece il Jordan. Ma fin dal 1900, l'anno stesso della pubblicazione dei *Tractatus*, il Morin aveva sostenuto l'ipotesi che di quelle omelie l'autore fosse Gregorio di Elvira, e il Künstle si era mostrato del medesimo parere, sebbene non lo condividesse il Batiffol. Ma quando poi il Butler provò, in un suo dotto articolo, che il *Tractatus* III (pagg. 27-29) presenta notevoli analogie con la versione, fatta da Rufino, della settima omelia di Origene sulla Genesi, e che quindi l'opera non può riportarsi ad un periodo anteriore al V° secolo, anche il Morin modificò la

<sup>(182)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 70.

<sup>(183)</sup> Cfr. *Tract.*, 3, pag. 33, 18; 6, pag. 68, 16; 20, pag. 211, 16.

<sup>(184)</sup> Cfr. *Tract.*, pag. 135.

<sup>(185)</sup> *Tract.*, pag. 80.

propria opinione circa l'attribuzione a Gregorio di Elvira, e dal canto suo fermò l'attenzione dei dotti su altre relazioni analogiche intercedenti fra il *Tractatus* IX e i sermoni di Gaudenzio di Brescia <sup>(186)</sup>, fra il *Tractatus* IV e l'omelia I, 13 di Zenone di Verona <sup>(187)</sup>.

Era a questo punto la questione, quando il Wilmart, prendendo nuovamente in esame i *Tractatus Origenis* e confrontandoli con le cinque omelie sul Cantico dei Cantici, affermava che i due gruppi di testi non potevano non avere lo stesso autore: metteva in tal modo in onore l'ipotesi del Morin e del Künstle. Certo non tutte le relazioni di somiglianza cercate e raccolte dal Wilmart sono accettabili; alcune anzi devono essere senz'altro scartate, perchè non riescono a provar nulla. Ma ciò non infirma la legittimità delle conclusioni. È fuor di dubbio che i *Tractatus Origenis* e le omelie sul Cantico dei Cantici presentano le stesse sfumature di pensiero, lo stesso sviluppo intellettuale, le stesse preoccupazioni morali; e, quel ch'è più notevole, le concordanze di pensiero e di forma sono a un tempo così numerose e così libere che non si possono giustificare attribuendole all'opera sterile di un plagiatario. Se così fosse, si dovrebbe ammettere in costui uno sforzo più grave e penoso di quello che avrebbe richiesto un lavoro originale.

I due gruppi di omelie inoltre usano lo stesso testo biblico. Di più, come il Lejay ebbe a provare, dopo il Wilmart, anche i *Tractatus Origenis* ci trasportano in un ambiente spagnolo: autori spagnoli — per esempio, Isidoro di Siviglia e Beato di Libana <sup>(188)</sup> — se ne servono come di fonte; la lingua ha un piccolo numero d'espressioni tutte proprie del latino di Spagna; infine — e questo è certo il dato più conclusivo —, dei due manoscritti che ce li hanno tramandati, uno, l'*Audomanensis*, è del XII° secolo, e quindi relativamente troppo tardo, perchè da esso si possa inferir qualche cosa sulla natura del lontano originale da cui dipende, ma l'altro, l'*Aurelianensis* (già *Floriacensis*), è del X°, e viene da Fleury-sur-Loire. Ora dall'esame delle caratteristiche di grafia e d'ortografia di questo importantissimo codice non è difficile giungere alla conclusione che esso è copia di un testo, il quale scriveva, per esempio, *quum*, *quur*, e in cui

<sup>(186)</sup> Gaudent Brixien., *De lectione exodi*, III, in Migne, *Patr. lat.*, XX, 865.

<sup>(187)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XI, 345-354.

<sup>(188)</sup> Cfr. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, VII, 1902, pag. 428.

il segno di abbreviazione di *per* era tale che un amanuense di Francia lo leggeva *pro*. E chi ignora che codeste sono tutte peculiarità della scrittura visigotica? Nè del resto deve far meraviglia che a Fleury si copiassero manoscritti spagnoli, quando si pensi all'attività quivi spiegata da Teodulfo. Le argomentazioni del Wilmart sono dunque sufficienti, perchè la sua opinione possa ritenersi definitivamente convalidata. Non restano, ad infirmarla, che le notate relazioni di somiglianza tra alcuni dei *Tractatus* da una parte e alcuni scritti di Origene-Rufino, di Gaudenzio e di Zenone dall'altra. La difficoltà invero, sebbene si sia, con varie ipotesi, tentato di risolverla, non si può dire superata del tutto. Forse l'opinione migliore è quella che spiega con l'uso di fonti comuni l'esistenza delle varie coincidenze formali e concettuali fra i due gruppi di testi. Si potrebbe anche pensare a interpolazioni e a parziali rimaneggiamenti posteriori del testo dei *Tractatus*, tanto più che essi ci son tramandati anonimi. Del resto, mi pare che questo solo elemento negativo non possa, nè debba poter distruggere i molti dati positivi raccolti dal Wilmart e dal Lejay. Accogliere, per eliminarlo, le conclusioni del Brewer, il quale vorrebbe riconoscere in Rufino l'autore non solo dei *Tractatus*, ma di tutto il patrimonio letterario del vescovo di Elvira, cioè del *De fide* e delle cinque omelie sul Cantico dei Cantici, mi sembra addirittura eccessivo. Ma ormai la tesi del Brewer è stata validamente confutata dal Moretus, dal Merk, il quale tuttavia non crede alla paternità gregoriana dei *Tractatus*, e dal Jordan.

Il Wilmart <sup>(189)</sup> pubblicò anche, traendolo dai manoscritti di Beato di Libana, un *Tractatus de arca Noe*, la cui composizione egli crede di dover collocare fra il 360 e il 362, e mostrò com'esso presenti, per la sua natura e fattura, profonde analogie non solo con i *Tractatus Origenis*, ma anche con quelli sul Cantico dei cantici. La dottrina teologica, le preoccupazioni morali, il metodo esegetico, le citazioni bibliche, il tono, lo stile sono identici così negli uni come negli altri. Il *Tractatus de arca Noe*, che è un'identificazione allegorica dell'arca con la Chiesa di Cristo, fu introdotto da Beato di Libana nel suo commento sull'Apocalissi <sup>(190)</sup>. Ma il Wilmart ne scoprì, più tardi, un esemplare diretto, il quale tuttavia concorda quasi perfettamente col testo di Beato di Libana, in un codice della Cattedrale di Leon

<sup>(189)</sup> In *Revue Bénéd.*, 26, 1909, pagg. 1-12.

<sup>(190)</sup> Vedi l'edizione di H. Florez, Madrid, 1780.



(Nr. 22 del sec. VIII-IX<sup>o</sup>) <sup>(191)</sup>. Il Wilmart, nel pubblicarlo, curò di darne le varianti sull'edizione precedente, cioè quella desunta dai manoscritti di Beato di Libana, e fermò anche la sua attenzione sopra un frammento di un *Tractatus in Genesin*, conservato nel medesimo manoscritto di Leon, e che potrebbe essere anch'esso uscito dalla penna di Gregorio di Elvira <sup>(192)</sup>.

Non meno che i *Tractatus Origenis*, l'opuscolo *De fide* ha variamente affaticato la critica, per la determinazione del nome del suo autore. Il *De fide* trovasi pubblicato fra le opere di Febadio <sup>(193)</sup>, di Gregorio di Nazianzo <sup>(194)</sup>, di Ambrogio <sup>(195)</sup>, e di Vigilio di Tapso <sup>(196)</sup>. Tuttavia è universalmente riconosciuto che gli ultimi tre, di questi supposti autori, non devono esser presi in considerazione. Viceversa, fin dal sec. XVII<sup>o</sup>, il Quesnel <sup>(197)</sup>, il Du Pin (1686), e più tardi il Tillemont <sup>(198)</sup> non dubitarono di attribuire l'opuscolo a Gregorio di Elvira. Sicchè restano soli in campo, a contendersi la paternità del trattato, Febadio e Gregorio.

Il *De fide*, composto di otto capitoli, è una breve, ma vibrata difesa dell'*homoousia* del Figlio, e la sua composizione non può cadere oltre il 360 o 361, perchè esso mira a confutare le decisioni del sinodo di Rimini del 359 <sup>(199)</sup>. L'autore comincia con l'affermare che non c'è nulla di più pericoloso di quelle eresie, le quali non si differenziano dalla fede apostolica se non per l'uso di una sola parola che, come goccia di veleno, ne turba e guasta la purità della tradizione. Tale è l'arianesimo che vorrebbe togliere dalla tradizione dei Padri la parola *homoousia* e sostituirla con *homoiousia*. In conseguenza di ciò, essi affermano che il Figlio fu fatto, non generato dal Padre, e che quindi non è

<sup>(191)</sup> In questo codice l'*inscriptio* suona così: *Incipit tractatus Adamanti senis de arca Noe. Adamantius* (Ἀδαμάντιος = uomo d'acciaio) è un soprannome, dato dall'antichità ad Origene, per indicare la forza dei suoi ragionamenti. Cfr. Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 14, 10; Photius, *Bibl.*, cod. 118; Epiph., *Haer.*, 64, 1 (cfr. 64, 73); Hieron., *Epist.*, 33, 4; 43, 1.

<sup>(192)</sup> Vedi Wilmart, in *Revue Bénéd.*, 29, 1912, 47-59.

<sup>(193)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XX, 31-50.

<sup>(194)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XXXVI, 669-676.

<sup>(195)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 549-568.

<sup>(196)</sup> Migne, *Patr. lat.*, LXII, 449-463; 466-468.

<sup>(197)</sup> Quesnel, *Dissert.* 14, in *S. Leonis M. opp.*, § 7 (= Migne, *Patrol. lat.*, LVI, 1049-1053).

<sup>(198)</sup> Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1700, t. VII, pag. 767; IX, 558, 727.

<sup>(199)</sup> Cfr. Gummerus, *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig, 1900, 174, nota 1.

vero Figlio del Padre, e neppure vero Dio. Con l'aiuto delle sacre Scritture, profetiche ed evangeliche, l'autore dimostra l'*homoousia* del Figlio, poi indaga la vera natura di Dio, al quale nulla può essere paragonato se non il Figlio, che è Dio, come il Padre, ed uno con Lui per la sostanza, per la potenza, e per la divina natura.

Sostenitori della paternità di Febadio sono gli autori dell'*Histoire littéraire de la France* <sup>(200)</sup>, i quali fondano la loro ipotesi sul fatto che l'autore del *De fide* afferma, in principio, di aver già composto un'opera contro gli ariani. Questo accenno, essi pensano, non può non intendersi riferito al *Contra Arianos*, scritto appunto da Febadio verso il 357 o 358. Ma, si domanda il Morin <sup>(201)</sup>, è proprio vero che le parole dell'autore del *De fide*, nella prefazione, accennano ad un'altra sua opera? Già il Florio <sup>(202)</sup> aveva dimostrato che tale affermazione era assolutamente priva di fondamento; ma la sua dissertazione, scritta alla vigilia della grande Rivoluzione francese, non fu fortunata e cadde presto in oblio. Oggi però, dopo più d'un secolo, il Morin e il Wilmart, esumata l'opera del Florio, riuscirono finalmente a risolvere in modo definitivo l'intricata questione del *De fide*.

Il *De fide* fu dapprima pubblicato anonimo <sup>(203)</sup>, come si legge in alcune vecchie edizioni e nel secondo libro del *Contra Paladium* attribuito a Vigilio di Tapso, cioè senza il *prologus* (*Amore catholicae fidei* etc.) e senza la *conclusio* (*Haec qui legis* etc.).

L'autore mirava con questo a conoscere quale giudizio facesse il pubblico dell'opera sua, per potere, se lo giudicava opportuno, tener conto, in una seconda edizione, delle obiezioni e delle osservazioni dei dotti. E infatti le critiche non tardarono ad assalire l'anonimo scrittore dell'opuscolo: lo si accusò di sabellianismo e di aver negata in Dio la distinzione delle persone. Allora l'autore mandò fuori una seconda edizione della sua opera, rispondendo, nel prologo, alle osservazioni mosse dagli avversari <sup>(204)</sup> e lasciando per il resto intatto il corpo dell'opera, salvo qualche piccola variante, difficile oggi a determinarsi. Vi

<sup>(200)</sup> *Hist. litt. de la France*, 1, 2, Paris 1733 (nuova ediz. 1865), pagg. 273-281.

<sup>(201)</sup> G. Morin, *L'attribution du « De fide » à Grégoire d'Elvire*, in *Revue Bénédict.*, 19, 1902, pagg. 229-235.

<sup>(202)</sup> F. Florius, *De S. Gregorio Illiberitano libelli De fide auctore nec non de SS. Hilario et Hieronymo Origenis interpretibus dissertationes*, Bononiae, 1789.

<sup>(203)</sup> *Dissimulato auctore* (Migne, *Patr. lat.*, XVII, 549).

<sup>(204)</sup> Cfr. le parole del prologo (Migne, *Patr. lat.*, XVII, 550): *Rursus ea ipsa planiori sermone in hoc libello digessi, ut et simplicitatem sensus mei osten-*

aggiunse anche un epilogo (*conclusio*) <sup>(205)</sup>, e fece precedere il tutto dal simbolo niceno (*confessio fidei*) <sup>(206)</sup>. L'accenno contenuto nel prologo non deve dunque interpretarsi nel senso di un'opera anteriore, diversa dal *De fide*, ma in quello di una prima edizione dello stesso *De fide*. Del resto, a respingere l'ipotesi che Febadio sia l'autore del *De fide*, sta anche il fatto che tra il *Contra Arianos* e l'operetta in questione corrono, non ostante le inevitabili somiglianze, alcune divergenze sostanziali di dottrina, di stile, di citazioni bibliche, le quali non consentono di attribuire i due opuscoli ad un unico e medesimo autore. Una delle principali differenze sta appunto nel modo come i due autori intendono il termine *substantia*. Di più, tutti i passi che nella seconda edizione l'autore del *De fide* corregge, per evitare il ripetersi delle critiche precedenti, si trovano tutti nella prima edizione del *De fide* e non nel *Contra Arianos* di Febadio. Ma — si dirà — il *De fide* non è mai stato citato dagli antichi sotto il nome di Gregorio di Elvira, e non c'è nessun manoscritto in cui l'opuscolo porti il suo nome. Questo è vero; ma non si può d'altra parte negare che proprio un passo del cap. VIII del *De fide* è citato da Sant'Agostino sotto il nome di un « *Gregorius sanctus episcopus orientalis* » <sup>(207)</sup>, e che, se il *De fide* entrò assai presto in una raccolta latina di omelie di Gregorio Nazianzeno, ci è pure conservato isolato almeno da un codice del X-XI° secolo col titolo: *Gregorii episcopi de fide nicaena* <sup>(208)</sup>. Ora non è affatto inverosimile che Agostino, nell'attribuire l'opuscolo ad un Gregorio, ch'egli chiama vescovo *orientale*, invece che *occidentale*, abbia commesso un errore <sup>(209)</sup>. In ogni modo, da ciò si desume che, nel V° secolo, il *De fide* circolava già sotto il nome di un vescovo Gregorio. E siccome l'opera è certamente d'un

*derem et scrupulum legentibus amputarem*. Per « *hic libellus* » bisogna intendere il *prologus* della seconda edizione. Alla prima edizione si allude in principio dello stesso prologo con le parole: *Amore catholicae fidei ductus iam pridem adversus Arianos libellum edideram*.

<sup>(205)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 566.

<sup>(206)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 549.

<sup>(207)</sup> Aug., *Epist.* 148, 10. Questa lettera fu scritta nel 412 o 413.

<sup>(208)</sup> Sulla tradizione manoscritta delle due redazioni del *De fide*, vedi Wilmart, in *Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien*, Philos.-hist. Kl., 159, I, 1908, pagg. 10 e 20.

<sup>(209)</sup> Potrebbe anche darsi che l'errore fosse stato commesso da chi copiò il codice usato da Sant'Agostino. L'operetta era stata pubblicata insieme con le omelie di Gregorio di Nazianzo, tradotte da Rufino, e forse attribuita a quell'autore. Cfr. Engelbrecht, *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Naz. novem interpretatio*, Vindob., 1910, Proleg., XI sgg.

latino, e il solo Gregorio latino, a cui possa convenire, è il vescovo di Elvira, al quale per di più Girolamo attribuisce un *De fide*, non dovrebbero essere sollevati altri dubbi sulla paternità gregoriana di quel trattatello; tanto più che il Wilmart addusse, a conferma della sua tesi, l'ultimo decisivo argomento, mostrando le identità concettuali e formali che corrono tra il *De fide* e i *Tractatus Origenis*. Naturalmente il *De fide*, essendo un'esposizione sistematica della dottrina, ha maggior forza e precisione di linguaggio teologico; ma i simboli esegetici adoperati nel *De fide* sono sempre gli stessi che nei *Tractatus Origenis*. La critica ormai ha generalmente accettate queste conclusioni. Non manca però qualche voce isolata che si sforzi d'infirmarle: il Durengues, per esempio, si ostina ancora a discutere in favore di Febadio <sup>(210)</sup>.

Oltre alle opere fin qui esaminate, il Wilmart ha creduto di poter attribuire a Gregorio anche il *Libellus fidei* che, nelle edizioni, figura dopo il *De fide*, e che, sebbene sia un semplice simbolo di fede, tuttavia è importante per la storia delle origini del *Quicumque* <sup>(211)</sup>.

*Caius Marius Victorinus Afer* <sup>(212)</sup>, secondo la testimonianza di Girolamo <sup>(213)</sup>, era originario dell'Africa proconsolare. Non se ne conosce con precisione l'anno di nascita. Ma, poichè nel 353

<sup>(210)</sup> A. Durengues, *La question du « De fide »*, Agen, 1909.

<sup>(211)</sup> Il testo del *Libellus fidei* è in Migne, *Patrol. lat.*, XX, 49-50. Cfr. Wilmart, in *Bulletin de littérature ecclès.*, 1906, 297-299, e in *Sitzungsber. der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.*, 159, 1, 1908, pag. 18 sgg.

<sup>(212)</sup> Hieron., *Comm. in Epist. ad Galat.*, praefat., in Migne, XXVI, 308. (Questo luogo puoi vedere tradotto in U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, « Vita e Pensiero », vol. II, pag. 144 sgg.). — Vittorino è chiamato *Marius Victorinus* o *Victorinus Marius* nei manoscritti dell'*Ars Grammatica* (Keil, *Grammat. lat.*, t. VI, pagg. VII-IX). Il suo nome di famiglia era probabilmente *Marius*: lo si ritrova, in forma femminile, nell'iscrizione metrica d'Accia Maria Tulliana, una nipote del nostro retore (De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, pag. XXXVII). Il nome completo di Vittorino era dunque *C. Marius Victorinus*. Di solito era chiamato semplicemente *Victorinus* o *Victorinus Afer*, e spesso fu confuso con Vittorino di Pettau o con altri omonimi. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, t. III, pag. 373, nota 2. Mi è grato qui, una volta per tutte, dichiarare che la fonte principale, da me usata, per l'esposizione della vita e delle opere di Vittorino, è il Monceaux (*Hist. litt. ecc.*, III, Paris, 1905, pagg. 373-422), il quale, dopo lo Schanz, a cui spetta il merito d'averlo, per primo, assegnato a Vittorino il posto dovutogli nella storia della letteratura latina, ha dedicato al retore africano lo studio più completo che noi possediamo sull'opera di lui.

<sup>(213)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 101.



godeva a Roma d'una grande celebrità <sup>(214)</sup>, e verso il 355, quando si convertì al Cristianesimo, era già vecchio <sup>(215)</sup>, si può con ogni verosimiglianza supporre ch'egli sia nato verso il 300. Trascorse la giovinezza in Africa e di là, come si deduce da Girolamo <sup>(216)</sup> e da Agostino <sup>(217)</sup>, nei primi anni del regno di Costanzo, verso il 340, si recò a Roma, dove aprì una scuola di retorica, ed ebbe tanta fortuna, che fu persino eretta in suo onore una statua, nel Foro di Traiano, secondo Girolamo <sup>(218)</sup>; nel *Forum Romanum*, secondo Agostino <sup>(219)</sup>. Nel 353 era al sommo della gloria, ed i giovani dell'aristocrazia romana si affollavano nell'aula per ascoltare le lezioni del grande maestro <sup>(220)</sup>. In questo periodo attese a pubblicare opere di retorica, di grammatica, di metrica; a tradurre e commentare le opere di Plotino e di Porfirio <sup>(221)</sup>. Fiero ed aperto campione del paganesimo, sostenne, dice Agostino <sup>(222)</sup>, per molti anni la difesa degli Dei « con una formidabile eloquenza », tanto più formidabile, in quanto egli attingeva dall'arsenale della sua scienza, vasta e molteplice, le armi destinate a rinsaldare la violenza della focosa polemica. La Chiesa lo ravvisava come uno dei suoi più tremendi avversari: Vittorino infatti non si lasciava mai sfuggire l'occasione propizia, per colpirla il più che potesse; tant'è vero che, fin nelle opere di retorica, trovava modo di esporre al pubblico scherno i dogmi dell'Incarnazione e della Risurrezione <sup>(223)</sup>. Ma un bel giorno si sparse a Roma la notizia che Vittorino erasi convertito al Cristianesimo. Agostino ci ha conservato in alcune pagine stupende delle sue *Confessioni* <sup>(224)</sup> il ricordo del miracoloso avvenimento, ch'egli dice d'aver appreso dalla bocca del presbitero Simpliciano, quando, nel 386, esercitava a Milano la professione di retore. Vittorino dunque, per combattere con generosa lealtà la religione avversaria, evitando in tal

<sup>(214)</sup> Hieron., *Chron. ad ann.* 2370=353 d. C. (ed. Schoene, 2, pag. 195). Cfr. August., *Confess.*, VIII, 2, 3; Boet., *In Porphyrium a Victorino translaturum*. Dialog. I (Migne, *Patrol. lat.*, LXIV, 9).

<sup>(215)</sup> August., *Confess.*, VIII, 2, 3; Hieron., *De vir. ill.*, 101.

<sup>(216)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 101; *Comment. in Epist. ad Galat.*, praefat.

<sup>(217)</sup> August., *Confess.*, VIII, 2, 1-3; 5, 1.

<sup>(218)</sup> Hieron., *Chron. ad ann.* 2370=353 d. C. (ed. Schoene, 2, pag. 195).

<sup>(219)</sup> August., *Confess.*, VIII, 2, 3.

<sup>(220)</sup> Hieron., *Chron. ad ann.* 2370=353 d. C.; August., *Confess.*, VIII, 2, 3.

<sup>(221)</sup> August., *Confess.*, VII, 9, 13; VIII, 2, 1.

<sup>(222)</sup> August., *Confess.*, VIII, 2, 3.

<sup>(223)</sup> Victorin., *Explanat.*, pag. 232 Halm.

<sup>(224)</sup> August., *Confess.*, VIII, 2, 3 sgg.

modo l'inconveniente di calunniarla, senza conoscerne la dottrina, si era proposto d'intraprendere uno studio accurato delle sante Scritture e di tutti i libri di contenuto cristiano. Quale interna trasformazione della coscienza abbia determinato in Vittorino la volontà di leggere queste opere, a noi non è dato sapere. È certo però che la lettura dei libri sacri scosse fortemente la solidità delle convinzioni del retore, il quale cominciò a sentire, da quel momento, nel fondo dello spirito, un insolito moto di benevola propensione verso la Chiesa, da lui fino allora con sì ostile accanimento perseguitata.

Un lungo periodo d'incertezze, di dubbi, di vaghi propositi tenne sospeso l'animo di Vittorino sulla via della conversione. Vari ostacoli gl'impedivano il cammino: anzitutto il pensiero che la pubblica professione di Cristianesimo trascinava seco, per naturale conseguenza, la necessità di dimenticare ogni ricordo del passato, a cui pur doveva tanta parte della sua gloria; secondariamente, il timore di attirarsi addosso gli odi e le calunnie dei colleghi e degli amici pagani, i quali non gli avrebbero mai perdonato quest'atto di diserzione. Narra infatti Agostino che, avendo un giorno il nostro retore detto in confessione all'amico Simpliciano ch'egli s'era convertito al Cristianesimo, e avendogli Simpliciano risposto che non avrebbe prestato fede alle sue parole, fino a che non lo avesse veduto entrare in una chiesa, egli soggiunse ridendo: « Solo dunque le mura hanno la virtù di far sì che gli uomini siano cristiani? » <sup>(225)</sup>. Tuttavia non tardò a venire il momento in cui la maturità delle proprie convinzioni impressero una vigorosa spinta al buon volere di Vittorino, sì che questi si decise finalmente ad entrare in chiesa, in compagnia di Simpliciano <sup>(226)</sup>. Venne allora iscritto nel numero dei catecumeni ed iniziato alle prime pratiche di vita cristiana; di lì a poco ricevette anche il battesimo. Il modo con cui si svolse questa cerimonia, concorse efficacemente a rendere ancor più popolare il nome di Vittorino in tutto il mondo romano, sia nei circoli della società pagana, donde non mancò, al solito, di levarsi un clamore di sdegni, di critiche e di proteste, sia nel seno della Chiesa, la quale gioì del fausto evento, come di una delle sue più clamorose vittorie.

Vigeva allora la consuetudine che il neofito, prima di ricevere il sacramento battesimale, facesse pubblica professione di Cristianesimo. A tal uopo, serviva una specie di palco, dall'alto del quale

<sup>(225)</sup> August., *Confess.*, VIII, 2, 4.

<sup>(226)</sup> August., *Confess.*, VIII, 2, 4.

il neofito recitava a memoria, alla presenza di tutti i fedeli, un'apposita formula di fede. Solo in certi casi, per un riguardo umano a colui che avesse preferito, per ragioni personali, di evitare gli strepiti della popolarità, si ammetteva che il catecumeno facesse in luogo chiuso l'atto di fede preliminare alla cerimonia del battesimo. Il clero, dunque, credendo di assecondare il desiderio del nostro retore, gli propose di adempiere in segreto, anzichè in pubblico, i doveri imposti dalla Chiesa al neofito. Ma Vittorino vi si rifiutò recisamente: la sua professione di fede cristiana doveva essere pubblica, come pubblici erano stati gli attacchi da lui rivolti contro il Cristianesimo. Allorchè il retore africano — racconta Agostino <sup>(227)</sup> — si affacciò dal palco all'assemblea dei fedeli, un fremito di gioia corse nella folla, e di bocca in bocca risonò, come un'eco prolungata, il nome di Vittorino. A un tratto, cessò ogni rumore, e in mezzo al più profondo silenzio il retore, con voce ferma, sicuro indizio della sincerità delle proprie convinzioni, pronunciò la sua formula.

In quale anno siano avvenuti la conversione e il battesimo di Vittorino, non si può determinare con precisione assoluta. Agostino e Girolamo ci dicono solamente che il retore si convertì nella vecchiaia <sup>(228)</sup>. Ora è certo che nel 353, quando gli venne decretato l'onore della statua <sup>(229)</sup>, Vittorino era ancora pagano; d'altra parte è ugualmente certo che nel 362, quando, come vedremo, sarà costretto dall'editto di Giuliano ad abbandonare la carriera dell'insegnamento, già professava la religione cristiana <sup>(230)</sup>. La conversione ed il battesimo debbono dunque indubbiamente ritenersi avvenuti nel periodo di tempo compreso fra il 353 e il 362. Ma nel 362 Vittorino aveva ormai dato alla luce molte opere di contenuto cristiano — il trattato *Adversus Arium*, composto, a quel che sembra, nel 359 <sup>(231)</sup>, allude ad altre opere teologiche, come, per esempio, al *De generatione Verbi divini*, scritte in epoca anche più remota <sup>(232)</sup> —; dunque non è priva di verosimiglianza l'ipotesi espressa dal Monceaux <sup>(233)</sup>, che la conversione di Vittorino sia avvenuta nel 355, tanto più se si pensa che la composizione di quelle opere deve avere occupato per parecchi

<sup>(227)</sup> August., *Confess.*, VIII, 2, 5.

<sup>(228)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 101; August., *Confess.*, VIII, 2, 3.

<sup>(229)</sup> Hieron., *Chron. ad ann.* 2370=353 d. C. (ed. Schoene, 2, pag. 195).

<sup>(230)</sup> August., *Confess.*, VIII, 5, 10.

<sup>(231)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, I, 28 e 45.

<sup>(232)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, I, 1; IV, 18-19 e 31; *De gener. Verbi*, 31.

<sup>(233)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, t. III, pag. 378.

anni l'autore. Dal momento della sua conversione, l'attività intellettuale del retore africano si diresse verso una nuova meta, la difesa della fede. Compose allora vari trattati di questioni teologiche, e polemizzò vivacemente contro gli ariani dimostrando l'eccellenza dei dogmi cattolici della Trinità e del Verbo divino.

Nel 362, era pubblicato il famoso editto di Giuliano, che interdiceva ai professori cristiani l'adito alle cattedre ufficiali dell'Impero, per l'insegnamento della letteratura e dell'eloquenza. Senza un rimpianto, senza un lamento, Vittorino abbandonò la sua scuola <sup>(234)</sup>, e approfittò di quell'ozio forzato per dedicare tutto il suo tempo, tutte le forze del suo ingegno alla composizione di opere polemiche ed esegetiche, in servizio della Chiesa. A quest'epoca, secondo ogni probabilità, appartengono i suoi commenti delle Epistole di San Paolo.

Sugli ultimi anni della vita di Vittorino non possediamo notizie sicure. Alcuni, accettando la testimonianza di Cassiodoro <sup>(235)</sup>, sostennero che Vittorino fosse stato elevato alla dignità di vescovo. Ma l'ipotesi appare destituita di qualsiasi fondamento di verosimiglianza, sia perchè si ritiene ormai certo che Cassiodoro allude piuttosto a Vittorino di Pettau, ch'egli confonde con Mario Vittorino e perciò erroneamente chiama retore, sia perchè nè Agostino, nè Girolamo, nè alcun luogo della tradizione manoscritta attribuisce al retore africano il titolo di vescovo. Non sappiamo precisamente quando Vittorino abbia cessato di vivere. Sembra però fuor di dubbio ch'egli, a giudicare dal modo come ne parla l'autore delle *Confessioni* <sup>(236)</sup>, doveva esser morto da parecchi anni nel 386, quando Simpliciano raccontava al giovane Agostino la conversione del suo illustre amico.

Durante il periodo di tempo dedicato all'insegnamento della retorica, prima della conversione, avvenuta probabilmente nel 355, avvertimmo di sopra come Vittorino avesse composto una gran quantità di opere profane su svariatisimi argomenti di retorica, di grammatica e di filosofia. Di tutta questa congerie di lavori, che serve, tra l'altro, ad attestare l'inflessa operosità del maestro d'eloquenza, nulla è pervenuto sino a noi, ad eccezione delle tre opere seguenti: *Liber de definitionibus*; *Explanations in Ciceronis*

<sup>(234)</sup> August., *Confess.*, VIII, 5, 10.

<sup>(235)</sup> Cassiodor., *De instit. divin. litt.*, 5 e 7: *Victorinus ex oratore episcopus*.

<sup>(236)</sup> August., *Confess.*, VIII, 2, 3: *Victorinus quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram... Victorinum ipsum recordatus est etc.*



*Rhetoricam; Ars grammatica*. È merito incontestabile dell'Usener<sup>(237)</sup>, se il *Liber de definitionibus*, attribuito per lungo tempo a Boezio, tra le cui opere è pubblicato<sup>(238)</sup>, è stato finalmente rivendicato a Vittorino. Vari indizi, fra i quali la testimonianza d'un manoscritto vaticano e di uno abricense (*Avranches*)<sup>(239)</sup>, le citazioni e gl'imprestiti formali di Boezio<sup>(240)</sup>, di Cassiodoro<sup>(241)</sup> e d'Isidoro di Siviglia<sup>(242)</sup>, l'allusione contenuta nello stesso *Liber de definitionibus* alla traduzione vittoriniana dell'*Isagoge* di Porfirio<sup>(243)</sup>, le relazioni di somiglianza fra molti passi del *De definitionibus* e i corrispondenti delle *Explanations*<sup>(244)</sup>, non lasciano alcun dubbio sull'autenticità del trattato. Esso può dividersi in due parti: una generale, l'altra speciale. Nella prima, l'autore s'intrattiene a discorrere della definizione<sup>(245)</sup>; delle due forme di essa, oratoria<sup>(246)</sup> e filosofica<sup>(247)</sup>; degli elementi e degli usi diversi della definizione oratoria<sup>(248)</sup>. La seconda parte analizza le quindici principali specie di definizioni<sup>(249)</sup>, e indica gli errori che si devono evitare nell'applicazione pratica di ciascuna di esse<sup>(250)</sup>. L'autore mostra una sicura padronanza della materia, un raro equilibrio mentale, ed una tal chiarezza di percezione, che il suo pensiero non si smarrisce mai nel labirinto delle idee astratte. Per la composizione del suo libro, Vittorino deve senza dubbio essersi largamente giovato di non pochi trattati dei suoi predecessori. Cita Cicerone<sup>(251)</sup> e Aristotele<sup>(252)</sup>; ricorre alla testimonianza dei « Greci »

(237) H. Usener, *Anecdoton Holderi*, Bonn, 1877, pag. 59; cfr. Th. Stangl, *Tulliana et Mario-Victoriniana*, München, 1888, pagg. 17-48.

(238) Migne, *Patr. lat.*, LXIV, 891-910.

(239) A. Mai, *Classic. auctor.*, III, pag. 315; Brandt in *Philol.* 62, N. F., 16 (1903), pag. 623.

(240) Boet., *Comment. ad Ciceronis Topica*, pag. 324, 46 e 327, 4 Orelli.

(241) Cassiodor., *Inst. divin. litter.*, II, cap. *De definitionibus* (Migne, *Patrol. lat.*, LXX, 1173-1175).

(242) Isid. Hisp., *Origin.*, II, 29.

(243) Victorin., *De definition.*, pag. 25, 9 Stangl.

(244) *Explanat.*, pagg. 173; 182; 187; 194-196; 201; 275 Halm.

(245) Victorin., *De definition.*, pagg. 17-18 Stangl.

(246) *De definition.*, pag. 19.

(247) *De definition.*, pag. 22.

(248) *De definition.*, pag. 23.

(249) *De definition.*, pagg. 32-44.

(250) *De definition.*, pagg. 45-48. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 384.

(251) *De definition.*, pagg. 18-21; 23-24; 27-33; 37-38; ecc.

(252) *De definition.*, pagg. 24-25; 42.

e dei « Latini » <sup>(253)</sup>, e degli « autori di manuali » <sup>(254)</sup>. Adopera con molta frequenza parole greche <sup>(255)</sup>, e per ogni specie di definizione indica sistematicamente il corrispondente nome greco <sup>(256)</sup>. Non è però da credere che l'operetta, pur essendo una compilazione di notizie attinte da diversissime fonti, manchi di qualsiasi manifestazione d'originalità; poichè l'autore non omette mai, quando gli si presenta l'occasione, di correggere o comprovare con i dati della propria osservazione il sapere di quanti lo abbiano preceduto nella stessa ricerca <sup>(257)</sup>. Il trattato di Vittorino incontrò largo favore presso i retori dei secoli seguenti, e divenne popolarissimo nelle scuole del medioevo. Boezio <sup>(258)</sup>, Cassiodoro <sup>(259)</sup> ed Isidoro di Siviglia <sup>(260)</sup>, trattando delle definizioni, non fecero che compendiare il trattato vittoriniano, il quale perciò non a torto è stato definito « uno dei più importanti monumenti della retorica e della logica presso i Romani » <sup>(261)</sup>.

Le *Explanations in Ciceronis Rhetoricam*, commento, in due libri, del *De inventione* di Cicerone, sono incontestabilmente opera di Vittorino, non solo perchè a lui le attribuisce Cassiodoro <sup>(262)</sup>; non solo per le frequenti analogie di forma e di contenuto, che il testo presenta con le altre opere del medesimo retore <sup>(263)</sup>, e per le numerose allusioni a parecchie di esse, all'*Ars grammatica* <sup>(264)</sup>, al *De syllogismis* <sup>(265)</sup>, al *De definitionibus* <sup>(266)</sup>, ma anche

<sup>(253)</sup> *De definition.*, pag. 44.

<sup>(254)</sup> *De definition.*, pag. 37: *scriptores Artium*.

<sup>(255)</sup> *De definition.*, pagg. 23; 31-44; 46.

<sup>(256)</sup> *De definition.*, pagg. 32-44. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*

III, p. 385.

<sup>(257)</sup> *De definition.*, pag. 45: *Sunt et aliae fortasse species definitionis...*

*Nec nos rursus frustra aliquis existimet tot species separasse.*

<sup>(258)</sup> Boet., *Comment. ad Ciceronis Topica*, pagg. 324-327 Orelli.

<sup>(259)</sup> Cassiodor., *Instit. divin. litt.*, II, cap. *De definitionibus* (Migne, *Patrol. lat.*, LXX, 1173-1175).

<sup>(260)</sup> Isidor. *Hisp.*, *Origin.*, II, 29.

<sup>(261)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 385.

<sup>(262)</sup> Cassiodor., *De Rhetorica*, 10: *Haec licet Cicero... in Arte Rhetorica duobus libris videatur amplexus, quorum commenta a Mario Victorino composita in bibliotheca mea vobis reliquisse cognoscor etc.* (*Rhetores latini minores* di Halm, pag. 498, 7).

<sup>(263)</sup> Teoria del sillogismo (*Explanat.*, pagg. 184-189; 243-245 Halm); teoria della definizione (*ibid.*, pagg. 173; 182; 187; 194-196; 201; etc.); teoria della sostanza (*ibid.*, pagg. 183; 211; 228; 232).

<sup>(264)</sup> Victorin., *Explanat.*, pag. 170 e 239.

<sup>(265)</sup> *Explanat.*, pag. 186 sgg.; 243 sgg.

<sup>(266)</sup> *Explanat.*, pag. 275.

e soprattutto per testimonianza esplicita di Vittorino, il quale adopera il proprio nome in un esempio di sillogismo <sup>(267)</sup>.

Le *Explanationes*, poichè contengono acerbe invettive contro i Cristiani <sup>(268)</sup>, furono certamente composte alcuni anni prima che Vittorino si convertisse al Cristianesimo. L'opera è ben lontana dal soddisfare le moderne esigenze della critica: il commento è assai mediocre. L'autore spesso, invece di spiegare il testo di Cicerone, lo diluisce con inopportune parafrasi, lo ingombra con discussioni critiche o con citazioni di luoghi tolti dalle rimanenti opere dello stesso Cicerone <sup>(269)</sup>, o da quelle dei più diversi autori <sup>(270)</sup>. Tuttavia l'esposizione è limpida. Precede un preambolo, dove l'autore illustra la definizione ciceroniana dell'eloquenza <sup>(271)</sup>. Poi segue il commento, capriccioso ed ineguale. In principio, l'autore si sofferma a lungo in una minuziosa interpretazione di ciascuna frase e di ciascuna parola del testo. Ma, a mano a mano che s'inoltra nel lavoro, sembra che in lui i primi ardori dell'entusiasmo vadano ognor più sensibilmente spegnendosi: le note al testo si fanno più rare, le spiegazioni più neglette ed incomplete, e al loro posto sottentrano le digressioni metafisiche. Mentre il primo libro consta di ben cento pagine, il secondo ne ha appena cinquanta. Vittorino, dunque, si dimentica a poco a poco di Cicerone, per tener dietro ai fantasmi del suo pensiero. Egli evidentemente scrive in un'epoca in cui un'inquieta brama di più alto sapere lo spinge con crescente interesse agli studi della filosofia. E questa parte è forse l'unica, nell'opera intera, che debba attrarre la nostra attenzione e farci perdonare i numerosi difetti. Le digressioni, dove l'autore espone le proprie idee relative alla retorica, alla logica, alla filosofia, assicurano al commento una notevole importanza storica, in quanto esse ci permettono di ricostruire, almeno in parte, lo stato intellettuale, le tendenze dello

<sup>(267)</sup> *Explanat.*, pag. 188. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 386. Il Mai (*Spicilegium romanum*, 5 (1841), pag. XI) nota che in un codice è dato, come autore del commentario, un certo *Fabius Laurentius*. Inoltre in due Laurenziani si legge il nome di *Fabius Laurentius Marius Victorinus*. Il Müller (*Bursians Jahresber.*, 4 (1874/75), pag. 679) e il Knackstedt (*De Cic. rhetor. libris ex rhetoribus lat. emend.*, 1, Diss. Gött., 1873; 2, Progr. Helmstedt, 1874) emisero pertanto l'ipotesi che un *Q. Fabius Laurentius* rielaborò il commentario vittoriniano.

<sup>(268)</sup> *Explanat.*, pag. 232 Halm.

<sup>(269)</sup> Victorin., *Explanat.*, pagg. 157; 170; 191; 197; etc. Halm.

<sup>(270)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 387.

<sup>(271)</sup> Victorin., *Explanat.*, pagg. 155-156.

spirito, i limiti della dottrina del nostro retore, prima della sua conversione.

Anche l'*Ars grammatica* è sicuramente, in tutto o in parte, come vedremo, opera di Vittorino, perchè a lui viene attribuita non solo dalla tradizione manoscritta <sup>(272)</sup>, ma anche da Rufino e da altri grammatici <sup>(273)</sup>. A risolvere definitivamente la questione in favore dell'autenticità, si aggiunge la testimonianza dello stesso Vittorino, il quale sembra appunto alludere a quell'opera in due luoghi delle sue *Explanationes* <sup>(274)</sup>. È un trattato di metrica in quattro libri. Nel primo libro, l'autore comincia anzitutto col dare, in forma di domanda e risposta, alcune nozioni di grammatica, quali sono, ad esempio, la definizione dell'*Ars grammatica* <sup>(275)</sup>, e le norme per lo studio dell'ortografia, delle lettere e delle sillabe <sup>(276)</sup>, e passa quindi a trattare dei principî elementari di metrica <sup>(277)</sup>. Il secondo libro tratta *de prototypis speciebus novem*, cioè dei nove metri fondamentali: il dattilico, l'anapestico, il giambico, il trocaico, il coriambico, l'antispastico, il ionico maggiore, il ionico minore, ed il peonio <sup>(278)</sup>. Nel terzo libro (*De coniunctis inter se et mixtis metris*), l'autore mostra tutte le possibili combinazioni dei ritmi fondamentali; espone una teoria diversa da quella del libro precedente, secondo la quale ogni ritmo si riporta al dattilo ed al giambo; studia poi i derivati del metro dattilico e del metro giambico, e aggiunge infine alcune considerazioni sulla tecnica del verso saturnio <sup>(279)</sup>. Il quarto libro (*De conexis inter se atque inconexis quae Graeci ἀσυνάρτητα vocant*) passa in rassegna fenomeni diversi di combinazioni metriche, nelle quali figurano i metri derivati dal dattilo e dal giambo. Termina con due monografie, teorica l'una e statistica l'altra, sui metri della

<sup>(272)</sup> Keil, *Grammat. lat.*, VI, pagg. VII-IX. Nel *Codex Parisinus*, si legge, in principio: *Incipit ars grammatica Victorini Mari de orthographia et de metrica ratione*; e in fine: *Explicit ars grammatica Victorini Mari de orthographia et de metrica ratione*.

<sup>(273)</sup> Cfr. Rufin., *Comment. in metra Terentii*, in Keil, *Gramm. lat.*, VI, pag. 556, 23; 557, 19; 565, 3; *Fragm. Sangallensia*, in Keil, *Op. cit.*, VI, pag. 639, 15.

<sup>(274)</sup> Victorin., *Explanat.*, pag. 179 e 239 Halm. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 388.

<sup>(275)</sup> *Ars grammat.*, pag. 3 Keil.

<sup>(276)</sup> *Ars grammat.*, pagg. 5; 7-26; 32; 34 Keil.

<sup>(277)</sup> *Ars grammat.*, pagg. 39; 41; 56; 58; 60 Keil.

<sup>(278)</sup> *Ars grammat.*, pagg. 70; 74; 79; 83; 86; 87; 89; 93; 96 Keil.

<sup>(279)</sup> *Ars grammat.*, pagg. 100-140 Keil.



poesia oraziana <sup>(280)</sup>. Il lavoro evidentemente è condotto con tale incertezza di criteri e di metodo da far quasi sorgere il dubbio che non ne sia stato autore quello medesimo che scrisse i due trattati precedenti. L'opera infatti assume dapprima l'aspetto d'un manuale di grammatica; poi, d'un tratto, si trasforma in un manuale di metrica, e termina con due monografie sui metri d'Orazio. Anche per rispetto al metodo dell'esposizione si notano disuguaglianze e contrasti più o meno stridenti: la parte riservata alla grammatica è scritta in forma di dialogo, e il trattatello sull'ortografia ha un'intonazione oratoria che invece manca al manuale di metrica. A spiegare tutte le apparenti contraddizioni, e specialmente la mancanza d'originalità che si nota nell'opera, soccorre la circostanza che la tradizione manoscritta, mentre da una parte attribuisce l'intera opera a Vittorino <sup>(281)</sup>, dall'altra, a proposito del manuale di metrica, ne attesta come autore un certo *Aelius Festus Aphthonius* <sup>(282)</sup>.

Senza giungere all'inesatta conclusione del Bergk <sup>(283)</sup>, che l'intera *Ars grammatica* sia da attribuirsi al grammatico Aftonio, dalla *subscriptio* del libro quarto è invece ovvio dedurre che Vittorino, per la composizione della maggior parte dell'opera sua, adoperò il manuale di metrica del grammatico Aftonio, apportandovi tuttavia non poche modificazioni ed aggiunte <sup>(284)</sup>. Di suo aggiunse l'introduzione grammaticale <sup>(285)</sup>, e forse anche la parte riguardante i metri oraziani <sup>(286)</sup>. Ciò posto, una domanda si presenta spontanea, cioè quella che riguarda la determinazione del punto preciso dove comincia la rielaborazione di Aftonio nell'opera vittoriniana; poichè è lecito supporre che Vittorino come ricordò il nome della sua fonte là dove cessò di servirsene, così dovette ricordarlo pure in principio. Noi però cerchiamo invano, nelle prime battute dell'*Ars grammatica*, il nome di Aftonio. È stato quindi verosimilmente supposto che esso sia andato perduto nella lacuna che incontriamo dopo il § 31, 16. A rafforzare poi l'opinione,

<sup>(280)</sup> *Ars grammat.*, pagg. 141-184 Keil. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 388.

<sup>(281)</sup> Keil, *Grammat. lat.*, VI, pag. XIV; pagg. 3; 68; 184; 556-557; 639.

<sup>(282)</sup> La *subscriptio* del quarto libro dell'*Ars grammatica* suona così: *Aelii Festi Aphthonii v(iri) p(erfectissimi) de metris omnibus explicit liber IIII* (Keil, *Grammat. lat.*, VI, pag. 173, 32).

<sup>(283)</sup> Th. Bergk, *Krit. Analekten*, in *Philol.*, 16 (1860), pag. 639.

<sup>(284)</sup> *Ars grammat.*, pagg. 31-173 Keil.

<sup>(285)</sup> *Ars grammat.*, pagg. 3-31 Keil.

<sup>(286)</sup> *Ars grammat.*, pagg. 174-184 Keil.

che il principio e la fine dell'*Ars* siano dovuti non ad Aftonio, ma a Vittorino, contribuisce il fatto che le fonti usate per questi brani del trattato sono diverse da quelle a cui l'autore attinge, per la parte centrale dell'opera: ad Aftonio si dovrebbe dunque attribuire solo il testo compreso tra il § 31, 17 e il § 173, 31. Ma non tutti i critici si trovano d'accordo in queste conclusioni. Lo Jeep, per esempio, suppose che l'*Ars grammatica* di Mario Vittorino sia stata non dal suo autore, ma da un tardo interpolatore rielaborata e intrecciata con quella di Aftonio <sup>(287)</sup>.

Quanto al manuale metrico di Aftonio, è da notare che in esso apparivano fusi i due sistemi metrici degli antichi, quello divulgato a Roma da Giuba, che stabiliva un certo numero di metri fondamentali (*metra prototypa o physica*), e l'altro, seguito da Varrone e da Cesio Basso, che voleva, al contrario, dedurre tutte le forme dei metri dall'esametro e dal trimetro giambico, senza però che l'autore si preoccupasse delle difficoltà e anche delle incongruenze derivanti da una simile fusione <sup>(288)</sup>. Nelle parti, invece, che più propriamente sono dovute a Vittorino, il retore si servi delle opere di Carisio, di Diomede, di Dositeo e di Cominiano <sup>(289)</sup>. Buono è il trattato sull'ortografia, nel quale è conservata la miglior parte del *De orthographia* di Verrio Flacco, il celebre grammatico dell'età di Augusto.

Nonostante i difetti, l'opera vittoriniana, nel complesso, non manca per noi d'importanza, specialmente perchè ha il merito di riassumere le ricerche e gli studi di parecchie generazioni d'eruditi, e di essere una miniera preziosissima per chi desideri notizie così sull'uso e i concetti della metrica presso gli antichi, come sull'evoluzione storica dell'idioma latino.

Da informazioni più o meno precise ed attendibili sappiamo che Vittorino fu anche autore di parecchie altre opere, oggi perdute. Una di esse, come ci dicono Cassiodoro <sup>(290)</sup> ed Isidoro di Siviglia <sup>(291)</sup>, aveva per titolo *De syllogismis hypotheticis*. Dalla let-

<sup>(287)</sup> L. Jeep, *Zur Gesch. der Lehre von den Redeteilen bei den lat. Grammatikern*, Leipzig, 1893, pag. 82 sgg.

<sup>(288)</sup> Cfr. Schultz, *Quibus auctoribus Aelius Festus Aphthonius de re metrica usus sit*, Breslau, 1885; Leo, *Die beiden metrischen Systeme des Alterthums*, in *Hermes*, 24 (1889), pag. 283.

<sup>(289)</sup> Cfr. Keil, *Quaest. gramm.*, I, *De Marii Victorini Arte grammatica*, pag. VIII; Schady, *De Marii Victorini libri I capite IV quod inscribitur De orthographia*, Bonn, 1869; Tolkiehn, *Cominianus*, Leipzig, 1910, pag. 129.

<sup>(290)</sup> Cassiod., *Inst. divin. litter.*, II (aggiunta al *Codex Bambergensis* = Usener, *Anecdoton Holderi*, pag. 66); *Expos. in Psalm.*, VII, 5.

<sup>(291)</sup> Isid. *Hispal.*, *Origin.*, II, 28, 25.

tura di alcuni luoghi delle *Explanationes* <sup>(292)</sup>, dove il nostro re-tore espone in parte la sua teoria del sillogismo, possiamo in certo modo formarci un'idea della materia contenuta nel trattato. Vittorino aveva inoltre compilato un commento dei dialoghi filosofici e dei *Topica* di Cicerone. Quanto al lavoro sui dialoghi ciceroniani, non possediamo che un'assai vaga notizia fornita da Girolamo <sup>(293)</sup>.

Per il commento dei *Topica*, invece, siamo più largamente informati da Cassiodoro <sup>(294)</sup> e specialmente da Boezio <sup>(295)</sup>, i quali ambedue, tra l'altro, attestano che l'opera componevasi di quattro libri. Boezio, che rifece l'opera di Vittorino, ce ne ha indicato brevemente il contenuto. Da lui sappiamo che, nel primo libro, in una specie d'introduzione, Vittorino studiava il preambolo del trattato ciceroniano e faceva considerazioni d'indole generale. Nel secondo libro, prendeva particolarmente in esame le varie parti della dialettica, trattava del giudizio e dell'invenzione, delle definizioni del luogo comune e dell'argomento; quindi passava ad un'enumerazione delle diverse specie di luoghi comuni, corredandola di numerosi esempi. Nel terzo libro, passava in rassegna, l'uno dopo l'altro, gli esempi citati dallo stesso Cicerone. Nel quarto libro, ne proponeva degli altri, tolti sia da poeti, come Terenzio e Virgilio, sia da oratori, come Cicerone e Catone <sup>(296)</sup>. Dal fin qui detto si ricava, dunque, che soltanto i primi capitoli dei *Topica* furono oggetto di studio per Vittorino. Come vedemmo essergli avvenuto nel commento del *De inventione* di Cicerone, anche qui Vittorino avrebbe dato, nel corso del lavoro, tale ampiezza di proporzioni al commento, tale sviluppo ed importanza ai particolari ed alle idee accessorie, che presto, dimenticatosi dello scopo della ricerca, ch'era quello di spiegare i concetti del grande Arpinate, si sarebbe lasciato vincere dal desiderio di correre sulle orme del proprio pensiero. I riadattamenti e le rielaborazioni, a cui l'eclettismo di Cicerone aveva assoggettato il pensiero filosofico dei Greci, non dovevano riscuotere l'intero plauso di Vittorino. Questo fatto, senza dubbio, suscitandogli il desiderio di risalire alle purissime fonti del sapere antico, spinse Vittorino alla conoscenza

<sup>(292)</sup> Victorin., *Explanat.*, pagg. 184-189; 243-245 Halm.

<sup>(293)</sup> Hieron., *Contr. Rufin.*, I, 16.

<sup>(294)</sup> Cassiod., *Inst. divin. litter.*, II (aggiunta al *Codex Bambergensis* = Usener, *Anecdoton Holderi*, pag. 66).

<sup>(295)</sup> Boet., *In Topica Ciceronis*, pag. 290 Orelli.

<sup>(296)</sup> Boet., *In Topica Ciceronis*, pag. 290 sg. Orelli. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 391.

diretta del principe dei logici e dei retori greci, di Aristotile, il cui *Περὶ ἐρμηνείας*, per testimonianza di Cassiodoro <sup>(297)</sup>, fu da lui tradotto, e forse anche commentato:

Dallo stesso Cassiodoro <sup>(298)</sup> apprendiamo che un'altra opera aristotelica, quella sulle *Categorie*, apparve in veste latina per l'instancabile attività del nostro retore, il quale, con buon consiglio, fece seguire al testo un suo copioso commento in otto libri. Tradusse anche l'*Isagoge* di Porfirio, che costituiva una specie d'introduzione alle *Categorie* aristoteliche. La traduzione dell'*Isagoge* fu, tra le opere del nostro retore, quella che godette della massima popolarità. Dobbiamo a Boezio parecchie notizie intorno ad essa. Il grande senatore romano aveva — così almeno egli dice <sup>(299)</sup> — commentato due volte l'*Isagoge*: una prima volta sul testo latino di Vittorino, e una seconda sopra una versione, che dell'opera porfiriana aveva preparato egli stesso. Noi possediamo ancora i due commenti di Boezio: il primo, scritto in forma di dialogo, si compone di due libri <sup>(300)</sup>; il secondo, di cinque <sup>(301)</sup>. Anche Cassiodoro parla dell'opera di Vittorino e di quella di Boezio; anzi, a questo proposito, è utile osservare che il dotto monaco vivariense incorse nel grave errore di confondere in una sola le due opere di Boezio, affermando che questi si servì della traduzione di Vittorino come di fonte per il suo commento del trattato di Porfirio <sup>(302)</sup>.

Secondo il giudizio, un po' troppo severo, pronunziato da Boezio sull'opera del suo predecessore, la versione vittoriniana dell'*Isagoge* peccherebbe spesso d'inesattezza e d'oscurità; talvolta il traduttore avrebbe persino frainteso il significato delle parole greche <sup>(303)</sup>. Ma l'apprezzamento di Boezio non sembra interamente meritevole di fede. Il Monceaux, il quale ha dedicato all'argomento

<sup>(297)</sup> Cassiod., *Instit. divin. litter.*, II (aggiunta al *Codex Bambergensis*).

<sup>(298)</sup> Cassiod., *Instit. divin. litter.*, II (aggiunta al *Codex Bambergensis*): *Exposit. in Psalm.*, II, pag. 28.

<sup>(299)</sup> Boet., *In Porphyrium a se translatus*, lib. V (Migne, *Patrol. lat.*, LXIV, 71 e 158); cfr. Isid. Hispal., *Origin.*, II, 25, 9.

<sup>(300)</sup> Boet., *In Porphyrium a Victorino translatus dialogi* II (Migne, *Patrol. lat.*, LXIV, 9-70).

<sup>(301)</sup> Boet., *Commentariorum in Porphyrium a se translatus libri V* (Migne, *Patrol. lat.*, LXIV, 71-158).

<sup>(302)</sup> Cassiod., *Instit. divin. litter.*, II (aggiunta al *Codex Bambergensis*): *Isagogen transtulit Victorinus orator, commentum eius quinque libris vir magnificus Boethius edidit etc.*

<sup>(303)</sup> Boet., *In Porphyrium a Victorino translatus*, II (Migne, *Patrol. lat.*, LXIV, 52 e 53).



uno studio accuratissimo <sup>(304)</sup>, è venuto alla conclusione che, dal confronto della traduzione di Boezio e di quella di Vittorino, quale può ricostituirsi, grazie alle numerose citazioni che di essa son fatte nei dialoghi boeziani <sup>(305)</sup>, con l'originale di Porfirio, non risultano elementi di prova tali da giustificare la severità di Boezio. Il Monceaux ha ottimamente osservato che, se un difetto doveva rimproverarsi alla traduzione di Vittorino, esso era di non conservare, nell'idioma latino, con fedeltà scrupolosa il testo greco. Poichè il traduttore — e del resto sapeva egli stesso d'aver voluto fare un'opera che recasse un'impronta visibile della propria personalità <sup>(306)</sup> — si era preoccupato d'interpretare, piuttosto che di tradurre, Porfirio; anzi, di spiegarlo, nel momento stesso che lo traduceva. E, a comprova della cosa, sta infatti anche la circostanza che Vittorino aveva sostituito con un amico di nome Menanzio il Chrysaorios, a cui Porfirio aveva dedicato l'opera sua. Quella del nostro retore non era dunque una semplice traduzione, ma un'interpretazione mista a commento. Nè sempre Vittorino si era attenuto a riprodurre con esattezza il pensiero di Porfirio. Talvolta — se dobbiam credere a Boezio, il quale naturalmente gliene muove giusto rimprovero <sup>(307)</sup> — modificava, a suo arbitrio, come fece, ad esempio, per la teoria del genere <sup>(308)</sup>, il contenuto dell'originale.

Lo studio dell'*Isagoge* porfiriana aguzzò nel nostro Vittorino la curiosità di conoscere le rimanenti opere del grande discepolo di Plotino: veniva egli in tal modo risalendo, per gradi, l'erta faticosa dell'umano sapere, dalla grammatica alla logica, e da questa alle sublimi astrazioni della metafisica. La dottrina neoplatonica, per testimonianza d'Agostino <sup>(309)</sup>, fiorentissima in quel tempo a Roma, esercitò ben presto sull'accesa fantasia del retore africano una straordinaria potenza di seduzione. Egli lesse, apprezzò, prese a commentare e a tradurre molte opere dei filosofi di quella scuola <sup>(310)</sup>: almeno è verosimile che i « *Platonicorum libri* », di cui

<sup>(304)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, III, Paris, 1905, pag. 393 sg.

<sup>(305)</sup> Boet., *In Porphyrium a Victorino translatus*, I (Migne, *Patrol. lat.*, LXIV, 13; 15; 22-25; 28; 31-35; etc.).

<sup>(306)</sup> Victorin., *De definition.*, pag. 25 Stangl.

<sup>(307)</sup> Boet., *In Porphyrium a Victorino translatus*, I (Migne, *Patrol. lat.*, LXIV, 37).

<sup>(308)</sup> Boet., *In Porphyrium a Victorino translatus*, I (Migne, *Patrol. lat.*, LXIV, 18; 23; 24).

<sup>(309)</sup> Augustin., *Epist.* 118, 33.

<sup>(310)</sup> Augustin., *Confess.*, VII, 9, 13; 20, 26; VIII, 2, 3.

parla Agostino, siano appunto le opere dei neoplatonici, specialmente di Plotino e di Porfirio. Quali fossero queste opere tradotte o comunque studiate da Vittorino, a noi oggi purtroppo non è dato conoscere con precisione. Alcuni, e forse non a torto, hanno sospettato che i non pochi frammenti del trattato di Giamblico *Sugli Dei*, citati da Macrobio <sup>(311)</sup>, appartenessero alla versione latina che di quell'originale aveva fatto il nostro retore. Non si può nemmeno dire con sicurezza se nel numero delle opere tradotte e commentate da Vittorino, prima della sua conversione, debba esser compresa anche quella delle *Enneadi*, la bibbia del Neoplatonismo. La cosa tuttavia non sembra inverosimile, se si pensa che alcune pagine del trattato vittoriniano *Adversus Arium* appaiono come una traduzione, quasi letterale, di quel testo <sup>(312)</sup>.

Convertitosi al Cristianesimo, Vittorino non attese più ad altro che a scrivere in servizio della Chiesa. Questa parte della sua produzione letteraria, sebbene non sia pervenuta intera, è degna tuttavia della maggiore attenzione, tanto per la quantità che per la qualità del contenuto. Essa comprende: 1. una serie di tre trattati contro gli ariani (*Liber de generatione divini Verbi*; *Adversus*

<sup>(311)</sup> Macrobi., *Saturn.*, I, 17-23. — Cfr. Kiessling, *Deutsche Literaturzeit.*, II, 1881, pag. 967; Geiger, *C. Marius Victorinus Afer*, I, pag. 11; II, pag. 107; Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 394 sg.; P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, I, Paris, 1918, pag. 375, nota 2.

<sup>(312)</sup> A Vittorino furono attribuiti alcuni piccoli trattati scolastici, i quali tuttavia non hanno niente che vedere col nostro retore. La piccola *Ars grammatica* (Keil, *Grammat. lat.*, VI, 187-205) e il manualetto di metrica intitolato *De metrica institutione*, o *De metris et de hexametro versu*, o *De carmine heroïco*, o altrimenti (Keil, *Grammat. lat.*, VI, 206-215), sono attribuiti, nella tradizione manoscritta, ora a un *Victurinus* (sic), ora a un *Victorinus grammaticus*, ora a Palemone; e nel manualetto di metrica è citato Lattanzio come contemporaneo dell'autore (Keil, *Grammat. lat.*, VI, pag. 209, 11: *nostra quoque memoria Lactantius*). Siccome i due scritti sono certamente opera di un medesimo autore, e il loro contenuto s'accorda con quello della grande *Ars grammatica* di Vittorino (cfr. Keil, *Grammat. lat.*, VI, pagg. XXIV-XXV), l'ipotesi che ne sia l'autore lo stesso Vittorino, il quale avrebbe compendiato la sua opera per uso della scuola, non sembra del tutto assurda, sebbene non possa dirsi ancora sufficientemente provata (cfr. L. Jeep, in *Philol.*, 67, (1908), pag. 14). Invece non hanno proprio nulla che vedere col nostro retore i trattati *De attributis personae et negotio*, *De ratione metrorum*, che è probabilmente opera di un tal *Maximus* (o *Maximinus*, o *Maximianus*) *Victorinus* (Keil, *Grammat. lat.*, VI, pagg. 216-228. Cfr. Keil, *ibid.*, pag. XXIII; Schanz, *Gesch. der röm. Litt.*, München, 1914, IV, 1, pag. 154), e *De finalibus metrorum*, erroneamente attribuito anch'esso al grammatico Massimo Vittorino (Keil, *Grammat. lat.*, VI, pagg. 229-242; cfr. Schanz, *l. cit.*).

*Arium*; *De homooousio recipiendo*); 2. tre inni *De trinitate*; 3. tre commenti delle lettere di San Paolo ai Galati, agli Efesini, ai Filippesi.

La composizione del *De generatione divini Verbi*, secondo la testimonianza dello stesso autore <sup>(313)</sup>, ha preceduto per brevissimo intervallo di tempo quella del trattato contro Ario. Or essendo stato l'*Adversus Arium* verosimilmente composto, come vedremo, nel 359, è ragionevole fissare almeno nel 358 la data del *De generatione*. Esso è diretto contro la teoria ariana del Logos, e propriamente contro l'ariano Candido, principale avversario di Vittorino nella lotta da lui sostenuta contro l'arianesimo. La disputa fra i due si svolse con una cordialità e gentilezza di modi, che tanto più merita d'esser messa in rilievo, quanto più son note le cieche violenze, gli odi tenaci, le ire implacabili, con cui di solito si combattevano le guerre religiose nel IV° secolo. L'ariano Candido, col quale senza dubbio Vittorino doveva precedentemente aver disputato sulla famosa teoria del Logos, uno degli argomenti per cui allora maggiormente s'appassionavano gli spiriti colti, volle circoscrivere entro limiti precisi la dottrina, che egli professava. Scrisse a tal fine un opuscolo intitolato *Liber de generatione divina*, che possediamo <sup>(314)</sup>, e lo dedicò all'amico Vittorino. Opera di carattere essenzialmente filosofico, rivela nell'autore un'attitudine meravigliosa alle indagini metafisiche, e una non comune maturità d'ingegno, sia per la forza dialettica del ragionamento che per la semplicità dell'esposizione e la proprietà del linguaggio. Vittorino, di fronte alla provocazione di Candido, non mantenne il silenzio, e compose, dedicandolo al suo avversario, il trattato *De generatione divini Verbi* <sup>(315)</sup>. Per prima cosa, egli rimprovera a Candido d'aver osato di sollevare una questione così spinosa e d'avere anche presunto di trattarla senza ricorrere alle testimonianze della sacra Scrittura <sup>(316)</sup>. Passa quindi ad esporre e a giustificare la teoria cattolica del Verbo, fondandosi per la maggior parte sulla base dei testi biblici <sup>(317)</sup>. Quindi egli spiega la generazione del Verbo e risponde alle obiezioni degli ariani <sup>(318)</sup>.

È inutile avvertire che l'opera serba un vivo colorito filosofico,

<sup>(313)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, I, 1.

<sup>(314)</sup> Candid., *De generatione divina*, in Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1013-1020.

<sup>(315)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1019-1036.

<sup>(316)</sup> Victorin., *De generat. Verbi*, 1.

<sup>(317)</sup> Victorin., *De generat. Verbi*, 1-2; 14; 16; 20; 26-27; 29-30; 32.

<sup>(318)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 407.

indizio manifesto dell'educazione intellettuale e dell'origine pagana di colui che la scrisse. Irta di parole greche, avvolta in una nebbia di astrazioni e di sottigliezze speculative, presenta in molti luoghi varie oscurità di forma e di contenuto che impediscono la piena intelligenza del pensiero.

L'*Adversus Arium* <sup>(319)</sup> è l'unica, delle opere superstiti di Vittorino, la quale, contenendo allusioni ad avvenimenti storici contemporanei, può fornire una sicura base d'orientamento per la soluzione, sia pure approssimativa, del problema cronologico relativo alla rimanente parte della produzione letteraria di quell'autore. Dal cap. 28 del primo libro sembra potersi dedurre che Vittorino scrisse l'*Adversus Arium* quarant'anni dopo il concilio di Nicea del 325, vale a dire nel 365.

Nel secondo libro invece si legge che l'opera fu composta durante il regno dell'imperatore Costanzo, morto nel 361 <sup>(320)</sup>.

Il Monceaux <sup>(321)</sup>, per spiegare la contraddizione, ha supposto che l'autore, secondo un metodo familiare ai Romani, con la designazione di « quarant'anni » si propose di esprimere non il risultato d'un calcolo matematicamente esatto, ma un numero rotondo: la quarta diecina. Ciò posto, la composizione dell'*Adversus Arium* verrebbe in ogni modo a cadere fra il 355 e il 361. Per giunta, sempre secondo il Monceaux, altre allusioni a fatti contemporanei, contenute nello stesso trattato, ci aiuterebbero a circoscrivere dentro limiti più precisi quel vasto campo cronologico. Vittorino, in alcuni luoghi dell'*Adversus Arium*, parla della costituzione del partito semiariano o altrimenti detto *omoiusiano* <sup>(322)</sup> e dell'importanza assunta da un tal Basilio in questa occasione, come di un avvenimento di cui egli sia stato spettatore <sup>(323)</sup>. Or è noto che la costituzione del partito semiariano degli omoiusiani ebbe luogo definitivamente nel 358, per deliberazione del concilio d'Ancira, presieduto appunto da Basilio d'Ancira. V'ha di più ancora. Vittorino ricorda, come un fatto contemporaneo, la condanna dei vescovi ariani Valente ed Ursacio <sup>(324)</sup>, scomunicati e deposti dal concilio di Rimini il 21 luglio del 359. Sicchè, ricavando da questo complesso di circostanze le conclusioni estreme, il Monceaux am-

<sup>(319)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1039-1138.

<sup>(320)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, II, 9.

<sup>(321)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 401.

<sup>(322)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, I, 28.

<sup>(323)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, I, 45; II, 9-10.

<sup>(324)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, I, 28.



mette che i due primi libri del trattato contro Ario furono scritti verso la fine del 359, e suppone che la composizione degli ultimi due debba cadere in quel medesimo torno di tempo <sup>(325)</sup>.

L'*Adversus Arium*, come il *De generatione divini Verbi*, è un'opera germinata dalla disputa che il nostro retore sostenne con l'ariano Candido. Vittorino aveva chiesto al suo amico alcuni documenti sull'origine dell'arianesimo <sup>(326)</sup>; e Candido non aveva tardato a trasmetterglieli, accompagnandone la spedizione con una letterina, nella quale esaltava l'acutezza dell'ingegno di Ario e dei suoi discepoli e provocava l'avversario col dirgli che, per quanto cercasse testimonianze ed argomenti, non riuscirebbe mai a provare la verità del dogma cattolico sull'Incarnazione. Quei documenti, due documenti classici dell'arianesimo, consistevano, l'uno, in una lettera di Ario ad Eusebio di Nicomedia; l'altro, in una lettera dello stesso Eusebio a Paolino di Tiro <sup>(327)</sup>. La lettura di queste due lettere spinse Vittorino ad intraprendere la composizione del suo grande trattato *Adversus Arium*, che la tradizione manoscritta e le più antiche edizioni, non certo secondo le intenzioni dell'autore, dividono in quattro libri <sup>(328)</sup>. L'autore dà principio all'opera ricordando la disputa da

<sup>(325)</sup> Lo Schmid (*Marius Victorinus rhetor und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895, pag. 12) collocherebbe la composizione dell'opera nel 357. A tutt'altra conclusione sembra essere giunto il Wöhler, al quale si associa anche lo Schanz (*Gesch. der röm. Litt.*, München, 1914, IV, 1, pag. 157 sg.). Il Wöhler osserva che l'*Adversus Arium* è ben lontano dal presentare i caratteri di un tutto omogeneo: il così detto primo libro dovrebbe essere unito, come secondo libro, al precedente trattatello *De generatione divina*, a cui il principio dell'*Adversus Arium* si riferisce. I libri 2, 3 e 4 poi sono da considerarsi separatamente dal primo e anche indipendentemente l'uno dall'altro. Il secondo non può essere unito al primo, perchè, mentre questo fu composto nel 365 (cfr. *Advers. Arium*, I, 28), il secondo fu scritto prima del 361 (cfr. *Advers. Arium*, II, 9). Quanto al quarto libro, noi lo possediamo, sempre secondo il Wöhler, in una forma guasta da rielaborazioni posteriori. Come si vede, le opinioni dei dotti sono ben lontane dal presentare fra loro omogeneità di vedute e possibilità di accordi. Tuttavia a me sembra che l'ipotesi del Monceaux sia la più acuta e la più verosimile.

<sup>(326)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, I, 1: *Ista ex eorum epistulis audire volumus*.

<sup>(327)</sup> La letterina di Candido e la traduzione latina dei due documenti, da noi del resto posseduti anche nell'originale greco, si leggono in Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1035-1040.

<sup>(328)</sup> La divisione in quattro libri è inesatta. Infatti, alla fine del primo libro, si legge: *Dictum de istis est in libro qui ante istum* (Victorin., *Advers. Arium*, I, 54). In origine, il primo libro doveva terminare al cap. 47 con la formula: *Gratia et pax a Deo Patre et Filio eius Jesu Christo Domino nostro, sic ista*

lui precedentemente avuta con Candido e ringraziando l'amico per l'invio dei documenti, i quali gli permetteranno di risalire alle prime e più autorevoli fonti dell'eresia ariana. Dopo di che, prendendo le mosse dalle lettere d'Ario e d'Eusebio, mostra quale parte della dottrina eretica egli ritenga biasimevole, e quale invece degna di lode, e su quali punti non si trovino d'accordo neppure gli eretici stessi, Ario ed Eusebio <sup>(329)</sup>. Si studia quindi di giustificare con largo uso di fonti bibliche la fede della Chiesa ortodossa; continua con l'espone, sebbene in una forma alquanto filosofica, la propria concezione intorno al dogma trinitario <sup>(330)</sup>, e chiude finalmente con la trattazione dei rapporti che intercedono fra le tre ipostasi divine <sup>(331)</sup>. Nel secondo libro, dimostra l'identità della natura del Logos con quella di Dio; nel terzo, stabilisce le relazioni fra il Verbo ed il Padre; nel quarto, determina la funzione propria del Logos <sup>(332)</sup> e il rapporto in che sta lo Spirito con le altre persone che compongono la grande sostanza della Trinità cattolica <sup>(333)</sup>. Oltre ad Ario e ad Eusebio di Nicomedia, sono confutati qua e là altri ariani, semiariani ed antitrinitari: anche Marcello di Ancira e Fotino di Sirmio, Basilio di Ancira e gli omousiani vi son presi di mira. Nelle avventurose escursioni per i campi della teologia e della metafisica, l'autore dà prove non dubbie di possedere una potente forza dialettica e un grande talento per l'indagine speculativa. Tutti gli sforzi, di cui egli è capace, sono rivolti ad erigere il dogma cristiano sul fondamento della ragione: ed in ciò appunto consiste una delle principali caratteristiche dell'opera sua.

Il *De homoousio recipiendo* <sup>(334)</sup>, la cui composizione dovette seguire assai da vicino quella dell'*Adversus Arium* <sup>(335)</sup>, vuol essere una specie di supplemento al secondo libro dell'*Adversus Arium*, perchè risponde alle nuove obiezioni sollevate dagli avversari contro la teoria del verbo divino contenuta in quel grande trat-

confitenti in omnia saecula saeculorum (ibid., I, 47). Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 407, nota 7.

<sup>(329)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, I, 1.

<sup>(330)</sup> *Advers. Arium*, I, 2 sgg.

<sup>(331)</sup> *Advers. Arium*, I, 48 sg.

<sup>(332)</sup> *Advers. Arium*, IV, 1-15.

<sup>(333)</sup> *Advers. Arium*, IV, 16 sg. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.* III, pag. 408.

<sup>(334)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1137-1140.

<sup>(335)</sup> Il *De homoousio recipiendo* allude chiaramente all'*Adversus Arium* con le parole: *Multa praetereo, quae plenius uberiusque tractata sunt, contra eos tractatus quos ipsi miserunt... Omnes enim isti et alii haeretici facile refutati sunt maiore tractatu* (Victorin., *De homoousio*, 4).

tato vittoriniano. Manca di dedica, ed è specialmente diretto contro il partito dei semiariani <sup>(336)</sup>. L'autore apre la discussione meravigliandosi che i disputanti non riescano ad intendersi sulla questione dell' *homoousia*; e, convinto che il fatto dipende dalla varietà delle interpretazioni che si soglion dare della parola ὁμοούσιος, si propone di precisarne il giusto significato e nel tempo stesso di riassumerne brevemente la dottrina <sup>(337)</sup>. Passa pertanto a dimostrare che il Logos, nato da Dio, è Dio pur esso <sup>(338)</sup>; e che è nato da Dio, perchè non può esser nato dal nulla <sup>(339)</sup>. Come si vede, non ci troviamo dinanzi a materia nuova, ma dinanzi a un compendio dei principali argomenti che stanno a base dell' *Adversus Arium*.

Veniamo ora a discorrere delle opere esegetiche di Vittorino. Il *Commentarius in Epistulam Pauli ad Galatas* <sup>(340)</sup> si compone di due libri, dove l'autore fa una rapida esposizione delle idee dell'Apostolo. Il primo libro, come la prima parte dell'Epistola <sup>(341)</sup>, ha carattere prevalentemente storico: l'Apostolo rimprovera ai Galati di non aver compreso lo scopo e la natura del suo insegnamento, e ricorda loro il contenuto delle sue precedenti esortazioni. Il secondo libro, come la seconda parte dell'Epistola <sup>(342)</sup>, riveste il carattere di un'opera dottrinale: l'Apostolo rende ragione delle sue lezioni e dei suoi principî di fede, dimostrando come gli uni e le altre siano in perfetta armonia col contenuto delle sante Scritture. Il *Commentarius in Epistulam Pauli ad Ephesios* <sup>(343)</sup> si compone anch'esso di due libri, preceduti ciascuno da un preambolo e corrispondenti alle due parti, in cui si può considerare divisa l'epistola paolina: l'una (I, 1-IV, 8) sulla missione del Cristo, l'altra (IV, 9 sgg.) sulle regole da osservare nella vita. Il *Commentarius in Epistulam Pauli ad Philippenses* <sup>(344)</sup> consta di un sol libro, mutilo in principio. Il commento comincia bruscamente alla metà del primo capitolo <sup>(345)</sup>.

<sup>(336)</sup> Victorin.; *De homoousio*, 3-4.

<sup>(337)</sup> *De homoousio*, 1.

<sup>(338)</sup> *De homoousio*, 2-3.

<sup>(339)</sup> *De homoousio*, 4. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, p. 409.

<sup>(340)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1145-1198.

<sup>(341)</sup> *Epist. ad Galat.*, I, 1 - III, 20.

<sup>(342)</sup> *Epist. ad Galat.*, III, 21 sgg.

<sup>(343)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1235-1294.

<sup>(344)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1197-1236.

<sup>(345)</sup> *Epist. ad Philipp.*, I, 15. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 403.

Il metodo con cui Vittorino procede in queste opere d'esegesi biblica, è sempre il medesimo: egli segue più o meno fedelmente il testo paolino, lo spiega dal punto di vista letterale e storico, e talvolta anche comp'eta, mediante concezioni sue proprie, la dottrina dell'Apostolo. L'opera è tanto più pregevole per noi, in quanto Vittorino, che, nel commentare il testo, lo riproduceva secondo la forma del manoscritto da lui posseduto, ci ha conservato, quasi intera, una speciale redazione latina delle tre epistole di San Paolo, una di quelle tante redazioni dell'*Itala* mista di lezioni africane che, anteriormente a San Girolamo, circolavano in tutta l'Italia <sup>(346)</sup>.

Per lungo ordine d'anni, sull'opera esegetica di Vittorino pesò funesta l'ombra d'un severissimo giudizio pronunziato intorno ad essa dal grande Girolamo e generalmente accolto senza riserva dai dotti dei secoli posteriori. Girolamo sentenziò appunto che Vittorino, tutto immerso nello studio della letteratura profana, visse quasi interamente ignaro delle lettere sacre <sup>(347)</sup>. Oggi invece l'esame diretto dei commentari vittoriniani rende piena giustizia all'ingegno acuto del nostro retore, alla profondità della sua cultura teologica e biblica e alla scrupolosa diligenza delle sue indagini scientifiche, convalidando mirabilmente la testimonianza, che di Vittorino aveva dato l'amico Simpliciano, quando raccontò, tra l'altro, al giovane Agostino che il retore, convertitosi al Cristianesimo, soleva leggere la santa Scrittura, e con la maggior diligenza ricercava e studiava i libri di contenuto cristiano <sup>(348)</sup>. Quel che però in certo modo giustifica la sentenza geronimiana è l'indipendenza del giudizio con cui Vittorino procede nell'analisi del testo scritturale. Egli si strugge nello sforzo di conciliare il dogma cristiano con le esigenze della ragione, la verità rivelata con i postulati della sua filosofia. È naturale quindi che, in tale stato d'animo, all'interpretazione tradizionale ne sostituisca talvolta un'altra del tutto estranea ai principî dogmatici della Chiesa, e sulle parole di San Paolo intrecci discussioni teologiche o filosofiche, che

<sup>(346)</sup> Vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. I, pag. 38 sgg.

<sup>(347)</sup> Hieron., *Comment. in Epist. ad Galat.*, praefat. « Io non ignoro già — dice Girolamo — che Mario Vittorino, il quale, quando io ero fanciullo, insegnava retorica a Roma, scrisse un commento all'Apostolo, ma dico ch'egli, occupato nell'insegnamento delle lettere profane, ignorava quasi del tutto le sacre Scritture; ed è ovvio che nessuno, per quanto possegga eminenti doti d'eloquenza, può parlar bene di ciò che ignora ». Vedi U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », vol. II, pag. 144 sgg.

<sup>(348)</sup> Augustin, *Confess.*, VIII, 2, 4.



per lo più sono del tutto estranee o non conformi allo spirito apostolico. Uno sguardo generale al commento di Vittorino basta per formarsi un concetto del metodo esegetico da lui prescelto e seguito. L'autore stesso intanto ci avverte che suo primo intendimento è quello di precisare il significato letterale del testo <sup>(349)</sup>. A differenza degli altri esegeti, usa con grande moderazione l'allegoria come strumento ermeneutico della Bibbia. L'interpretazione storica ha per lui la massima importanza e costituisce, nell'architettura dell'opera, una delle linee che le imprimono un carattere di schietta originalità. A conferma di ciò, basti ricordare l'insistente premura con cui Vittorino s'indugia a descrivere le circostanze, che diedero origine alle diverse epistole di San Paolo, e si preoccupa di mettere bene in luce i fatti di valore concreto e reale. Egli, insomma, tratta i testi sacri alla stessa stregua dei profani. Intelletto di critico e di pensatore consapevole della sua forza, non ricorre mai, per aiuto, alla tradizione ecclesiastica, se gli avvenga di dover interpretare un passo oscuro o di dover giustificare un qualsiasi precetto; pone, senza pregiudizi di sorta, a riscontro l'una dell'altra le varie interpretazioni proposte intorno ai luoghi più controversi del testo; non pago di una sola redazione manoscritta, ne consulta delle altre, confrontandone tra loro le diverse lezioni; spesso anche invoca l'autorità dei testi greci, e lascia dovunque tracce manifeste dell'irresistibile tendenza del suo ingegno a tutto ciò che rientri nel dominio della ragione e della scienza. I commentari furono scritti sicuramente dopo i trattati antiariani, ai quali alludono <sup>(350)</sup>; quindi dopo il 360. Il commentario dell'*Epistula ad Philippenses* è posteriore a quello dell'*Epistula ad Ephesios* <sup>(351)</sup>.

<sup>(349)</sup> Victorin., *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, II (ad Epist. IV, 19; Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1184); *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II, prooem. (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1273).

<sup>(350)</sup> Cfr. *Comment. in Epist. Pauli ad Galat.*, I (ad Epist. I, 1; Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1148): *Christum... in multis locis probavimus Deum dictum etiam a Paulo*; *ibid.*, II (ad Epist. IV, 19; Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1184): *Quid sit autem Christus..., altior veriorque expositio alibi a nobis panditur ac explicatur*; *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, I (ad Epist. I, 4; Migne, VIII, 1242): *Sed de his ac de eodem tractatu alias et pluribus explicavimus*; *ibid.*, I (ad Epist. I, 21; Migne, VIII, 1250): *Et a nobis in his libris saepe tractata est, et alibi plenius explicata*; ecc.

<sup>(351)</sup> *Comment. in Epist. Pauli ad Philipp.* (ad Epist. II, 6; Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1207): *Quid autem sit Dei forma?... Plene de hoc et hic tetigi Ad Ephesios; et plenius uberiusque in aliis tractavi libris (= Adversus Arium, IV, 30), Deum esse in eo quod est ipsum principale esse etc.*

Come Ilario di Poitiers, anche Vittorino intuì nelle concezioni metafisiche del dogma trinitario una fonte inesauribile d'ispirazione poetica, e in tre inni *Sulla Trinità* volle esprimere la trepida esultanza della sua mente e del suo cuore, fortemente colpiti dalla luce divina <sup>(352)</sup>. Questa poesia è piena d'originalità. « Non ha nè metri, nè ritmi propriamente detti: non vi si osserva altra regola che quella del parallelismo biblico » <sup>(353)</sup>. È una prosa lirica, dunque, una prosa che, imitando i Salmi, si eleva a celebrare, in mistiche effusioni di sentimento, l'ineffabile gloria del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo. L'elogio della Trinità e del Cristo è tema comune a tutt'e tre gl'inni.

Ma questo naturalmente non impedisce che, per ciascun componimento, il poeta apporti qualche modificazione a quel tema fondamentale. Il primo inno è un'invocazione alle tre persone della Trinità; il secondo è una specie di lamento, di cui ogni coppia di versi comincia col ritornello: *Miserere, Domine, miserere, Christe*; il terzo è un canto di trionfo, in onore della Trinità, col ritornello: *O beata trinitas!* Questi tre inni non sono solamente notevoli ed originali, come dicemmo, per la mancanza di metri e di ritmi, ma anche perchè dànno principio a una concezione nuova nella tradizione della poesia innografica cristiana. Gl'inni di Vittorino, e per la forma e più per il contenuto — fatto non considerato abbastanza finora —, si staccano dal tipo dell'inno teologico di Sinesio, di Gregorio Nazianzeno, e quindi d'Ilario di Poitiers, annunciando la forma dell'inno ambrosiano, il quale, com'è noto, diede poi tanta vita ed incremento alla poesia melica d'ispirazione cristiana per tutto il medioevo <sup>(354)</sup>.

<sup>(352)</sup> Gli *Hymni tres de trinitate* (Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1139-1146) sono sicuramente di Vittorino. Nella tradizione manoscritta si trovano sempre uniti alle opere antiariane del nostro retore. Nè basta. Essi recano dovunque tracce visibili della dottrina, della lingua e dello stile, che ammiriamo nell'autore del *De generatione divini Verbi*, dell'*Adversus Arium*, del *De homousio recipiendo*; trattati, di cui gl'inni non riproducono soltanto le idee, ma anche i termini tecnici, e talvolta persino le parole greche. Non hanno quindi fondamento di serie ragioni i dubbi da qualcuno sollevati sulla loro autenticità. Gl'inni vittoriniani dovettero esser composti verso il 360, dopo i trattati contro gli ariani. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 402.

<sup>(353)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 409.

<sup>(354)</sup> Molti poemetti (*De fratribus septem Maccabaeis*; *De Cruce* o *De Pascha* o anche *De ligno vitae*; *De Jesu Christo Deo et homine*; *Adversus Marcionem libri V*; etc.) furono falsamente attribuiti a Vittorino. Di essi ci occuperemo di proposito nel capitolo riservato alla poesia.

Di un gran numero di trattati teologici sicuramente dovuti alla penna di Vittorino si lamenta oggi la perdita. Nel *De generatione divini Verbi* <sup>(355)</sup>, la più antica delle opere cristiane di Vittorino pervenute sino a noi, l'autore allude ad « altri libri », dov'egli s'era curato di esporre le proprie idee sulla Trinità, sul Verbo e sullo Spirito. Allusioni analoghe si rinvencono in più luoghi dell'*Adversus Arium* <sup>(356)</sup>. Un apposito libro sul Cristo ed un altro sullo Spirito Santo si trovano citati in alcuni luoghi del commento della lettera agli Efesini <sup>(357)</sup>. Il proposito di scrivere *permissu Dei* un trattato sulla missione del Cristo, o meglio sulla dottrina dell'Apostolo intorno al significato di quella missione, si rileva da un passo del commento dell'*Epistula ad Ephesios* <sup>(358)</sup>; ma noi non sappiamo se l'autore abbia mai portato ad effetto il suo disegno. Da questo gruppo di allusioni generiche quale conclusione si può raccogliere? Compose l'autore un'opera sola ed organica in molti libri, o piuttosto una serie di trattati indipendenti l'uno dall'altro? L'indeterminatezza con cui Vittorino ricorda i suoi lavori <sup>(359)</sup> e l'intima relazione di parentela che corre fra la materia ivi trattata e la dottrina della Trinità, sono circostanze tali da rendere ugualmente probabili ambedue quelle ipotesi. Rimane però certo che i primi frutti del pensiero teologico di Vittorino andarono sventuratamente perduti. Neppure l'opera esegetica ci è pervenuta intera. Oltre ai tre commenti, che possediamo, delle lettere paoline ai Galati, agli Efesini, ed ai Filippesi, ne aveva scritti parecchi altri, da lui medesimo citati nel commento dell'*Epistula ad Ephesios* <sup>(360)</sup>. Da codeste allusioni, anzi, sembra potersi dedurre che Vittorino abbia commentato tutte le lettere di San Paolo. Inoltre, un luogo dell'*Ambrosiaster* (ad Rom. 5, 14) ci dà notizia di un commento della lettera ai Romani: non è certo però se per il Vittorino quivi citato si debba intendere il nostro <sup>(361)</sup>. Un Vittorino figura anche fra i tradut-

<sup>(355)</sup> Victorin., *De generat. divini Verbi*, 31.

<sup>(356)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, IV, 18; 19; 31.

<sup>(357)</sup> Victorin., *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, II (ad Epist. IV, 10; Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1274); *ibid.* (ad V, 2; Migne, VIII, 1283).

<sup>(358)</sup> Victorin., *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, II, prooem. (Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1273). Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 397.

<sup>(359)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, IV, 18: *in multis tractata libris*; *ibid.*, IV, 19: *in aliis libris... tradidimus*; *ibid.*, IV, 31: *in multis libris docuimus*; etc.

<sup>(360)</sup> Victorin., *Comment. in Epist. Pauli ad Ephes.*, I (ad Epist. I, 4; Migne, VIII, 1238): *De quo et in aliis Epistulis tractavimus*; *ibid.*, II (ad Epist. IV, 10; Migne, VIII, 1274): *De quo tractatu iam multa diximus in praeterito*.

<sup>(361)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XVII, 96: *Sic inveniuntur a veteribus posita, Ter-*

tori d'Origene <sup>(362)</sup>; ma non sappiamo se l'allusione incompleta si riferisca al nostro retore, o non piuttosto al vescovo di Pettau, che fu, com'è noto, il primo a diffondere in Occidente le dottrine del grande maestro d'Alessandria <sup>(363)</sup>. D'altra parte, non è inverosimile che i libri di Origene, così traboccanti di filosofia neoplatonica, abbiano sedotto l'anima pensosa del traduttore dell'*Isagoge* porfiriana.

La tradizione infine ci ha conservato, sotto il nome di Vittorino, tre opere, sulla cui autenticità furono sollevati, e non a torto, fortissimi dubbi: 1. *Liber de physicis* <sup>(364)</sup>; 2. *Liber ad Iustinum Manichaeum* <sup>(365)</sup>; 3. *De verbis Scripturae* <sup>(366)</sup>. Il *Liber de physicis* figura nei manoscritti, senza il nome dell'autore, in appendice ai commenti di Vittorino sulle lettere di San Paolo; e insieme con questi appunto fu pubblicato dal Mai <sup>(367)</sup>. L'opuscolo tratta della creazione e del peccato originale, e non contiene nessun segno d'originalità, nè per il contenuto nè per la forma. Scritto in uno stile uniforme, declamatorio, stucchevole, il mediocrissimo trattato non deve ritenersi opera di Vittorino. Il Monceaux <sup>(368)</sup> ha osservato che il testo delle citazioni bibliche appartiene ad una redazione africana, e che l'autore, sebbene incidentalmente, trova pur modo di rivolgere aspri attacchi contro la religione politeistica <sup>(369)</sup>. Queste due circostanze hanno indotto il critico francese a sospettare che il *De physicis* sia stato composto, nel IV° secolo, da uno scrittore africano, forse da un discepolo di Vittorino.

Il *Liber ad Iustinum Manichaeum*, pubblicato la prima volta dal Sirmond, vuol essere una confutazione delle dottrine fondamentali del manicheismo sul contrasto eterno fra i due principi del Bene e del Male <sup>(370)</sup>, e sulla natura del Cristo <sup>(371)</sup>. Sebbene la bontà della forma riveli la mano d'un retore cattolico vissuto in epoca non posteriore al IV° secolo, e le teorie, che vi si professano, non siano in contradizione con quelle di Vittorino, tut-

tulliano, Victorino et Cypriano. Cfr. Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*. Breslau, 1880, pagg. 8 e 33.

<sup>(362)</sup> Hieron., *Epist.* 84, 7; *Contr. Rufin.*, III, 14.

<sup>(363)</sup> Vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 673.

<sup>(364)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1295-1310.

<sup>(365)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 999-1010.

<sup>(366)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 1009-1014.

<sup>(367)</sup> Mai, *Script. vet. nova coll.*, III, 2, 147.

<sup>(368)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 369.

<sup>(369)</sup> *De physic.*, 4-5.

<sup>(370)</sup> *Ad Iustin. Manich.*, 1-15 (Migne, VIII, 999).

<sup>(371)</sup> *Ad Iustin. Manich.*, 16.



tavia il Monceaux <sup>(372)</sup> ritiene che, a toglier fede all'autenticità del trattato, il quale suol essere generalmente attribuito al nostro retore, sorgono non poche nè lievi considerazioni: principali queste, che il *Liber* è anonimo nella tradizione manoscritta, e che in nessuna delle sue opere Vittorino, pur così facile a parlar di sè stesso, fa la benchè minima allusione a polemiche da lui sostenute contro i manichei. La superficialità della discussione; l'assenza d'ogni accenno che ricordi le concezioni teologiche, particolarmente care al nostro retore, sulla Trinità e sul Verbo; l'estrema scarsezza delle citazioni bibliche, sono altrettanti motivi che vietano di stabilire un qualsiasi rapporto di parentela o di somiglianza fra quest'opuscolo e l'intera produzione autentica di Vittorino, così muscolosa di forza dialettica, così densa di astrazioni metafisiche, e tutta infiorata di testimonianze desunte dalla sacra Scrittura.

Nei manoscritti, insieme col *Liber ad Iustinum*, è conservato anche un opuscolo *De verbis Scripturae*, un'insulsa interpretazione del quinto versetto della *Genesi*, allo scopo di determinare se il mondo cominciò ad esistere di mattina o di sera. Nulla, in questa scipitaggine letteraria, rivela l'opera di Vittorino. Il Wöhrer <sup>(373)</sup> attribuisce questi tre scritti a Vittorino di Pettau; ma la sua dimostrazione non è convincente.

Nelle grandi lotte contro l'eresia, il cui frastuono riecheggiò potentemente nel mondo cristiano del IV° secolo, sì da mettere in serio pericolo la solidità dell'edificio cattolico, Vittorino senza dubbio occupa, in Occidente, uno dei primi posti tra le storiche figure dei campioni della fede. Pervenuto al Cristianesimo dopo il laborioso travaglio d'una lunga evoluzione intellettuale, attraverso lo studio successivo della retorica, della logica, e della metafisica neoplatonica, egli non ha mai saputo interamente spogliarsi delle abitudini mentali contratte durante il tempo della sua educazione pagana. Questo fatto serve in certo modo a spiegare la conversione del retore, la quale è la conseguenza logica di un'interna elaborazione dello spirito, il termine ultimo d'una serie di nuovi e gradualmente orientamenti del pensiero. La religione di Cristo infatti colpì la fantasia di Vittorino specialmente per le dottrine sulla Trinità e sul Verbo, per il suo contenuto metafisico, il quale tanta analogia presentava col sistema neoplatonico a lui familiare,

<sup>(372)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 399.

<sup>(373)</sup> J. Wöhrer, *Studien zu Marius Victorinus*, Progr. Wilhering, 1905, pag. 41.

più che per la parte essenziale del Cristianesimo, vale a dire per i dogmi dell'Incarnazione e della Risurrezione. Egli concepi, si può dire, il Cristianesimo più come una filosofia che come una religione; il che risulta evidente non solo dal metodo dialettico con cui l'autore procede nell'esposizione della materia, ma anche dall'esame dei suoi principî, secondo i quali è proclamata la sovrannità della ragione ed è tentato un accordo tra la ragione e la fede. Una dimostrazione razionale del dogma cattolico è, dunque, il costante miraggio delle meditazioni vittoriniane. Il filosofo cristiano, prendendo le mosse da alcuni principî metafisici, dalla definizione e dai modi della sostanza, tenta di giungere, attraverso una lunga serie di deduzioni, ad una giustificazione plausibile dell'insegnamento della Chiesa: egli passa così dalla scienza al dogma, dalla ragione alla fede, dal noto all'ignoto, dalla riflessione al sentimento.

Nè, a conferma delle sue argomentazioni, Vittorino dimentica d'invocare l'appoggio della Scrittura. Chè anzi, al principio di ogni discussione, egli cita la testimonianza dei libri santi <sup>(374)</sup>, e, sulla fine, si preoccupa di mostrare che le sue conclusioni non sono difformi dall'insegnamento della Chiesa, dal contenuto dei testi biblici e dal simbolo niceno della fede <sup>(375)</sup>. Si può, anzi, dire che in lui la dimostrazione razionale del dogma procede di pari passo con quella condotta sulla base dei testi scritturistici. Solo è da notare che le citazioni bibliche sono adoperate come mezzo di controllo del ragionamento, e chiudono, per così dire, il ciclo delle speculazioni filosofiche.

Nella produzione letteraria cristiana di Vittorino troviamo svolto un intero sistema filosofico, sebbene non tutte le parti di esso siano trattate con uguale ampiezza: natura dell'essere, di Dio, del Logos e dello Spirito Santo; rapporti di Dio col mondo; dottrine relative alla materia, all'uomo, all'anima ed alla sua redenzione. Dio è l'essere primo e più alto <sup>(376)</sup>. Anche in Dio si deve distinguere tra potenza e atto; la potenza si attua in tre forme, come essenza, come vita, e come intelligenza, corrispondenti alle idee di *ὄντως*, *ζωότης*, e *νόσις*. E queste tre attualità sono tre ipostasi o esistenze dell'unica *οὐσία*, e cause agenti di ogni essenza, di ogni vita, di ogni intelligenza. La prima ipostasi non è la potenza

<sup>(374)</sup> Victorin., *De generat. div. Verbi*, 1-2; *Advers. Arium*, I, 2 sgg.; *De homoousio*, 2.

<sup>(375)</sup> Victorin., *De generat. div. Verbi*, 32; *Advers. Arium*, IV, 33.

<sup>(376)</sup> Victorin., *De generat. div. Verbi*, 13.

dell'essere divino; anzi anche il Padre, come il Figlio e lo Spirito Santo, deriva, quale atto, dalla potenza <sup>(377)</sup>. Non si deve, dunque, dire: *duae personae, una substantia*, ma: *duo, pater et filius, ex una substantia* <sup>(378)</sup>. Ben si esprimevano i Greci: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις <sup>(379)</sup>.

Questo sistema riproduce, nelle sue linee fondamentali, il complesso organismo delle idee neo-platoniche, interpretate nel senso cristiano per la difesa dell'ortodossia contro l'arianesimo. La fonte principale è Plotino. Sembra però che l'autore abbia qua e là attinto anche da Platone, da Origene e da San Paolo, al quale ultimo deve l'idea della grazia e della giustificazione per mezzo della fede. Ma le teorie contenute nell'opera teologica di Vittorino non sono sempre conformi ai precetti della più rigorosa ortodossia, e, per giunta, vi si notano talvolta lontani riecheggiamenti di credenze pagane. Così, per esempio, l'autore « allude all'influenza degli astri sulla vita umana <sup>(380)</sup>; parla, è vero, della risurrezione e del giudizio finale <sup>(381)</sup>, ma non sembra credere alla risurrezione dei corpi <sup>(382)</sup>. Strane teorie sono pure quelle, ch'egli formula intorno alla genesi del mondo ed alle emanazioni divine <sup>(383)</sup>, alla missione del Cristo <sup>(384)</sup>, ai rapporti fra la Chiesa terrestre e la celeste <sup>(385)</sup>, alla preesistenza delle anime ed alle prove ad esse riserbate <sup>(386)</sup>. L'anima, secondo Vittorino, è l'immagine non di Dio, ma del Cristo, dunque l'im-

<sup>(377)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, IV, 6: *Ut ab agente actus, ab eo quod est essentia vel essentia, a vivente vitalitas vel vita, ab intelligente νόησις, intelligentium universalium universalis intelligentia.*

<sup>(378)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, I, 11.

<sup>(379)</sup> Victorin., *Advers. Arium*, III, 4.

<sup>(380)</sup> *Comment. in Epist. ad Galat.*, II (ad *Epist.* IV, 3; Migne, *Patr. lat.*, VIII, 1175).

<sup>(381)</sup> *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II (ad *Epist.* IV, 30; Migne, VIII, 1282); *Comment. in Epist. ad Philipp.*, III, 10 (Migne, VIII, 1220).

<sup>(382)</sup> *Comment. in Epist. ad Ephes.*, II (ad *Epist.* IV, 9; Migne, VIII, 1274).

<sup>(383)</sup> *Advers. Arium*, I, 25 segg.; IV, 11; etc.

<sup>(384)</sup> *Comment. in Epist. ad Galat.*, II (ad *Epist.* IV, 4 e VI, 14; Migne, VIII, 1176 e 1196); *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 8 e 21; Migne, VIII, 1244 e 1249); *ibid.*, II (ad *Epist.* IV, 12; Migne, VIII, 1275); *Comment. in Epist. ad Philipp.*, II, 5 e 8-10 (Migne, VIII, 1204 e 1207); *Advers. Arium*, III, 12.

<sup>(385)</sup> *Comment. in Epist. ad Galat.*, I (ad *Epist.* III, 10 e 20; Migne, VIII, 1170).

<sup>(386)</sup> *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* I, 4; Migne, VIII, 1238, 1239 e 1244).

magine di un'immagine <sup>(387)</sup>; essa è doppia, e l'uomo, tutt'intero, è quadruplo <sup>(388)</sup>. Vittorino, da buon filosofo, non tiene in nessun conto le forme esteriori del culto; non parla nè delle persone del clero, nè delle pratiche religiose. Il battesimo è l'unico sacramento che egli ricordi <sup>(389)</sup>; ma, dal momento che esso viene amministrato dagli uomini, non appare agli occhi del filosofo africano che come una forma inferiore della trasmissione della grazia. La Chiesa è il complesso degli individui che nutrono la medesima fede, e il luogo della preghiera non è un luogo di santificazione e di culto, ma la scuola della verità » <sup>(390)</sup>.

Come scrittore, Vittorino non assurge a notevole altezza. Girolamo, parlando del trattato contro Ario, lo disse composto in una forma oscurissima, e per i dotti soltanto <sup>(391)</sup>. Tale giudizio non è privo di fondamento, ma, a giustificazione dell'autore, si deve tener conto del fatto ch'egli, per quel che sappiamo, fu uno dei primi a trattare in latino i problemi più ardui ed astrusi della metafisica e della teologia, e dovè quindi lottare contro le numerose difficoltà provenienti dalla natura della lingua, la quale, per esser troppo concreta, mal si piegava all'espressione di concetti astratti. In tutte le altre opere, invece, così profane come cristiane, quando la materia, per l'indole sua, non presentava ostacoli, la forma è riuscita quasi sempre limpida e chiara. La lingua non serba nessuna impronta di vera originalità; nella struttura sintattica del periodo le forme classiche si avvicinano a quelle particolari della lingua parlata; abbondano gli ellenismi, e soprattutto è notevole la ricchezza del vocabolario, costituita in parte di termini tecnici plasmati appositamente dall'autore, per dare alle idee metafisiche un'adeguata espressione materiale <sup>(392)</sup>. Egli

<sup>(387)</sup> *Advers. Arium*, I, 61.

<sup>(388)</sup> *Advers. Arium*, I, 62.

<sup>(389)</sup> *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I (ad *Epist.* III, 1-2; Migne, VIII, 1262); *ibid.*, II (ad *Epist.* V, 25-27; Migne, VIII, 1287-1288).

<sup>(390)</sup> *Comment. in Epist. ad Ephes.*, I, (ad *Epist.* III, 10; Migne, VIII, 1266); II (ad *Epist.* IV, 15-16; Migne, VIII, 1277). Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 414 sg.

<sup>(391)</sup> Hieron., *De vir ill.*, 101.

<sup>(392)</sup> Cfr., per esempio, *ens* (*De generat. Verbi*, 14); nomi composti o derivati in *entia*, come *subintelligentia* (*De generat. Verbi*, 5); in *atus*, come *insubstantiatus* (*Advers. Arium*, I, 26); in *itas*, come *existentialitas* (*De generat. Verbi*, 6), *intelligentitas* (*ibid.*, 6), *alteritas* (*Advers. Arium*, I, 23), *unalitas* (*ibid.*, I, 27); in *etas*, come *filietas* (*De generat. Verbi*, 30); in *mentum*, come *limitamentum* (*De generat. Verbi*, 9); ecc. Vedi Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 417.



rivolse principalmente l'attenzione alla ricerca della parola e della frase latina, che meglio potesse sostituirsi alla corrispondente greca. E le sue fatiche non rimasero infruttuose: la terminologia presso di lui raggiunge un notevole grado di precisione; per il qual rispetto si può dire che Vittorino ebbe una parte considerevole nella formazione di una nuova lingua atta a rendere i nuovi atteggiamenti del pensiero filosofico e teologico. Molte parole, coniate da lui, hanno goduto d'una certa fortuna; e noi le ritroviamo in Boezio e presso gli Scolastici. Breve, rapido, nervoso nella polemica; grave, sereno, simmetrico nei trattati di retorica e d'esegesi biblica, Vittorino ama i procedimenti della scuola, i sillogismi, i dilemmi, le antitesi, spesso anche le allitterazioni e i giuochi di parole. Talvolta la monotonia delle argomentazioni è interrotta da insoliti movimenti oratori, o da fuggevoli palpiti di lirismo metafisico e mistico, non dissimili da quelli che animano gl'inni dello stesso autore sulla Trinità<sup>(393)</sup>. Ma ciò che assegna a Vittorino una posizione cospicua nella storia della letteratura cristiana è innanzi tutto il merito d'aver portato, con le sue speciali attitudini all'investigazione filosofica, un contributo non indifferente all'elaborazione del dogma, tentando una fusione del Neoplatonismo col Cristianesimo. Oltre Sinesio di Cirene, nessun altro scrittore ecclesiastico si attenne più di lui alle premesse del Neoplatonismo. Neoplatonico fervente, sin da quando insegnava nelle scuole imperiali, non seppe mai, neppure dopo la conversione, rassegnarsi ad una completa rinuncia alle proprie convinzioni filosofiche, e spiegò il contenuto della religione cattolica sull'a base del sistema di Plotino. Il tentativo non era, a dir vero, troppo audace, quando si pensi che la scuola alessandrina e la Chiesa cattolica erano quasi d'accordo sui due punti essenziali, che in quel tempo di accanite lotte religiose si era soliti di opporre ai principi di Ario: la Trinità e la divinità del Verbo. E in ciò appunto deve ricercarsi una delle precipue ragioni del largo plauso che Vittorino raccolse dai suoi contemporanei. Ma in appresso, quando il furore della controversia ariana si andò a poco a poco spegnendo, e la Chiesa, per naturale reazione, respinse in parte le teorie neoplatoniche, Vittorino subì la sorte comune a tutti gl'iniziatori: le sue opere furono dapprima neglette e poi del tutto dimenticate. Solo ai nostri giorni, una critica imparziale e perspicace ha ricollocato il retore

<sup>(393)</sup> Victorin., *De generat. div. Verbi*, 32; *De homousio*, 3, 4; *Advers. Arium*, III, 6; IV, 21.

africano nel posto che gli spettava, sia come filosofo che come teologo. Comunque, a renderci vieppiù caro il nome di Vittorino, valga la considerazione che, solo attraverso le sue opere, il grande Agostino ebbe primamente notizia del Neoplatonismo e della dottrina del Verbo, e che il racconto fattogli da Simpliciano sulla conversione del retore contribuì non poco a determinare la sua.

## CAPITOLO IV.

### AMBROGIO DI MILANO.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### I. Opere generali.

A. DE BROGLIE, *L'église et l'empire romain au IV siècle*, Vol. 6, Paris, 1856-1866.

E. BERNARD, *De S. Ambrosii Mediol. episc. vita publica*, Paris, 1864.

A. BAUNARD, *Histoire de St Ambroise*, Paris, 1871, 1899<sup>3</sup>.

C. LOCATELLI, *Vita di S. Ambr.*, Milano, 1875.

F. BOEHRINGER, *Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengeschichte in Biographien*. Bd. 10. Ambr., Erzbischof von Mailand, Stuttgart, 1877<sup>2</sup>.

R. THORNTON, *St Ambrose, his life, times and teaching*, London, 1879.

TH. FOERSTER, *Ambrosius, Bischof von Mailand, eine Darstellung seines Lebens und Wirkens*, Halle a. S., 1884.

A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters*, 1<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 143.

M. IHM, *Studia Ambrosiana*, in *Fleckeis. Jahrb., Supplementbd.*, 17, 1890, p. 1-124 [anche separato, Leipzig, 1890].

C. ROMUSSI, *S. Ambrogio; i tempi, l'uomo, la basilica*, Milano, 1897.

A. DE BROGLIE, *S. Ambrogio e il suo tempo*, Milano, 1897.

A. DE BROGLIE, *St Ambroise* (340-397), Paris, 1899, 1901<sup>4</sup>.

A. JÜLICHER, in *Pauly-Wissowas Realencycl.*, 2, Stuttgart, 1894, 1812-1815.

TH. FOERSTER, in *Realencycl. für Prot. Theol. und Kirche*, 1<sup>3</sup>, Stuttgart, 1896, 443-447.

P. DE LABRIOLLE, *St Ambroise*, Paris, 1908 (*La pensée chrétienne*).

M. SCHANZ, *Gesch. der Röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 315-365.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrétienne*, Paris, 1920, pp. 351-382.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freib. i. Br., 1923, pp. 498-547.

U. MORICCA, *Sant'Ambrogio* (Collez. «Pagine cristiane», dir. da P. Ubaldi e S. Colombo, Torino, Soc. Ed. Intern., 1927).

## II. Studi speciali sulla vita.

AMBROSIANA, *Scritti varii pubblicati nel XV centenario dalla morte di S. Ambrogio. Con introduzione di Andrea C. Card. Ferrari*, Milano, 1897.

F. KEMPER, *De Vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus* (Diss.), Münster, 1904.

G. B. RISTORI, *Della venuta e del soggiorno di S. Ambrogio a Firenze* (393-394), in *Archivio storico italiano*, ser. V, vol. 36, 1905, pp. 241-275.

A. DE BROGLIE, *Les Pères Bollandistes et la pénitence de Théodose*, in *Le Correspondant*, 1900, 645-661.

F. VAN ORTROY, *St Ambroise et l'empereur Théodose*, in *Anal. Boll.*, 23, 1904, pp. 417-426.

H. KOCH, *Die Kirchenbusse des Kaisers Theodosius d. Grossen in Geschichte und Legende*, in *Hist. Jahrb.*, 28, 1907, pp. 257-277.

CH. BAUR, *Zur Ambrosius-Theodosius Frage*, in *Theol. Quartalschr.*, 90, 1908, pp. 401-409.

P. ASSLABER, *Die persönlichen Beziehungen der drei grossen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieron. und Augustinus*. (Studien und Mitteil. aus dem Kirchengesch. Seminar in Wien, 3, 1908).

F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. La Lombardia*, parte 1. Milano, Firenze, 1913.

## III. Studi particolari sulle opere.

IHM, *Studia Ambrosiana*, in *Fleckeis. Jahrb. Supplementbd.*, 17, Leipzig, 1890, pp. 1-124 [anche separatamente, Leipzig, 1890]: *Cronologia delle opere*.

J. B. KELLNER, *Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des alten Testaments*, Regensburg, 1893.

P. DE LABRIOLLE, *St Ambr. et l'exégèse allégorique*, in *Annales de philos. chrét.*, 155, 1907/08, pp. 591-603.

W. WILBRAND, *Die Deutungen der bibl. Eigennamen beim hl. Ambr.*, in *Bibl. Zeitschr.*, 10, 1912, p. 337-350.

TH. SCHERMANN, *Die Kapitelüberschriften der dogmat. Bücher des hl. Ambrosius*, in *Röm. Quartalschr.*, 16, 1902, pp. 353-355.

W. WILBRAND, *Zur Chronologie einiger Schriften des hl. Ambrosius*, in *Hist. Jahrbuch*, 41, 1922, pp. 1-19.

*De paradiso, De Cain, De fuga saeculi.*

C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Jena, 1875, pp. 371-391: *Ambrosius* [*De par.*, *De Cain*, *Fonti*].

C. SIEGFRIED, *Miscellanea*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 26, 1883, pp. 237-239.

A. HARNACK, *Sieben neuen Bruchstücke der Syllogismen des Apelles* (*Texte und Untersuch.*, Bd. 6, Heft 3, Leipzig, 1890, pp. 111-120; Bd. 20, N. F. 5, 3, Leipzig, 1900, pp. 93-100). [*De parad.*, *Fonti*].

M. IHM, *Philon und Ambrosius*, in *Neue Jahrb. für Philos. und Pädag.*, 1890, pp. 282-288 [*De parad.*, *De fuga*, *Fonti*].

*De Abraham.*

F. BUECHELER, *Coniectanea*, in *Rhein. Mus.*, 41, 1886, p. 4 [*Fonti*].

*De Isaac.*

BONWETSCH, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und hohen Liede*, Leipzig, 1897, p. 9 sg.



## De Jacob.

J. FREUDENTHAL, *Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft*, Breslau, 1869, p. 32. [Fonti].

## De patriarchis.

O. BARDENHEWER, in *Literarisches Rundschau*, 24, 1898, 201 [Fonti].

H. MORETUS, *Les bénédictions des patriarches dans la littérature du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, in *Bullet. de litt. ecclés.*, 1909, pp. 398-411; 1910, pp. 28-40 e 83-100.

## De Helia.

G. RAUSCHEN, in *Jahrbuch der christl. Kirche*, Freiburg, 1897, p. 273.

E. KLOSTERMANN, *Die Ueberlieferung der Jeremia-Homilien des Origenes*, in *Texte und Untersuch.*, 16, N. F., 1, 3, Leipzig, 1897, p. 60 [Fonti].

C. WEYMAN, *Zu Ambrosius*, in *Rhein. Mus.*, 64, 1909, pp. 328 sg. [De Helia, 6, 18].

## De Nabuthe.

L. LEHANNEUR, *Une page de St Ambr.*, in *Mélanges Boissier*, Paris, 1903, pp. 337-343.

## Apologia David.

A. MAUSER, in *Theol. Revue*, 1906, 288.

## Expositio in ps. 118.

J. B. PITRA, in *Analecta sacra*, 3, Venezia, 1883, p. 246 [Fonti].

G. BONWETSCH, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und hohen Liede*, in *Texte und Untersuch.*, 16, N. F., 1, 2, Leipzig, 1897, p. 11 [Fonti].

W. BACHER, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 25, 1911 pp. 239-242 [Fonti].

D. H. MÜLLER, *Die Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius*, in *Sitzungsber. der K. Akad. der Wiss. in Wien, philos.-hist. Klasse*, 167, 1911, Abh. 2.

## Expositio in Lucam.

G. RAUSCHEN, *Jahrb. der christl. Kirche unter Theodosius*, Freiburg i. Br., 1897, p. 495.

A. ENGELBRECHT, *Studien über den Lukascommentar des Ambrosius*, in *Sitzungsberichte der K. Akad. der Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Kl.*, 146, 1903. Abh. 8. (1. Zur handschriftl. Ueberlieferung. — 2. Lexikalischen und Semasiologischen. — 3. Syntaktisches und Stilistisches. — 4. Zu den Bibelzitaten. — 5. Zur mystischen Evangeliumsauslegung des Ambrosius. — 6. Einzelnes.

## Exameron.

A. REIFFERSCHNEID, *C. Suetoni Tranquilli reliquiae*. Leipz. 1860, p. 254, Nr. 162 [Fonti].

A. HARNACK, in *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wiss. zu Berlin*, 1894, p. 605 [Fonti].

G. RAUSCHEN, *Jahrb. der christl. Kirche unter Theodosius*, Freiburg i. Br., 1897, p. 491.

P. PLASS, *De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus* (Diss.), Marb., 1905 [Fonti].

W. GOSSEL, *Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit* (AMBROS., *Exaem.* IV, 54-74). (Diss.), Leipzig, 1908.

De Fide, De Incarnationis Dominicae Sacramento.

F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*, Strassburg, 1899, Proleg., pp. L-LIII; XXXVII-XXXVIII.

### De Spiritu Sancto.

G. MERCATI, *Le titulationes nelle opere dogmatiche di S. Ambrogio*, in *Ambrosiana*, Milano, 1897, N. 8, p. 10.

TH. SCHERMANN, *Die griech. Quellen des hl. Ambrosius in II. 3 de Spiritu Sancto*. (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Seminar München, Nr. 10, 1902).

J. DRÄSEKE, in *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1903, p. 472 [Fonti].

E. STOLZ, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus*, in *Theol. Quartalschr.*, 87, 1905, pp. 371-401.

### De mysteriis.

G. MORIN, *La sputation, rite baptismal de l'église de Milan au IV<sup>e</sup> siècle d'après un passage corrigé du De mysteriis de S. Ambroise*, in *Revue bénéd.*, 16, 1899, pp. 414-418.

### De virginibus.

L. BIRAGHI, *Vita della vergine romano-milanese S. Marcellina, sorella di S. Ambrogio*, Milano, 1863.

J. MAUSBACH, *Altchristl. und moderne Gedanken über Frauenberuf*, M. Gladbach, 1906, pp. 7-52: *Der hl. Ambrosius über Beruf und Würde der Frau*.

### Exhortatio virginitatis.

G. B. RISTORI, *Della venuta e del soggiorno di S. Ambrogio in Firenze*, in *Archivio storico italiano*, serie 5, tomo 36, 1905, p. 265.

### De lapsu virginis consecratae.

G. MORIN, *L'épistula ad virginem lapsam de la collection de Corbie. opusculé inédit de la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, in *Revue Bénéd.*, 14, 1897, p. 194.

A. E. BURN, *Niceta of Remesiana*, Cambridge, 1905, pp. 112-131.

A. SOUTER, *Notes on the De lapsu virginis of Niceta*, in *Journ. of theol. Studies*, 6, 1905, pp. 433-434.

C. H. TURNER, *Niceta and Ambrosiaster*, in *Journal of theological Studies*, 7, 1906, p. 217.

W. A. PATIN, *Niceta, Bischof von Remesiana*, München, 1909, pp. 20-23.

### De officiis.

F. BITTNER, *De Ciceronianis et Ambrosianis Officiorum libris commentatio* (Progr.), Braunsberg, 1849.

F. HASLER, *Ueber das Verhältniss der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des Ciceronianischen Buches De Officiis mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius*, München, 1866.

D. LEITMEIR, *Apologie der christl. Moral, Darstellung des Verhältnisses der heidnischen und christl. Ethik zunächst nach einer Vergleichung des Cicero. Buches De Officiis mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius* (Preisschrift), München, 1866.

J. DRÄSEKE, *Ciceronis et Ambrosii De Officiis libri III inter se comparantur*, in *Rivista di filol.*, 4, 1875/76, pp. 121-164.

J. REEB, *Ueber die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Vergleichung ihrer Schriften De Officiis* (Progr.), Zweibrücken, 1876.

P. EWALD, *Der Einfluss der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius* (Diss.), Leipzig, 1881.

R. THAMIN, *St Ambroise et la morale chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle* (Thèse), Paris, 1895.

TH. SCHMIDT, *Ambrosius: sein Werk de Officiis libri III und die Stoa*, (Diss.), Erlangen, 1897.

L. VISCONTI, *Il primo trattato di filosofia morale cristiana (il De Officiis di S. Ambrogio e di Cicerone)*, Napoli, Atti dell'Accad. di Archeol., 1906.

ZIELINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig, 1908<sup>2</sup>, pp. 130-142; 383-387.

P. CANNATA, *De S. Ambrosii libris qui inscribuntur De officiis ministrorum quaestiones*, Modica, 1909.

G. NOSARI, *Del preteso stoicismo ciceroniano nei libri De off. di S. Ambrogio*, Parma, 1911.

#### De excessu Satyri.

K. SCHENKL, *Zu Ciceros Consolatio*, in *Wiener Studien*, 16, 1894, pp. 38-46 [Fonti].

F. ROZYNSKI, *Die Leichenreden des hl. Ambr. insbes. auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht*, (Diss.), Breslau, 1910, pp. 15-70: *Ambrosii De excessu fratris sui oratio prior*.

BR. ALBERS, *Ueber die erste Trauerrede des hl. Ambrosius zum Tode seines Bruders Satyrs*, in *Beiträge zur Gesch. des christl. Altertums*, Festgabe für A. ERHARD, Bonn, 1922, pp. 24-52.

#### Epistole.

A. ENGELBRECHT, *Das Eitelwesen bei den spätlat. Epistolographen*, Wien, 1893.

C. FERRINI, *Postille giuridiche all'epist. XX di S. Ambr. diretta alla sorella Marcellina*, in *Ambrosiana*, Milano, 1897, Nr. VI.

T. KLOSTERMANN, *Orig. in Jer. Hom. 17, 1 und Ambr. Ep. 32, 1-8*, in *Texte und Untersuch.*, 16, N. F. 1, Heft 3, 1897, p. 57.

G. RAUSCHEN, *Jahrb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr.*, Freiburg i. Br., 1897, p. 532.

H. KOCH, *Missa beim hl. Ambrosius und der Ursprung des Wortes*, in *Katholik*, 1908, 1, pp. 114-128 [sulla lettera 20, 4].

W. WILBRAND, *S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit* (Diss.), Münster, 1909.

W. WILBRAND, *Ambr. und der Commentar des Origenes zum Römerbriefe*, in *Bibl. Zeitschr.*, 8, 1910, pp. 26-32.

R. MOLITOR, *Des hl. Ambrosius Kurze Unterweisung über das Hirtenamt*, in *Theol. und Glaube*, 8, 1916, pp. 697-708.

G. MAMONE, *Le epistole di S. Ambrogio*, in *Didaskaleion*, N. S. II, 1924, fasc. I, pp. 1-143.

— *La forma delle lettere di S. Ambrogio*, *ibid.*, pp. 144-164.

#### Inni.

L. BIRAGHI, *Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio, vescovo di Milano*, Milano, 1862.

A. THIERFELDER, *De Christianorum psalmis et hymnis usque ad Ambrosii tempora* (Diss.), Leipzig, 1869, p. 34.

J. KAYSER, *Beiträge zur Gesch. und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, Paderborn, 1881<sup>2</sup>, pp. 127-248.

W. MEYER, *Ueber die Beobachtung des Wortaccentes in der altlat. Poesie*, in *Abh. der Münchener Akad.*, 17 Bd., 1 Abt., 1886, p. 116.

G. M. DREVES, *Aur. Ambrosius der Vater des Kirchengesanges. Eine hymnol. Studie.* (58 *Ergänzungsheft der Stimmen aus Maria-Laach*, Freiburg i. Br., 1893).

P. WAGNER, in *Histor. Jahrbuch der Görresgesell.*, 15, 1894, p. 126 [Recensione dell'opera precedente].

G. M. DREVES, *Peter Wagner und die Musik der Vergangenheit*, in *Zeitschrift für Kath. Theol.*, 18, 1894, pp. 575-585.

A. MOCQUEREAU, *Notes sur l'influence de l'accent et du cursus toniques latins dans le chant Ambrosien*, in *Ambrosiana*, Milano, 1897, Nr. 9.

A. STEIER, *Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius* (estratto dal 28 *Supplementband degli Jahrbücher für Klass. Philol.*). Leipzig, 1903.

G. M. DREVES, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung*, 1, Leipzig, 1909, pp. 6-14.

G. M. DREVES, in *Stimmen aus Maria Laach*, 51, 1896, pp. 86-97 [*Aeternae rerum conditor*].

G. M. DREVES, *ibid.*, 54, 1898, pp. 273-282 [*Iam surgit hora tertia*].

G. MERCATI, *Paralipomena Ambrosiana*, in *Studi e testi*, 12, Roma, 1904, p. 24 [*Ignis creator igneus*].

F. J. MONE, *Die latein. Hymnen des Mittelalters*, I, p. 43 [*Veni redemptor gentium*].

P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Römische Quartalschrift, Supplementheft*, 10, 1898, p. 3 [*Agnes beatae virginis*].

G. M. DREVES, *Der hymnus des hl. Ambrosius, Agnes beatae virginis*, in *Zeitschrift für Kath. Theol.*, 25, 1901, pp. 356-365.

J. B. VAN BETTER, *Der Breviarhymnus En clara vox redarguit*, in *Theol. Quartalschr.*, 89, 1907, pp. 373-384.

G. M. DREVES, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 52, 1897, pp. 241-253 [*Splendor paternae gloriae*].

H. VOGEL, *Festgabe für A. Knöpfler*, München, 1907, pp. 314-316 [id.].

#### Tituli.

L. TRAUBE, *De Ambrosii titulis*, in *Hermes*, 27, 1892, pp. 158-159.

S. MERKLE, *Die Ambrosianischen Tituli*, in *Röm. Quartalschr.*, 10, 1896, pp. 185-222.

C. WEYMAN, in *Zeitschr. für die Oesterr. Gymn.*, 59, 1908, p. 701.

— in *Münchener Museum f. Philol. des Mittelalters*, 3, 1918, pp. 167-172.

Opere perdute. *De sacramento regenerationis*.

W. WILBRAND, *Ambrosius und Plato*, in *Röm. Quartalschr.*, 25, 1911, pp. \*42-49\*.

#### IV. Lingua e stile.

H. RÖNSCH, *Die lexikalischen Eigentümlichkeiten der Latinität des sog. Hegesippus*, in *Roman. Forschungen*, 1, Erlangen, 1883, pp. 256-321, poi riedita in *RÖNSCH, Collectanea philologa*, Bremen, 1891, pp. 32-89.

FR. LORA, *Saggio sintattico comparativo su Girolamo, Agostino, Ambrogio*, Padova, 1900.

STEIER, in *Jahrbücher für Klass. Philol. Supplementband*, XXVIII, 1903, pp. 553-562.

C. WEYMAN, *Sprachliches und Stilistisches zu Florus und Ambrosius*, in *Archiv für latein. Lexikogr. und Gramm.*, 14, 1905, pp. 41-61.



ENGELBRECHT, *Philologisches aus Augustinus und Ambrosius*, in *Zeitschr. für die Oesterr. Gymnasien*, 1908, p. 594-597.

P. CANNATA, *De Synt. Ambrosiana in libris qui inscrib. De officiis*, Catania, 1911.

### V. Filosofia e teologia d'Ambrogio.

J. E. PRUNER, *Die Theologie des hl. Ambrosius* (Progr.), Eichstätt, 1862.

S. DEUTSCH, *Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung*, (Progr.), Berlin, 1867.

W. BALKENHOL, *Die Kirchenrechtlichen Anschauungen des hl. Ambrosius und seiner Zeit*, in *Katholik*, 1888, 1, pp. 113-140; 284-296; 337-381; 484-511.

F. BARTH, *Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum*, in *Theol. Zeitschr. aus der Schweiz.*, 6, 1889, pp. 65-86.

A. HARNACK, *Dogmengeschichte*. Freiburg i. Br., 1890, Bd. 3, 43-46.

J. B. KELLNER, *Der hl. Ambrosius als Erklärer des Alten Testamentes*. Ein Beitrag zur Gesch. der biblischen Exegese, Regensburg, 1893.

A. AMATI, *Detti e atti di S. Ambrogio relativi alla chiesa pura, libera e una*, in *Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere*, Serie 2<sup>a</sup>, vol. 3<sup>o</sup>, 1897, pp. 588-612.

A. AMATI, *S. Ambrogio; genealogia, cronologia, carattere e genesi delle idee*, *ibid.*, pp. 311-329.

A. AMATI, *Nuovi studi su S. Ambrogio: la proprietà, il diritto penale*, *ibid.*, pp. 764-785; 892-911.

R. ALLIER, *St Ambroise et l'intolérance clérical*, in *Revue chrétienne*, 1899, März.

J. E. NIEDERHÜBER, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, in *Forsch. zur Christl. Litter. - und Dogmengeschichte*, Mainz, 1904, Bd. 4, Heft 3-4.

J. E. NIEDERHÜBER, *Die Eschatologie des hl. Ambrosius. Eine patristische Studie*, Paderborn, 1907 (*Forsch. zur christl. Litter. - und Dogmengesch.*, Bd. 6, Heft 3).

ST. LISIECKI, *Quid S. Ambrosius de S. Eucharistia docuerit inquiritur* (Diss.), Bresl., 1910.

J. DERAMBURE, *Le millénarisme de St Ambroise*, in *Revue Augustinienne*, 17, 1910, pp. 545-556.

### VI. Opere spurie, Ambrosiaster.

ARNOLD, in *Realencycl. für protest. Theol.*, 1<sup>a</sup>, Leipzig, 1896, p. 441-443; 2<sup>3</sup>, p. 35 sg.

W. P. DICKSON, in *Dictionary of christian Biography von Smith and Wace*, 1, p. 89-90.

J. LANGEN, *De commentariorum in epistolas Paulinas qui Ambrosii, et Quæstionum biblicarum quæ Augustini nomine feruntur scriptore* (Progr.), Bonn, 1880.

J. LANGEN, *Geschichte der Röm. Kirche bis zum Pontifikate Leos I.*, Bonn, 1881, p. 599 sgg.

C. MAROLD, *Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 27, 1884, pp. 415-470.

A. HARNACK, *Der pseudoaugustin. Traktat contra Novatianum* (Qu. 102), in *Abhandl. für A. v. Oettingen*, München, 1898, pp. 54-93.

- G. MORIN, *L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac contemporain du pape Damase*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 4, 1889, pp. 97-121.
- TH. ZAHN, *Der Ambrosiaster und der Proselyt Isaak*, in *Theol. Litteraturblatt*, 1899, Nr. 27, pp. 313-317.
- A. E. BURN, *The Ambrosiaster and Isaac the converted Jew*, in *The Expositor*, Ser. 5, 1899, 2, pp. 368-375.
- A. SOUTER, *The genuine prologue to Ambrosiaster on 2 Corinthians*, in *Journal of theol. Studies*, 4, 1902, p. 89.
- G. MORIN, *Hilarius l'Ambrosiaster*, in *Revue Bénéd.*, 20, 1903, pp. 113-131.
- F. CUMONT, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens; l'Ambros. et le droit romain*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 8, 1903, pp. 417-440.
- A. SOUTER, *A study of Ambrosiaster*, in *Texts and Studies*, vol. 7, Nr. 4, Cambridge, 1905.
- J. WITTIG, *Der Ambrosiaster Hilarius. Ein Beitrag zur Gesch. des Papstes Damasus I* (SDRALEKS Kirchengesch. Abh. 4, Breslau, 1906, pp. 1-66).
- C. H. TURNER, *Ambrosiaster and Damasus*, in *Journal of theol. Studies*, 7, 1906, pp. 281-284.
- C. H. TURNER, *Niceta and Ambrosiaster*, *ibid.*, 7, 1906, pp. 203-219; 355-372.
- J. WITTIG, *Filastrus, Gaudentius und Ambrosiaster* (SDraleks Kirchengesch. Abh., 8, 1909, pp. 1-56).
- W. SCHWIERHOLZ, *Hilarii in epistola ad Romanos librum I* (Katalog der Bibliothek von Bobbio Nr. 94) (SDRALEKS Kirchengesch. Abh., 8, 1909, pp. 57-96) [Anche separato, come Diss. Inaug., Breslau, 1911].
- J. WITTIG, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I* (SDRALEKS, Kirchengesch. Abhandl., 10, 1912).
- J. WITTIG, in *Theolog. Revue*, 12, 1913, 165.
- H. BREWER, *War der Ambrosiaster der bekehrte Jude Isaak?* in *Zeitschrift für Kath. Theol.*, 37, 1913, p. 214 sgg.
- G. MORIN, in *Revue bénéd.*, 31, 1914-1919, pp. 1-34. Cfr. A. SOUTER, in *The Expositor*, Ser. 8, vol. 7, 1914, pp. 224-232.
- Legum Romanarum et Mosaicarum collatio.
- T. HUSCHKE, *Ueber Alter und Verfasser der Legum Mosaic. et Roman. collatio*, in *Zeitschr. für geschichtl. Rechtswiss.*, 13, 1846, p. 1.
- A. F. RUDORFF, *Rechtsgeschichte*, 1, Leipzig, 1857, p. 284.
- A. F. RUDORFF, *Ueber den Ursprung und die Bestimmung der Lex Dei, oder Mosaic. et Roman. legum collatio*, in *Abhandl. der Berlin. Akad. der Wiss., Philos. u. histor. Klasse*, 1868, pp. 265-297.
- H. E. DIRKSEN, *Ueber die Collatio legum Mosaic. et Roman. in Bezug auf die Bestimmung dieser Rechtssammlung und auf die Methode ihrer Redaktion* (1846), in *Hinterl. Schr.*, 2, 1871, p. 100.
- O. KARLOWA, *Römische Rechtsgeschichte*, 1, Leipzig, 1885, p. 966.
- P. KRÜGER, *Geschichte der Quellen und Litter. des römischen Rechts*, Leipzig, p. 302.
- M. CONRAT, *Geschichte der Quellen und Litter. des römischen Rechts im früherer Mittelalter*, 1, Leipzig, 1891, pp. 87-313.
- L. LANDUCCI, *Storia del diritto romano*, Padova, 1<sup>a</sup>, 1895, p. 268.
- E. SECKEL, *Glossen zur Lex Dei aus Cod. Iust. Collectio Dacheriana, Benedictus Levita und Ps.-Isidor*, in *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgesch. Roman. Abteil.*, 20, 1899, p. 241.

M. CONRAT, *Hieronymus und die Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum*, in *Hermes*, 35, 1900, pp. 344-347.

P. JÖRS, in *Pauly-Wissowas Realencycl.*, 4, Stuttgart, 1900, 367-370.

TH. KIPP, *Geschichte der Quellen des röm. Rechts*, Leipzig, 1903<sup>3</sup>, p. 132.

FR. TRIEBES, *Studien zur Lex Dei*, 1 H. *Das Röm. Recht der Lex Dei über das 5 Gebot des Dekalogs*, Freiburg i. Br., 1905. 2 H. *Das Röm. Recht der Lex Dei über das 6 Gebot des Dekalogs*, 1907.

### Hegesippus sive De bello Iudaico.

FR. VOGEL, *De Hegesippo, qui dicitur, Iosephi interprete*, (Diss. inaug.), Erlangen, 1880.

FR. VOGEL, *Ambrosius und der Uebersetzer des Iosephus*, in *Zeitschr. für die oesterreich. Gymnasien*, 34, 1883, pp. 241-249.

E. KLEBS, *Das lateinische Geschichtswerk über den jüdischen Krieg*, in *Festschrift zum 50 jährigen Doktorjubiläum Ludwig Friedländer dargebracht von seinen Schülern*, Leipzig, 1895, pp. 210-241.

G. LANDGRAF, *Die Hegesippus-Frage*, in *Archiv für latein. Lexikogr. und Grammat.*, 12, 1902, pp. 465-472.

V. USSANI, *La questione e la critica del così detto Egesippo*, in *Studi italiani di filol. classica*, 14, 1906, pp. 245-361.

O. SCHOLZ, *Die Hegesippus-Ambrosius-Frage*, in M. SDRALEK, *Kirchengesch. Abhandlungen*, 8, Breslau, 1909, pp. 149-195.

O. SCHOLZ, *Die Hegesippus-Ambrosius-Frage*, (Inaug. Diss.), Königshütte, 1913.

J. STIGLMAYR, *Ambrosius und Pseudo-Heges.*, in *Zeitschr. für Kath. Theol.*, 38, 1914, pp. 102-112.

### De sacramentis.

P. SCHANZ, *Der Begriff des Sakramentes bei den Vätern*, in *Theol. Quartalschrift*, 73, 1891, p. 551.

F. PROBST, *Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform*, Münster i. W., 1893, pp. 226-271: *Die mailändische Messe nach den Schriften des hl. Ambrosius*; pp. 232-239: *Die Schrift De Sacramentis*.

G. MORIN, *Un essai d'autocritique*, in *Revue bénéd.*, 12, 1895, p. 386.

TH. SCHERMANN, *Die pseudoambrosianische Schrift De Sacramentis*, in *Röm. Quartalschr.*, 17, 1903, pp. 36-53; 237-255.

### Epistole spurie.

J. LANGEN, *Geschichte der röm. Kirche*, 1, 1881, p. 510, Anm. 1; p. 563, Anm. 2.

F. SAVIO, *Due lettere falsamente attribuite a S. Ambrogio*, in *Nuovo Bulletino di archeol. crist.*, 3, 1897, pp. 153-177.

## VII. Manoscritti delle opere di Ambrogio.

De paradiso. La tradizione si fonda su due codici del sec. IX, l'*Audomaropolitanus*. 72 e il *Parisinus* 1913, olim *Colbertinus*. Cfr. SCHENKL, *Corpus script. eccles. latin.*, 32, 1, p. LII.

De Cain e Abel. I manoscritti, che non risalgono oltre il sec. XI, derivano tutti da un archetipo, il cui miglior rappresentante è il cod. *Senensis* F. V, 8. Cfr. SCHENKL, *Corpus*, 32, 1, p. LVIII.

De Noe. I manoscritti derivano da un archetipo, che in due luoghi aveva perduto un foglio. (Cfr. 3, 7, p. 417, Schenkl, e 25, 91, p. 478 Sch.). Tra essi, il

più notevole è il *Parisinus* 12137, olim *Corbeiensis*, del sec. IX. Cfr. SCHENKL, 32, 1, p. LX.

De Abraham. Anche per questo trattato il cod. migliore è il *Parisinus* 12137, olim *Corbeiensis* del sec. IX. Cfr. SCHENKL, 32, 1, p. LXVII.

De Isaac et anima, De bono mortis, De fuga saeculi, De Jacob. I codici più importanti sono l'*Audomaropolitanus*, 72 e il *Parisinus* 1913 del sec. IX. Cfr. SCHENKL, 32, 1, p. LXXIII. Circa il codice torinese 142 del sec. X, il quale contiene il testo del *De bono mortis* fino a 7, 29, p. 729, 17 Sch. cfr. V. USSANI, *Per un codice ignoto del De bono mortis di S. Ambrogio*, in *Rivista stor.-critica delle scienze teologiche*, 5, 1909, pp. 934-943.

De Ioseph, De patriarchis. Il principale codice è quello di Boulogne sur Mer, 32, del sec. VII. Cfr. SCHENKL, 32, 2, p. XXI.

De Helia et ieiunio, De Nabuthe, De Tobia, De interpellatione Iob et David. La tradizione manoscritta si fonda sul *Parisinus* 1732, olim *Thuaneus et deinde Colbertinus* del sec. VIII. Cfr. SCHENKL, 32, 2, pp. XXXVIII, XXX, XXXIII, XXX.

Apologia prophetarum David. I migliori manoscritti sono quello di Boulogne sur Mer, 32, del sec. VII e il *Parisinus* 1732 del sec. VIII. Cfr. SCHENKL, 32, 2, p. XXXIII.

Apologia David altera. Fondamentale per la recensione manoscritta è il cod. *Remensis* 352 del sec. XII. Cfr. SCHENKL, 32, 2, p. XXXVIII.

Expositio in psalmum 118. Il testo è tradito da più che 100 manoscritti: di essi i principali sono: *Codex Atrebatensis* 509, del sec. IX; *Gandaviensis* 172, e *Monacensis* 4535 del X; *Monacensis* 13040 del XI, XII, *Parisiensis* 15639 del XII; *Parisiensis* IV. A. L. 1437, e *Vatic. Regin.* 32 del X; *Trevericus* 120 del XI.

Degni ancora di nota, sebbene offrano una lezione meno pura dei precedenti, sono: il *Casinensis* 154, il *Laurentianus* XIV, 21, il *Parisiensis* Bibl. Armamentarii 343, il *Parisiensis* 15638, il *Mettensis* 37, tutti del sec. XI; il *Bambergensis* B. II. 2 e il *Monacensis* 2564 del sec. XII. Cfr. PETSCHENIG, in *Corpus script. eccles. latin.*, 62, Wien, 1913.

Expositio Evangelii secundum Lucam. I manoscritti sono numerosi, e si dividono in sei gruppi. Il più antico e migliore è il cod. *Bobiensis* del sec. VII, purtroppo assai corrotto, e del quale una parte si trova a Milano ed una a Torino. Sono poi notevoli l'*Ambrosianus* C 127 inf., e il *Bononiensis* (Boulogne sur Mer) 35 del sec. IX, il *Parisinus* Nouv. Acq. 1438 del X, e i manoscritti *Monacensis* 14117 del sec. X/XI, *Sangallensis* 99 del sec. IX e 96 del X, *Monacensis* 18522b del X, i quali costituiscono un gruppo.

Exameron. I manoscritti sono molto numerosi: tra essi occupano il primo posto i frammenti dell'*Aurelianensis* 192 (169) del sec. VII. Dei rimanenti lo Schenkl distingue due classi, alla migliore delle quali appartengono i codd. *Cantabrigiensis* coll. Corp. Christi, 193 del sec. VIII, *Parisinus* 12135 e 3984 del IX, *Veronensis* XXVII 25 del X; alla peggiore, l'*Augiensis* CXXV del IX sec. e CCXVI del X, *Monacensis* 6258 e 3728 del X e *Senensis* F. V 8 del secolo XI. Sul *Codex Bernensis* 325 del sec. XI, cfr. SCHENKL, 32, 1, p. XXXXI.

Ambrosiaster. Il SOUTER, *A Study of Ambrosiaster*, Cambridge, 1905 (*Texts and Studies*, 7, 4, p. 12 sgg.) enumera 12 manoscritti di tutti interi i *Commentari* e 24 di parti di essi, e 23 manoscritti delle *Quaestiones*. Tra i primi, il più antico è il *Casinensis* 150 del sec. VI; seguono il *Sangallensis* 101 e 100 del sec. IX/X, il *Coloniensis* XXXIV del X, il *Modoetianus*  $\frac{c-2}{62}$  del IX/X: tra i



secondi son degni di nota il *Parisiacus* 13339 del sec. ix, il *Trevericus* 122 del sec. viii/ix, il *Laudunensis* 107, il *Vindobonensis* 743, l'*Harleianus* 3063, il *Sangallensis* 330, il *Patavinus*, Scaff. V. N. 94 del sec. ix, l'*Ashburnham*. 60 del sec. viii/ix, l'*Ambianensis* olim *Corbeiensis* 87 e il *Palat. Lat.* 169 del sec. ix/x, il *Monacensis* 17043, il *Vindobonensis* 550 e il *Gandaviensis* 455 del sec. x.

I mss. delle *Quaestiones* si possono dividere in tre classi : alla prima appartengono quasi tutti mss. del sec. ix : l'*Augiensis* ix, il *Monacensis lat.* 6312 olim *Frisingensis* 112, il *Monacensis lat.* 14537 olim S. Emmerami F. 40, il *Bruxellensis* II 972, i *Parisiaci*, *Bibl. Nat. Lat.* 2109 e 17385. Il *Gandaviensis* 95 e il *Mettensis* 322 sono del x : il *Patavinus*, Scaff. X. N. 191 è del xiii, ma è uno dei più importanti. Appartengono alla seconda classe il *Bruxellensis* 1125 del sec. xv, il *Patavinus* 1444 del sec. xv, e il *Germanensis* ora *Parisiacus B. N. Lat.* 12223 del xii. Al terzo gruppo appartengono due *Vindobonenses* : 1044 del sec. xi/xii e 753 del xiv, il *Lipsiensis* 267 del xiii, e il ms. di Görres n. 31 del sec. xiii/xiv.

*Legum Mosaicarum et Romanarum Collatio*. La tradizione si basa su tre manoscritti : I. *Berolinensis* 269 del sec. ix, quello dal quale Pietro Pithou trasse nel 1573 la sua edizione ; per lungo tempo si credette perduto, e finalmente nel 1837 fu ritrovato a Berlino. II. *Vercellensis* 122 del sec. x, studiato per la prima volta dal Blume nel 1822. III. *Vindobonensis* olim *Salisburgensis* 2160 del sec. x, scoperto anch'esso nel 1822 dal Lancizolle.

**VIII. Edizioni di Ambrogio.** — L'edizione *princeps* di Ambrogio apparve a Venezia nel 1485. Da allora nessun progresso decisivo si ebbe, per la costituzione del testo, fino all'edizione dei Maurini DU FRISCHE e LE NOURRY, pubblicata a Parigi dal 1686 al 1690 in due volumi in folio. Questa edizione fu riprodotta due volte a Venezia, la prima in quattro volumi, 1748-1751, la seconda in otto, 1781-1782. Una terza ristampa si trova nel MIGNÉ, *Patr. Lat.*, XIV-XVII. Paris, 1845, 1866 e 1880-1882. Essa è anche servita di base all'edizione di P. A. BALLERINI, Milano, 1815-1883 in sei voll. Il Ballerini si fondò soprattutto su alcuni manoscritti milanesi, ma la sua opera fu severamente giudicata dai critici : l'Ihm, *Studia Ambrosiana*, 13, scrisse : « Plane Maurinorum studiis subnitiitur, quorum diligentiam et acumen in sua ipse editione assecutus non est ». Nel *Corpus Scriptorum ecclesiast. Latinorum* sono usciti, a cura di C. SCHENKL, due volumi di opere ambrosiane (32, 1-2, Vindob., 1897) : essi contengono gli scritti esegetico-omiletici, ad eccezione dei Trattati sui salmi e dei frammenti del Commentario ad Isaia ; un terzo volume (32, 4, Vindob., 1902), contenente il Commentario all'Evangelo di S. Luca, è stato curato, dopo la morte dello Schenkl, dal figlio K. Schenkl. L'edizione è senza dubbio di gran lunga superiore alle precedenti : la tradizione manoscritta è cercata e studiata con somma diligenza, e le *Praefationes* trattano non solo dei codici, ma anche di ogni altra questione relativa ai vari trattati. — Sulle edizioni di Ambrogio precedenti a quella dei Maurini, puoi confrontare SCHOENEMANN, *Bibl. hist.-lit. Patrum lat.*, 1, 386 sgg. ; SCHENKL, *Corpus*, 32, 1, LXXVII sgg. Oltre queste edizioni generali, l'*Exameron* fu edito da R. O. GILBERT, in GERSDORF, *Bibl. Patr. eccl. lat. sel.*, 9, Lipsiae, 1840 ; l'*Expositio in psalmum* 118 dal PETSCHENIG, in *Corpus script. eccles. Latin.*, 62, Vindob., 1913 ; e l'*Explanatio psalmorum duodecim* dallo stesso, *ibid.*, vol. 64, Vindob., 1919 : il *De officiis* da J. C. KRABINGER, Tübingen, 1857 ; il *De lapsu virginis consecratae* da A. E. BURN, *Niceta of Remesiana*, Cambridge, 1905, p. 112 ; il *De poenitentia*, il *De mysteriis*, e il *De fide* in H. HURTER, *Sanctorum patrum op. sel.*, Ser. 1, to. 5, 7, 30 ; il *De mysteriis* e il *De Sacra-*

mentis da G. RAUSCHEN, *Florilegium patristicum*, 7, Bonn, 1909; il *De excessu Satyri* da K. SCHENKL, *S. Ambrosii de excessu fratris lib. 1*, in *Ambrosiana*, Milano, 1897, No. V, e da BR. ALBERS, in *Florilegium patrist.*, N. S., 15, Bonnae, 1921; il *De obitu Theodosii* da M. D. MANNIX, *S. Ambrosii oratio de obitu Theodosii. Text, translation, Introd. and Comm.*, in *The Catholic Univ. of America. Patristic Studien*, vol. IX, Washington, 1925.

Tre volumi di scritti scelti di Ambrogio sono usciti nella *Bibliothek der Kirchengväter* di J. E. NIEDERHÜBER, Kempten, 1914-1917, con traduzione e note.

Quanto all'*Ambrosiaster*, una nuova edizione dei *Commentarii* prepara per il *Corpus* di Vienna H. BREWER; delle *Quaestiones* possediamo l'edizione critica del SOUTER, *Pseudo-Augustini quaestiones Veteris et Novi Testamenti CXXVII*, Vindobonae, 1908 (= *Corpus Script. eccl. Lat.*, 50). Il Souter ha posto a fondamento della sua edizione la prima recensione delle *Quaestiones*, che ne abbraccia 127; ma ha aggiunto in appendice le questioni conservate nella seconda recensione, che ne abbraccia 151, e mancanti nella prima.

La *Collatio Legum Mosaic. et Roman.* fu pubblicata la prima volta da P. PITHOEUS, *Fragmenta quaedam Papiniani Pauli Ulpiani Gaii Modestini... cum Moysis legibus collata*, Paris, 1573. Le edizioni più recenti sono quelle di PH. ED. HUSCHKE, *Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt*, Lipsiae, 1861, 1866<sup>2</sup>, pp. 645-705; di TH. MOMMSEN, *Collectio librorum iuris anteiustiniani cdd.* KRUEGER, MOMMSEN, STUEMUND, 3, Berolini, 1890, pp. 107-198, e di M. HYAMSON, Oxford, 1913.

Un'edizione critica del primo libro dello pseudo-Egesippo, curata dall'USANI, apparve in *Atti dell'Accad. di Lettere e Arti*, Verzezia, 1922.

Sulla vita di Ambrogio possediamo una biografia <sup>(1)</sup>, scritta, subito dopo la sua morte, per consiglio di Agostino, dal diacono Paolino, segretario del grande vescovo milanese. Questa biografia però, se nelle linee generali riproduce fedelmente la fisionomia storica del santo, non manca altresì di gravissimi difetti. A proposito di essa, potremmo ripetere quello che dicemmo della *Vita Cypriani* del diacono Ponzio <sup>(2)</sup>. Composta, secondo le prevalenti tendenze letterarie del tempo, con intendimento di edificazione spirituale, piuttosto che di opera serenamente obbiettiva di scienza, è naturale che certi fatti e certi aspetti del personaggio, di cui si narra la storia, vi figurino rappresentati in un rilievo di gran lunga maggiore del reale, e, sto per dire, lievemente confusi d'una penombra crepuscolare di eroica leggenda. Oltre a ciò — il che è più grave —, dal confronto dei dati del biografo con quelli di altre fonti storiche o letterarie o di documenti ufficiali del tempo, è risultato che l'opera di Paolino non è neanche immune da errori ed inesattezze di vario genere. Sicchè essa può

<sup>(1)</sup> Puoi vederla in Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 27-46.

<sup>(2)</sup> Vedi U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 390 sg.

riuscire di qualche vantaggio al progresso degli studi ambrosiani, solo se venga adoperata con discernimento e con circospezione. Più sicure fonti biografiche debbono senza dubbio ritenersi le opere dello stesso Ambrogio, specialmente le lettere, dalle quali emergono con limpida chiarezza, se non tutti, almeno in gran parte, gli avvenimenti principali della sua vita.

Ambrogio nacque da nobile famiglia cristiana, non sappiamo con certezza nè dove, nè quando: probabilmente a Treviri; secondo alcuni nel 333 <sup>(3)</sup>, secondo altri nel 340 <sup>(4)</sup>. Questa diversità di opinioni dipende dal fatto che la lettera 59, l'unico luogo delle opere ambrosiane dove si contenga un termine di base per la ricostruzione della cronologia relativa alla nascita del nostro santo, può essere variamente datata. In essa infatti si leggono le parole: *Nos autem obiecti barbaricis motibus et bellorum procellis in medio versamur omnium molestiarum freto* <sup>(5)</sup>. Ora i *barbarici motus et bellorum procellae* possono in ugual modo alludere tanto alla guerra contro l'usurpatore Massimo (387-388), quanto a quella contro l'usurpatore Eugenio (393-394). E, poichè poco appresso l'autore avverte che, al momento della composizione della lettera, egli trovavasi nel cinquantatreesimo anno d'età <sup>(6)</sup>, l'anno della sua nascita ondeggia fra il 333 e il 340. Che nascesse a Treviri, si congettura dalla circostanza che il padre, dello stesso nome, occupava in quella città, fin dal tempo di Costantino, e per incarico di questo imperatore, la dignità di *praefectus praetorio Galliarum* <sup>(7)</sup>, il più alto ufficio politico del tempo, perchè appunto la prefettura delle Gallie, comprendendo, oltre alla Gallia propriamente detta, la quale allora estendevasi fino al Reno, anche la Spagna e la Britannia, era la più importante delle quattro grandi divisioni politiche dell'Impero romano. Magistrato d'altissimo valore, discendeva da un'antica ed illustre famiglia senatoria, la quale erasi convertita al Cristianesimo durante il periodo delle

<sup>(3)</sup> Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche unter Kaiser Theodosius d. Gr.*, Freiburg i. Br., 1897, pag. 273; Amati, in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere*, 1897, pag. 315 sgg.

<sup>(4)</sup> Foerster, *Ambrosius*, pag. 19, nota 2; Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 55 (cfr. anche *La civiltà cattolica*, 8 (1902), pag. 530).

<sup>(5)</sup> Ambros., *Epist.* 59, 3.

<sup>(6)</sup> Ambros., *Epist.* 59, 4: *Cum annum tertium et quinquagesimum iam perduxerim etc.*

<sup>(7)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 3: *Posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio, natus est Ambrosius.*

persecuzioni, e vantava, fra gli altri suoi titoli onorifici, quello del martirio della vergine Sotere, vittima dei carnefici di Diocleziano <sup>(8)</sup>. Tutta la famiglia di Ambrogio si mantenne costantemente fedele a queste gloriose tradizioni. Dalla sua consorte, il cui nome è da deplorare che non ci sia stato conservato, il prefetto delle Gallie ebbe tre figli: una femmina, la primogenita Marcellina, e due maschi, Satiro ed Ambrogio. Marcellina cresceva animata, fin dalla più tenera età, da una fede ardente, e dotata di felici disposizioni d'animo alle pratiche dell'ascetismo. I due fratelli vivevano l'uno all'altro legati da indissolubili vincoli d'amore: avevano lo stesso carattere, gli stessi gusti, quasi la stessa fisionomia <sup>(9)</sup>. Ma Ambrogio, più giovane di Satiro, si distingueva per una non so qual grazia infantile, e in particolar modo per quella lucidità di mente e facilità di parola, che divennero in seguito virtù così cospicue in lui, fatto uomo, da rinnovare sul suo conto <sup>(10)</sup> la bella favola poetica delle api che raccoglievano il miele dalle labbra di Platone, mentre questi vagiva nella culla <sup>(11)</sup>.

Dopo la morte immatura del padre, la nobile vedova, non essendo più trattenuta in Gallia da particolari interessi, si trasferì con i tre figli a Roma, dove Marcellina prese il velo delle vergini consacrate a Dio, e i due fratelli continuarono i loro studi <sup>(12)</sup>. Noi non abbiamo particolari sulla giovinezza di Satiro e di Ambrogio <sup>(13)</sup>. Ma è fuor di dubbio ch'essi frequentarono la scuola di grammatica e poi quella di retorica. La città offriva ai giovani patrizi, chiamati, secondo le tradizioni della famiglia, ad abbracciare la carriera delle alte magistrature, tutti i mezzi necessari per compiere la loro educazione scientifica, politica e letteraria. Natural-

<sup>(8)</sup> Ambrogio, in due luoghi (*De virginibus*, III, 7, 38; *De exhortatione virginis*, cap. XII, 82), celebrò con parole commoventi il martirio della sua parente Sotere. Sulla famiglia e la nobiltà della martire, vedi De Rossi, *Roma sotterranea*, III, pagg. 23-29. Cfr. Aillard, *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, Paris, 1908, I, pag. 384 sgg.; Delehay, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, pag. 323.

<sup>(9)</sup> Cfr. Ambros., *De excessu fratris sui Satyri*, passim, specialmente I, 37 sgg.

<sup>(10)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 3.

<sup>(11)</sup> Cfr. Olympiodor., *Vita Platonis*, in princ.

<sup>(12)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 4: *Postea vero cum adolevisset, et esset in urbe Roma constitutus cum matre vidua et sorore, quae virginitatem iam fuerat professa* etc. Marcellina fu consacrata vergine dal papa Liberio, in un giorno di Natale, nella basilica di San Pietro (Ambros., *De virginibus*, III, 1).

<sup>(13)</sup> Paolino (*Vita Ambrosii*, 5), parlando di Ambrogio, dice: *Sed postquam edoctus liberalibus disciplinis, ex urbe egressus est*.



mente allora, in un periodo di così profonda trasformazione sociale, in cui gli ultimi residui del vecchio mondo pagano, rappresentati specialmente dalle famiglie patrizie, resistevano ancora con tenace perseveranza alle crescenti conquiste del Cristianesimo, i due giovani, educati dalla madre e dalla sorella alle pure idealità evangeliche, si trovarono necessariamente a dover vivere in mezzo a quest'atmosfera così fortemente ancora impregnata di politeismo. Il contrasto più vivo essi lo dovettero sentire nella scuola, dove la base dell'insegnamento consisteva nell'interpretazione dei grandi modelli dell'eloquenza e della poesia greca e latina, e dove specialmente lo studio del diritto romano, splendido monumento di sapienza umana, attirando lo sguardo dei discepoli verso le antiche tradizioni, rivelava alla loro ammirazione i pretori repubblicani e i magistrati imperiali, che con secolare travaglio avevano costruito il magnifico edificio sul solido fondamento del vecchio diritto quiritario. Tuttavia siffatte condizioni ambienti non riuscirono a turbare la serenità e la sincerità della fede cristiana nei figli del defunto prefetto delle Gallie.

Dai banchi della scuola Ambrogio passò alle lotte del foro, dove, esercitando per qualche tempo con successo la professione d'avvocato, ebbe occasione di spiegare in tutta la sua potenza il grande talento oratorio, ond'era stato dotato da natura. Due personaggi allora tenevano le più alte cariche dello Stato: Lucio Aurelio Aviano Simmaco, il padre dell'oratore, il vecchio prefetto di Roma, partigiano fervente del paganesimo, notissimo per la rettitudine con cui adempiva i doveri della sua carica, e Sesto Petronio Probo, non meno popolare di Simmaco, per la nobiltà della sua famiglia, per la sincerità delle proprie convinzioni in favore del Cristianesimo, per la generosità con cui prodigava benefizi d'ogni sorta. Nel suo splendido palazzo trovava larga ospitalità un circolo di giovani cristiani, lieti della protezione d'un personaggio così cospicuo ed influente. Satiro ed Ambrogio frequentavano tanto la casa di Simmaco, quanto quella di Probo: Satiro tuttavia aveva in ispecial modo attirato su di sè l'attenzione di Simmaco, il quale, per testimonianza dello stesso fratello<sup>(14)</sup>, nutriva per lui una benevolenza quasi paterna; Ambrogio invece era il prediletto di Probo. Mentre Satiro partiva per accompagnare il figlio di Simmaco, Quinto Aurelio, il quale recavasi, come *corrector*, in Lucania<sup>(15)</sup>, Ambrogio era chiamato da Probo alla prefettura

<sup>(14)</sup> Ambros., *De excessu fratris sui Satyri*, I, 32.

<sup>(15)</sup> Quinto Aurelio Simmaco fu *corrector Lucaniae et Brittiorum* (CIL, VI,

del pretorio. Lo stesso Probo in seguito, preso da crescente ammirazione per le virtù intellettuali e la spiccata capacità del giovane, lo designava all'imperatore Valentiniano I come persona adatta a governare, col titolo di *consularis*, le province della Liguria e dell'Emilia, cioè una parte considerevole dell'Italia settentrionale e centrale <sup>(16)</sup>. Ambrogio, dunque, verso il 370, dovette recarsi a Milano, sede del governatore di quelle province. Il biografo racconta che, mentre Ambrogio si accingeva a partire, Probo gli rivolse un amorevole consiglio, frutto della sua lunga esperienza politica. « Va' — gli disse — e comportati non da giudice, ma da vescovo » <sup>(17)</sup>. L'aspettazione dell'illustre protettore non fu delusa. Le province affidate alle cure d'Ambrogio sentirono presto il beneficio d'un freno saldo, ma dolce. Persuaso certamente fin da allora che uno dei doveri della giustizia, com'ebbe a ripetere più tardi, è quello di assumere la difesa degli umili e degli oppressi <sup>(18)</sup>, quel giovane possedeva in sommo grado l'arte di mostrarsi affabile con tutti, di porgere l'orecchio a tutte le querimonie, di decidere tutte le liti secondo le norme della più scrupolosa equità, e perfino di temperare con la misericordia il castigo, quando non avesse potuto far a meno d'infliggerlo. Casto, integro, umano, non permise mai che alcuno sacrificasse gl'interessi altrui ai propri capricci o alla propria ambizione. In mezzo all'universale terrore delle altre città, dove la brutale violenza dei magistrati applicava, con uguale eccessivo rigore, ad ogni specie di delitti le leggi, sì da dar luogo non di rado a scene di raccapricciante crudeltà, come quella svoltasi a Vercelli, di cui Girolamo ci ha conservato i particolari <sup>(19)</sup>, e da provocare, il più delle volte, l'intervento dei Cristiani in favore delle vittime, Milano, sotto il benefico influsso d'un governo fatto di giustizia, di cle-

1699; Dessau, *Inscr. lat. sel.*, I, 2946) nell'anno 365. Cfr. *Cod. Theodos.*, VIII, 5, 25. Alla vita pubblica di Satirq allude Ambrogio in due luoghi (*Ambros.*, *De excess. Satyri*, 25 e 58).

<sup>(16)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 5: *Sed postquam edoctus liberalibus disciplinis, ex urbe egressus est, professusque in auditorio praefecturae praetorii, ita splendide causas peroravit, ut eligeretur a viro illustri Probo, tunc praefecto praetorii, ad consilium tribuendum. Post haec consularitatis suscepit insignia, ut regeret Liguriam Aemiliamque provincias, venitque Mediolanum.*

<sup>(17)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 8: *Laetabatur etiam Probus praefectus, quod verbum eius impleretur in Ambrosio; dixerat enim proficiscenti, cum mandata ab eodem darentur, ut moris est: « Vade, age non ut iudex, sed ut episcopus ».*

<sup>(18)</sup> Vedi, per esempio, *Ambros.*, *De virginit.*, XVIII, 114; *De offic. ministror.*, I, 24, 115; 28, 130 sgg.; *De excess. Satyri*, I, 57-58; 60.

<sup>(19)</sup> Hieron., *Epist.* 1, *Ad Innocentium*.

menza e d'amore, sotto il paterno ammonimento d'un uomo che dava in sè l'esempio di tutte le virtù cristiane, visse pacifica, ordinata, felice. Non tumulti, non supplizi insanguinarono mai le strade o i tribunali della città. Non è quindi da meravigliarsi che le virtù della vita pubblica, congiunte con quelle della vita privata, fra le quali precipue l'irreprensibile purezza dei costumi e la costante pratica delle opere di carità, facessero apparire un tal uomo agli occhi dei suoi sudditi come una creatura meravigliosa, adatta a rivestire le insegne d'un vescovo, anzichè quelle d'un magistrato. Dell'affetto e della stima profonda che nutrivano per lui tutti i cittadini, senza distinzione nè di classi nè di partiti, è prova incontestabile l'episodio della sua elezione a vescovo.

Un insanabile dissidio, frenato e represso, almeno apparentemente, dall'abilità del governatore, divideva gli animi della popolazione milanese. Esso era dovuto non solo alla lotta secolare fra i partigiani della religione antica e quelli della nuova, ma anche al contrasto, nel seno stesso di quest'ultima, fra i cattolici e i seguaci dell'eresia ariana, la quale, sebbene colpita, fin dal suo primo apparire, dagli anatemi del concilio di Nicea, si era a poco a poco, col favore degli stessi imperatori, propagata dall'Oriente, dov'era sorta, in tutte le province dell'Impero occidentale. Anche Milano, a cominciare dal tempo di Costanzo, era stata teatro di accanite contese, allorchè, mandato in esilio il vescovo cattolico Dionigi, perchè aveva preteso di resistere al giudizio arbitrario pronunziato, in favore dell'arianesimo, dall'ultimo erede superstite del gran Costantino, era stato sostituito dall'ariano Aussenzio, quel medesimo contro il quale il vescovo Ilario aveva scagliato i fulmini della sua giusta ira <sup>(20)</sup>. La morte di Aussenzio, suscitando tra le due fazioni avverse, che dividevano la comunità, antichi rancori e nuovi propositi di lotta, riapriva nel seno di Milano la piaga, non mai interamente rimarginata, della discordia. Gli amici di Aussenzio s'agitavano per ottenere che il suo successore, scelto di mezzo al loro numero, perpetuasse lo scandalo d'un pontificato scismatico; gl'intransigenti difensori del simbolo niceno chiedevano invece che il destinato alla dignità episcopale cancellasse fin la memoria dello scisma. Rimaneva dunque da decidere se il nuovo vescovo sarebbe un ortodosso o un ariano. I vescovi della provincia, riunitisi in una delle basiliche, insieme col clero e col popolo della città, per procedere all'elezione, crederono anzitutto opportuno di consultare la volontà dell'impe-

(<sup>20</sup>) Vedi, sopra, pag. 83; 100 sg.; 125 sgg.

ratore sulla qualità della scelta, ed inviarono appositamente una deputazione a Valentiniano, il quale, scrupoloso nel non sorpassare i limiti della propria autorità, per quel che concernesse le questioni interne della Chiesa, si astenne dal pronunciare qualsiasi opinione su quanto gli si chiedeva <sup>(21)</sup>. Bisognò allora prendere una deliberazione e risolversi per l'uno o per l'altro dei due partiti. Ma siccome gli ariani e i cattolici erano quasi di ugual numero, serpeggiò tra la folla un insolito fremito di battaglia, risonò nelle navate della basilica un vociare di dispute, un clamore assordante di proteste e d'insulti scambiati fra le due parti: avvenne, insomma, un disordine, un tumulto, che avrebbe certamente avuto gravi conseguenze, se l'occhio vigile del governatore non avesse posto subito un rimedio. Ambrogio, com'era suo dovere, accorse in chiesa per ristabilire il buon ordine. Al suo primo affacciarsi, cessò, come per incanto, lo strepito, e tutti si disposero, in silenzio, a vedere che cosa dicesse o facesse. Egli rivolse ai contendenti la parola: forse ricordava loro la santità del luogo e la necessità di non profanarlo con un contegno men che corretto, forse anche li esortava ad attendere con serena pazienza la decisione dei vescovi, quando nel generale silenzio — così narra il biografo — risonò una voce infantile che diceva: « Ambrogio vescovo! » L'invito, che parve l'effetto d'una suprema volontà del cielo espressa per la bocca d'un bambino, fu subito accolto con unanime acclamazione dal popolo adunato, e un grido altissimo riecheggiò sotto le arcate della basilica: « Ambrogio vescovo! Ambrogio vescovo! » <sup>(22)</sup>. Questo racconto serba evidenti tracce d'una rielaborazione leggendaria del fatto. Rimane però sempre l'indiscutibile verità della circostanza che il dissidio dei due partiti, quasi per ispirazione divina, si compose nella concorde volontà di votare per il nome d'Ambrogio. È facile immaginare lo stupore del giovane magistrato, il quale, sempre alieno dal proposito di dedicarsi interamente al servizio divino, pur praticando, sin nelle più piccole azioni, con fedele osservanza i precetti della Chiesa, misurò il pericolo di essere assoggettato ad un peso troppo grave per le sue spalle <sup>(23)</sup>. Ad accrescere vieppiù l'incertezza d'Ambrogio, si aggiungevano inoltre due circostanze, incompa-

<sup>(21)</sup> Theod., *Hist. eccles.*, IV, 6.

<sup>(22)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 6.

<sup>(23)</sup> Ambros., *De poenitent.*, II, 8, 73: *Serva, Domine, munus tuum, custodi donum quod contulisti etiam refugienti. Ego enim sciebam quod non eram dignus vocari episcopus, quoniam dederam me saeculo huic; sed gratia tua sum quod sum.*



tibili con la dignità, di cui volevano, suo malgrado, insignirlo: l'una, ch'egli non era ancora battezzato, e apposite disposizioni ecclesiastiche interdicevano ad un neofito d'essere elevato al seggio episcopale; l'altra, che le leggi dello Stato facevano del pari espresso divieto ai magistrati d'una città di entrare a far parte del clero. Conscio di tutta l'importanza dell'ufficio, Ambrogio quindi cercò con ogni mezzo di dimostrarsene indegno. Una prima volta, dovendo pronunziare il suo giudizio in una causa capitale, sottopose l'accusato alla tortura, come se avesse voluto dire: « Mi avete detto giusto? Orbene, guardate! Io sono ingiusto e crudele ». Ma il popolo gli rispondeva: « Noi sappiamo che tu sei mite e giusto: il tuo peccato ricada sopra di noi! (*Peccatum tuum super nos*) ». Un altro giorno, permise l'ingresso nella propria casa ad alcune donne di mal affare. E il popolo ripeteva ridendo: « Anche questo tuo peccato ricada sopra di noi! (*Peccatum tuum super nos*) » <sup>(24)</sup>. Da ultimo, visto che il popolo non si lasciava illudere dalle apparenze, ricorse alla fuga. Di notte, uscì, non veduto, dalla porta Ticinese, per recarsi a vivere in una solitudine ignorata. Smarritosi nel buio, dopo aver lungamente vagato, con la persuasione di dirigersi alla volta di Pavia, si trovò ancora, sul far dell'alba, sotto le mura di Milano, davanti alla porta Romana. Venne riconosciuto, condotto al suo pal'azzo, e custodito come prigioniero, perchè non scappasse più <sup>(25)</sup>. Intanto l'irremovibile volontà del popolo veniva ratificata anche dai vescovi; e, avvenuta l'elezione, se ne inviava una relazione all'imperatore, il quale dava, senza esitare, il suo consenso, promettendo ad Ambrogio ch'egli si sarebbe adoperato con ogni mezzo, per assicurargli un episcopato tranquillo <sup>(26)</sup>. Quando la risposta imperiale fu nota a Milano, Ambrogio, sottrattosi alla vigilanza dei suoi guardiani, era riuscito a fuggire una seconda volta e a trovar asilo in campagna, presso un ricco amico, di nome Leonzio. Ma

<sup>(24)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 7.

<sup>(25)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 8. Lo stesso Ambrogio si duole, in più luoghi, della violenza che gli fu fatta. Cfr. *De officiis*, I, 1, 2: *...nobis refugientibus imposuit sacerdotii necessitudo etc.*: *ibid.*, I, 1, 4: *Ego enim raptus de tribunali atque administrationis infulis ad sacerdotium etc.*: *Epist.* 63, 65: *Quam resistebam ne ordinarer! Postremo cum cogerer, saltem ordinatio protelaretur! Sed non valuit praescriptio, praevaluit impressio!*; *De poenitentia*, II, 8, 72 sg.: *Dicetur enim: Ecce ille non in Ecclesiae nutritus sinu, non edomitus a puero, sed raptus a tribunali, abductus de vanitatibus saeculi huius, a praeconis voce ad Psalmistae assuefactus canticum, in sacerdotio manet etc.*

<sup>(26)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 8; Ambros., *Epist.* 21, 7.

questi, venuto a conoscenza della volontà dell'imperatore, si cre dette in obbligo di rivelare il luogo di rifugio del vescovo ricalcitrante, il quale, riconoscendo nel consenso unanime del popolo, della Chiesa e dell'imperatore un indizio manifesto della volontà divina, accondiscese finalmente a far tacere i suoi scrupoli. Ambrogio chiese pertanto di ricevere il battesimo da un vescovo di non dubbia ortodossia, e di far passare, secondo le prescrizioni delle leggi ecclesiastiche, un certo periodo di tempo fra il battesimo e l'ordinazione. Il primo desiderio fu senz'altro soddisfatto; ma l'impazienza del popolo non permise che venisse esaudito anche il secondo, e solo dopo otto giorni che aveva ricevuto l'acqua battesimale, Ambrogio fu solennemente consacrato vescovo <sup>(27)</sup>. Quanto alla cronologia, dal testo di Paolino risulta che l'elezione avvenne prima della morte di Valentiniano I, cioè prima del 17 novembre 375 <sup>(28)</sup>. Ora, poichè sembra certo, a giudicare almeno dalla menzione che se ne fa così presso i Greci come presso i Latini, che l'ordinazione ebbe luogo il 7 dicembre, essa evidentemente non può cadere nel 375, ma, al più tardi, nel 374; e in quest'anno appunto la colloca Teofane <sup>(2)</sup>. Con l'elezione di Ambrogio a vescovo — scrive Girolamo <sup>(30)</sup> — tutta l'Italia tornò alla fede cattolica. A differenza di tanti altri che, in questo e nei successivi secoli, ambivano la dignità episcopale, a causa della straordinaria potenza che ne derivava <sup>(31)</sup>, Ambrogio dedicò tutto

<sup>(27)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 9; Ambros., *Epist.* 63, 65.

<sup>(28)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 8.

<sup>(29)</sup> Theophan., *Chronogr.*, pag. 60, 23 ed. Boer. Erra dunque Girolamo, riportandola all'anno 373 (Hieron., *Chronic.* ad ann. 2390 = 373 d. C.). Cfr. la *Vita sancti Ambrosii* scritta dai Maurini, in Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 71, § 13. Ihm, *Studia Ambrosiana*, Lipsiae, 1890, pag. 5; Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche unter Kaiser Theodosius d. Gr.*, Freiburg i. Br., 1897, pag. 564; Schenkl, *S. Ambr. opp.*, 4, Vindob., 1902, Praef. II.

<sup>(30)</sup> Hieron., *Chronic.* ad ann. 2390 = 373 d. C. (2, pag. 198 ed. Schoene): *Post Auxenti seram mortem, Mediolani Ambrosio episcopo constituto, omnis ad fidem rectam Italia convertitur.*

<sup>(31)</sup> Il console Pretestato, *homo sacrilegus et idolorum cultor*: « Fatemi vescovo di Roma — diceva in tono sardonico —, e vi prometto che mi faccio subito cristiano » (Hieron., *Contra Iohannem*, 8, in Migne, *Patrol. lat.*, XXIII, 377). E Ammiano Marcellino (XXVII, 3): « Quando veggio — scrive — il fasto che circonda il trono del vescovo di Roma, ben comprendo che coloro i quali lo ambiscono, si abbandonino ai più violenti sforzi per conquistarlo. Infatti, non appena lo abbiano occupato, la loro vita scorre fra le delizie; sono ricolmi di doni da parte di tutte le matrone, sono portati in pompa sui cocchi, sono vestiti con magnificenza, sono serviti con tanta profusione, che i loro banchetti sorpassano le tavole dei re ».

sè stesso all'adempimento dei suoi nuovi doveri. Prima d'ogni altra cosa, egli sentì il bisogno di colmare le larghe lacune della sua cultura, evitando in tal modo l'incresciosa situazione, com'egli stesso ebbe più tardi a lamentarsene <sup>(32)</sup>, di dover insegnare, senz'aver precedentemente imparato. Con l'aiuto del presbitero Simpliciano, che fu poi suo successore, intraprese con fervido entusiasmo e con scrupolosa diligenza lo studio dei Padri ecclesiastici greci e latini, Tertulliano, Lattanzio, Clemente Alessandrino, Origene, Filone, Atanasio, Basilio Magno, Didimo il Cieco. Ma, per essere un buon vescovo, in quei tempi tanto disgraziati, non bastava possedere una profonda cultura religiosa: bisognava altresì avere gran coraggio, grande spirito di sacrificio, grande, sconfinato amore per tutti, specialmente per i deboli, per i poveri, per gli oppressi. Se volessimo dipingere un quadro della vita pubblica e della civiltà del IV° secolo, dovremmo purtroppo adoperare colori molto foschi. Già i barbari cominciavano a rompere le barriere di Roma; anzi, chiamati perfino a riempire di sè le schiere diradate degli eserciti romani, salivano a poco a poco ai più alti gradi della milizia e finivano col dominare sulle fiacche famiglie imperiali e sulle torme spaurite dei cortigiani. Dall'altra parte, il rapido succedersi, sul trono, di uomini di varia religione e natura aveva inevitabili ripercussioni, ora benefiche ed ora funeste, nella vita così dei popoli come degl'individui. Si pensi, per esempio, alla politica religiosa, in breve spazio di tempo mutata e rimutata per ben quattro volte: ortodossa con Costante, ariana con Costanzo, pagana con Giuliano, di nuovo ortodossa con Gioviano. Ed ogni mutamento portava con sè l'immane bagaglio di editti che ordinavano esili, confische, persecuzioni. A Gioviano è succeduto Valentiniano, ortodosso anch'egli, ma uomo ferocissimo, specialmente negli ultimi anni del suo regno. Lo storico Ammiano Marcellino descrive scene raccapriccianti della crudeltà di questo imperatore. Per colpe lievissime, per azioni innocenti, egli infliggeva torture atroci, pronunziava sentenze capitali; e i giudici, per guadagnarsi il favore imperiale, maggiormente incrudelivano con le pene, condannando a morte, in massa, le vittime, senza neppure conoscerne il nome <sup>(33)</sup>. Le città erano in preda al terrore. Chi levava la voce per frenare la baldanza

<sup>(32)</sup> Ambros., *De officiis*, I, 1, 4: *Itaque factum est ut prius docere inciperem, quam discere. Discendum igitur mihi simul et docendum est; quoniam non vacavit ante discere.*

<sup>(33)</sup> Ammian. Marc., XXIX, 3. Cfr. A. De Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1900, III, 1, pag. 240 sgg.

dei mercenari, per limitare il despotismo dell'imperatore e dei suoi magistrati? Nè meno tristi erano le condizioni della vita civile. Sebbene l'editto del pretore mitigasse l'eccessiva durezza della legge, il fanciullo rimaneva sempre sotto l'arbitrio del padre, il quale poteva perfino sacrificarne la libertà, a saldo dei suoi debiti. La donna era serva e zimbello dell'uomo nella miseria, oggetto d'ornamento e di piacere nella ricchezza. La schiavitù costituiva ancora uno dei principi fondamentali del consorzio umano. Infine gli spettacoli dell'anfiteatro continuavano a bagnare di sangue l'arena e a saziare di godimento gli avidi sguardi della plebe inferocita. Sfacelo materiale e morale, dunque, all'interno, mentre paurosi incendi di guerra divampavano qua e là sui confini. Non piccolo, nè lieve era quindi l'ufficio di chi allora fosse stato chiamato dalla Provvidenza ad indossare le insegne del vescovo. Bisognava reprimere gli eccessi dei sovrani; correggere la crudeltà dei magistrati; proteggere la fede dagli attacchi degli avversari; raddolcire le sofferenze delle famiglie impoverite dalle guerre e dalle invasioni barbariche; nobilitare le condizioni della donna; difendere i diritti dei figli; portare, insomma, con l'attività instancabile della parola e dell'azione, in tutte le case degli uomini, così nelle sale sfarzose della reggia come nell'umido e nero tugurio del poverello, il lume ristoratore della civiltà cristiana. L'editto di Milano non era stato che un primo, benchè grande, passo verso il trionfo della Chiesa. Molto cammino restava ancora da fare, perchè l'opera divina del Cristianesimo potesse dirsi compiuta; molta parte dell'antico edificio restava ancora da demolire: bisognava modificare le leggi, migliorare i costumi, riformare le basi della società; opera immensa, per cui occorreano secoli di assiduo lavoro ed uomini di buona volontà e di profonda fede. Uno di costoro fu appunto il nostro Ambrogio. Fin dal primo giorno della sua elezione, egli volle mostrarsi degno della fiducia che il popolo milanese aveva riposta in lui, e cominciò col dare in sè l'esempio delle più nobili virtù cristiane, praticando una vita austera di privazione e di penitenza. Il biografo attesta che Ambrogio, non appena fu ordinato vescovo, diede alla Chiesa, ossia ai poveri, tutto l'oro e l'argento che aveva, e anche tutti i suoi fondi, riservatone l'usufrutto alla sorella <sup>(34)</sup>.

<sup>(34)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 38: *Nam in tempore quo episcopus ordinatus est, aurum omne atque argentum quod habere poterat, Ecclesiae vel pauperibus contulit. Praedia etiam quae habebat, reservato usufructuario germanae suae, donavit Ecclesiae etc.*



Sicchè il 7 dicembre dell'anno 374, presentandosi, *nudus atque expeditus* <sup>(35)</sup>, dinanzi all'altare, additava alla Chiesa la via per farsi pura, libera ed una. Ambrogio solleva poi festeggiare quell'anniversario come la data di una vita nuova, di una seconda nascita <sup>(36)</sup>.

Dopo quel primo eroico atto di solenne rinunzia a tutti i beni della terra, il nuovo vescovo non esitò a compierne un secondo, non meno nobile, con cui mostrava apertamente quale posizione egli avrebbe occupata nelle lotte religiose del tempo. Mandò una deputazione in Oriente, presso Basilio di Cesarea, con l'incarico di cercare e di riportare a Milano le spoglie mortali del suo predecessore, il vescovo Dionigi, morto in esilio, in un'oscura città della Cappadocia, durante la persecuzione di Costanzo. Basilio di Cesarea, ch'era in quel tempo il personaggio più illustre della Chiesa orientale, accettò assai di buon animo il mesto ufficio, e, ritrovate le sante reliquie, le spediva ad Ambrogio con una lettera, nella quale, tra l'altro, diceva: « Ogni generazione ha i suoi capi. Duci di popoli erano una volta i pastori; oggi Dio ha scelto per l'alta missione un uomo che in una città reale teneva il governo civile di una intera popolazione, eminente nel secolo per l'altezza della mente, per la nobiltà dei natali, per la copia delle ricchezze, per l'efficacia della parola... Va', dunque, uomo del Signore,... va' e combatti la buona battaglia, e risana le infermità del popolo, già guasto dal contagio della follia di Ario! » <sup>(37)</sup>.

Non era molto lontano il giorno in cui il vescovo milanese avrebbe messo in pratica il consiglio del grande Basilio. Intanto cominciava ad affermare la propria autorità di fronte ai principi della terra, con la ferezza incrollabile del contegno e con l'uso di una parola libera ed apertamente biasimatrice delle loro colpe. Narra Teodoreto che, pochi giorni dopo la sua ordinazione, Ambrogio, conversando con Valentiniano, non si fece scrupolo di domandargli conto degli eccessi di crudeltà commessi dai suoi magistrati nell'amministrazione della giustizia penale. Stupì l'imperatore all'ardito linguaggio; ma, o per rispetto del vescovo o per

<sup>(35)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 38 : *Praedia etiam quae habebat, reservato usufructuario germanae suae, donavit Ecclesiae, nihil sibi quod hic suum diceret derelinquens; ut nudus atque expeditus miles Christum dominum sequeretur* etc.

<sup>(36)</sup> Ambros., *Epist.* 4, 3 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 889) : *Natalem autem tuum prosequemur nostris orationibus, et tu nostri (scil. natalis) in tuis votis non obliviscaris.*

<sup>(37)</sup> Basil., *Epist.* 197.

timore della grande popolarità di cui Ambrogio godeva, cedette alle severe parole e mostrò di riconoscerle giuste <sup>(38)</sup>.

Nell'autunno del 375, Valentiniano morì d'un colpo apoplettico nell'accampamento di Brigezio <sup>(39)</sup>. Gli successe il figlio del primo letto Graziano, giovane di natura dolce e mite, ma debole e inesperto. Nello stesso tempo l'esercito acclamò augusto il fratello minore di Graziano, Valentiniano II, che aveva solo quattr'anni, ed era nato da Faustina, seconda moglie di Valentiniano I. Questa donna, intrigante e ambiziosa, nutriva, com'era naturale, un odio profondo contro Graziano, in cui vedeva un rivale di suo figlio. Le lotte religiose inasprirono ancor più l'odio terribile. Graziano, amicissimo di Ambrogio, si atteggiò, fin dai primi giorni del suo regno, ad osservatore zelante della vera fede. Giustina, invece, favoriva con ogni mezzo l'arianesimo; sicchè presto la sua casa, accogliendo tutti coloro a cui fortemente dispiaceva l'ortodossia professata dal vescovo milanese, si trasformò in un pericoloso centro di opposizione contro la politica di Graziano, ispirata in gran parte da Ambrogio. Vedremo a suo luogo come la fermezza e la lealtà del vescovo di Milano ebbero facilmente ragione degli oscuri maneggi di questa infame combriccola; la quale avrebbe dato subito origine a funeste conseguenze, se notizie, venute di fresco dall'Oriente, di nuove e pericolose invasioni barbariche non avessero gettato nella più viva costernazione gli animi di tutti. L'anno 375, oltre che dalla morte di Valentiniano I, è anche segnalato dall'apparizione del gran popolo degli Unni sulla scena della storia. Oriundi della Mongolia, gli Unni s'erano venuti a poco a poco spingendo sempre più verso Occidente, finchè con tremendo impeto si gettarono prima sugli Alani, che abitavano tra il Don, il Volga ed il Caucaso, poi sulle popolazioni gotiche stabilite fra il Danubio e il Dnieper: tribù intere fuggivano, esterrefatte, dinanzi all'irrompere della cavalleria asiatica, invadendo a loro volta, come flutti di un mare in tempesta, nuovi paesi, e provocando lo scompiglio e la fuga degli abitanti. Le ultime ondate di queste grandi migrazioni di popoli andarono ad infrangersi contro le fortezze danubiane, sul confine orientale dell'Impero. Un'ambasceria gotica, guidata dal vescovo Ulfila, si presentò un giorno alla Corte imperiale di Costantinopoli, per chiedere

<sup>(38)</sup> Theod., *Hist. eccles.*, IV, 7. Vedi la *Vita sancti Ambrosii* scritta dai Maurini, in Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 75, § 20.

<sup>(39)</sup> Cfr. F. Reiche, *Chronologie der letzten sechs Bücher des Ann. Marc.*, Diss., Jena, 1889.

a Valente di accogliere i Visigoti in territorio romano. Volgeva l'anno 376. Valente li accettò come sudditi. Ma, dopo circa un anno, a causa delle arbitrarie angherie dei funzionari romani, i Goti, riprese le armi presso Marcianopoli, insorsero, gridando al tradimento, e si riversarono nella Tracia. Nessuna città, nessun villaggio si salvò dall'ira di quei barbari. La situazione era gravissima: si trattava della salvezza dell'Impero. Valente, oppresso dalla disperazione, invocò l'aiuto di Graziano, il quale intanto era occupato a combattere gli Alemanni ed i Franchi, sulle frontiere della Gallia. Graziano, domati quei barbari, si mise subito in viaggio per l'Oriente. Non vi aveva ancora messo piede, e già era pervenuto al suo orecchio il frastuono di certe interminabili discussioni teologiche sulla divinità di Cristo, suscitate da Valente, puntiglioso e fanatico seguace dell'eresia ariana. Era naturale che la coscienza di un giovane, educato, come Graziano, nella fede cattolica, fosse sconvolta dalle affermazioni degli avversari e sentisse il bisogno di una guida autorevole, a cui potesse chiedere con sicurezza spiegazioni sui punti più controversi del dogma. Il giovane imperatore si rivolse pertanto ad Ambrogio. Ma questi aveva da qualche tempo ricevuto luttuose notizie sulle devastazioni della Tracia da parte dei Goti, e l'anima sua gemeva di sdegno e di dolore. A noi oggi non è facile immaginare tutta l'amarezza di cui allora s'empirono i cuori degli uomini sinceramente devoti alle gloriose tradizioni di Roma. L'invasione gotica delle terre dell'Impero significava la fine del dominio romano, il trionfo della barbarie sulla civiltà, e, per un vescovo ortodosso, come Ambrogio, il trionfo della menzogna ariana sulle divine verità del Cristianesimo. Poichè i Goti s'erano recentemente convertiti alle dottrine di Ario, e i vescovi ariani, per stringersi in amicizia con loro, non si vergognavano di portare indosso braccialetti e collane, secondo l'uso dei barbari. « Si vide mai — gridava Ambrogio contro lo scandalo —, si vide mai tanto sacrilegio in un sacerdote, in un Cristiano, in un romano? » <sup>(40)</sup>. Il desiderio di Graziano fu subito soddisfatto. Ambrogio non tardò a scrivere e ad inviare all'imperatore un trattato, *De fide*, nel quale la consustanzialità e quindi l'uguaglianza del Figlio al Padre veniva ampiamente dimostrata con argomenti filosofici e con citazioni bibliche. Noi possediamo ancora quest'opera; e, chi la legge, non può non accorgersi che l'autore, quando la scriveva, doveva essere fortemente agitato. Egli infatti si mostra sempre ansioso d'eccitare l'entusiasmo per la

<sup>(40)</sup> Ambros., *Epist.* 10, 9.

santa battaglia nel giovane guerriero, cerca sempre di spingerlo a difendere l'Impero e la fede, la gloria di Roma e di Cristo, sì che il trattato, in certe pagine, assume il tono alto e solenne d'un vero canto di guerra. « Io non debbo più a lungo — scrive Ambrogio — trattener te, o Imperatore, che hai fretta di muovere alla guerra e già sogni di raccogliere sui barbari i trofei della vittoria. Va', dunque, protetto dallo scudo della fede, e armato della spada dello Spirito... Non c'è dubbio, o pio imperatore, che noi, i quali accettammo la lotta contro la perfidia straniera, avremo l'aiuto della fede cattolica che in te ha salde radici. Poichè evidentemente è stata la collera divina quella che ha agito come causa in tutti gli avvenimenti, facendo sì che la fiducia nell'Impero romano fosse scossa in quei medesimi luoghi in cui era stata violata la fede verso Dio. L'animo mio rifugge dal ricordare le uccisioni, i supplizi, gli esili, patiti dai confessori della fede, e le cariche sacerdotali dei pii vescovi divenute la ricompensa dei traditori. Non è forse vero che la Dacia Ripuaria, la Mesia, la Pannonia, e tutte le frontiere della Tracia risuonano oggi orrendamente di preghiere sacrileghe e di barbarici tumulti? Quale vantaggio poteva derivare a noi da così funesta vicinanza? Come avrebbe potuto essere sicura, sotto una tale custodia, la potenza di Roma? Oh, no! Fin troppo scontammo con i nostri esili e col sangue nostro, o Dio onnipotente, le stragi dei confessori, gli esili dei sacerdoti, e la vergogna di sì nefanda empietà; troppo chiaramente si vide che non possono godere di nessuna sicurezza coloro che abbiano violato la santità della fede! Vòlgiti ora, o Signore, contro i nemici! Spiega le bandiere della tua 'fede! Questa volta gli eserciti sono guidati non dalle aquile militari, nè dal volo degli uccelli, ma dal tuo nome e dalla tua religione, o Signore Gesù. La terra, ch'essi vanno a difendere, non è una regione infedele, ma l'Italia, dal cui seno sogliono uscire tanti confessori; l'Italia, qualche volta minacciata, ma vinta mai. Tu l'hai sempre difesa contro il barbaro nemico: vèndicala oggi! » <sup>(11)</sup>. Ma i voti d'Ambrogio non furono esauditi. Prima che Graziano arrivasse sul teatro della guerra, Valente commise l'errore imperdonabile d'attaccare, il 9 agosto del 378, il nemico, nelle pianure d'Adrianopoli. Fu un'immensa catastrofe: i Goti decimarono e volsero in fuga gli eserciti romani, e lo stesso imperatore vi trovò la morte. Dopo la disfatta di

<sup>(11)</sup> Ambros., *De fide*, II, 16, 136 sgg. Puoi vedere, commentato, questo brano in U. Moricca, *Il pensiero cristiano. Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Ambrogio, Agostino. Inni ed epigrafi cristiane*, Napoli, Fr. Perrella, pag. 155 sgg.



Canne, dice lo storico Ammiano Marcellino, Roma non aveva mai sofferto una sventura così grave <sup>(42)</sup>. I Goti vittoriosi, collegati con altre popolazioni, scorrazzavano per la Tracia ed inondavano le province adiacenti. Indicibile fu lo spavento in tutto l'Impero. Le vie di Costantinopoli e di Roma erano aperte agl'invasori. L'Italia ormai non fidava più che nella difesa delle Alpi, le cui gole erano state sbarrate con tronchi d'alberi. I fuggiaschi arrivavano a torme: raccontavano che un numero grandissimo di soldati erano stati uccisi e fatti prigionieri dai barbari, e che questi seminavano sulla loro via la distruzione, la fame e la peste. Milano giaceva immersa nel lutto. Ambrogio, colpito nella sua anima di romano e di ortodosso, vedeva in quella sciagura i segni precursori dell'agonia del mondo <sup>(43)</sup>. Ma non si perdeva, come gli altri, in vani lamenti. Molti infelici soffrivano i dolori della prigionia, fra gente barbara ed ariana: bisognava riscattarli! Non disponeva di mezzi propri. Che fare? La sua chiesa possedeva molti vasi d'oro e d'argento. Ambrogio li fa fondere e ridurre in verghe, e consegna tutto il tesoro raccolto ad una missione di sua fiducia, la invia presso i barbari, e ottiene il riscatto di numerosi prigionieri.

Gli ariani, più tardi, l'accusavano di avere spogliato la Chiesa dei suoi beni. Ma Ambrogio rispondeva: « È molto meglio conservare a Dio le anime che l'oro. La Chiesa possiede l'oro, non per conservarlo, ma per dispensarlo... Il Signore potrebbe dirci: "Perchè hai lasciato che tanti disgraziati morissero di fame? Eppure avevi con che soccorrerli! Perchè tanti prigionieri, esposti in vendita e non riscattati, perirono uccisi dal nemico? Era molto meglio conservare i vasi vivi, che i vasi di metallo!" A tali cose non si avrebbe nulla da rispondere. Quale risposta daresti tu? Questa forse: "Io ebbi paura che mancassero gli ornamenti alla Chiesa di Dio"? Il Signore ti risponderebbe: "I sacramenti non cercano oro. L'ornamento dei sacramenti è il riscatto dei prigionieri" » <sup>(44)</sup>.

Dopo la fatale giornata di Adrianopoli, Graziano provvide saggiamente alla salvezza dell'Impero, inalzando alla dignità di Augusto, il 19 gennaio del 379, un valoroso generale, lo spagnolo

<sup>(42)</sup> Ammian. Marc., XXXI, 13, 19: *Nec ulla annalibus praeter Cannensem pugnam ita ad internecionem res legitur gesta etc.*; cfr. Ambros., *De excessu Satyri*, I, 30-32.

<sup>(43)</sup> Ambros., *Exposit. Evang. sec. Lucam*, X, 10, in Migne, *Patr. lat.*, XV, 1806 sg.

<sup>(44)</sup> Ambros., *De officiis ministrorum*, II, 28, 136 sgg., in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 139 sgg.

Teodosio, a cui affidò l'Oriente con la massima parte dell'Illirico. Teodosio, recatosi a Tessalonica, raccolse i resti dell'esercito sbaragliato, e cominciò, con lenta, ma tenace resistenza, a ricacciare il nemico dalla Tracia verso le rive del Danubio. Graziano riprese la via dell'Occidente. Arrivato a Treviri, residenza imperiale, il suo primo pensiero fu di consolidarsi nella fede ortodossa. Durante il breve soggiorno in Oriente, sebbene si fosse tenuto con ogni cura lontano da qualsiasi genere di controversie religiose, tuttavia non era riuscito ad impedire che giungesse fino a lui la notizia di qualche particolare problema teologico, come quello dell'eresia macedoniana sulla divinità dello Spirito Santo; problema, di cui Ambrogio non aveva fatto nessuna menzione nel trattato *De fide*. Ora Graziano voleva completare la sua istruzione religiosa. Mandò pertanto una lettera al vescovo di Milano, per invitarlo a recarsi da lui. « Io desidero ardentemente — scriveva l'imperatore — di godere della presenza di colui che, pur essendo lontano, occupa sempre il mio ricordo ed il mio pensiero. Affrettati, dunque, a venire da me, o religioso sacerdote di Dio, per insegnarmi la vera dottrina! Non ch'io vada in cerca di contese, e mi proponga di adorare Dio con le parole, piuttosto che con l'anima; ma voglio che il mio cuore si apra ancora di più alla conoscenza ed alla rivelazione della divinità » <sup>(45)</sup>. Ma Ambrogio, che aveva le sue buone ragioni per non recarsi a Treviri, declinò l'invito, promettendo che sarebbe andato da Graziano, solo quando avesse finito di svolgere, in una nuova opera — che fu poi quella intitolata *De Spiritu Sancto* —, gli argomenti, su cui l'imperatore voleva essere illuminato <sup>(46)</sup>. Graziano non seppe rassegnarsi ad aspettare, e andò a trovar lui il vescovo. Oh lo spettacolo commovente, addirittura nuovo per la Chiesa, di questo pio giovane, il quale, chiamato, in tenerissima età, a governare, lui, privo d'ogni esperienza della vita e del mondo, i popoli d'un vasto Impero, si rifugia sotto l'autorità d'un vescovo! Fin dal suo primo incontro con l'illustre prelato milanese, egli dovè sentire la forza con cui l'anima di quello dominava sulla sua. La rettitudine delle azioni, la nobiltà dei pensieri, la sicurezza della dottrina raccomandavano il santo vescovo all'ammirazione del principe.

<sup>(45)</sup> *Gratiani ad Ambrosium epistola*, in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 875. Giova notare che questa lettera fu tutta scritta di pugno dell'imperatore (cfr. Ambros., *Epist.* 1, 3: *Nam quid de litteris recentibus loquar? Scripsisti tua totam epistolam manu*).

<sup>(46)</sup> Ambros., *Epist.* 1, 1 sgg.

Tra i due nacquero subito sentimenti vicendevoli di stima e d'affetto; e Ambrogio divenne il consigliere intimo di Graziano, consultato non solo su argomenti di religione e di moralità, ma anche su cose di politica. Non tardarono quindi a farsi sentire i benefici effetti della sua costante influenza, mediante una serie di provvedimenti utili agli interessi così dello Stato come della Chiesa, e profondamente imbevuti di spirito cristiano. Dal 379 al 382, mentre Teodosio, a prezzo di grandi fatiche, riconquistava, palmo per palmo, il suo regno, Graziano soggiornava quasi sempre a Milano, almeno durante l'inverno, la stagione del riposo. D'estate, si recava sui confini della Gallia, dove qualche vittoriosa escursione militare contro i Germani gli porgeva l'occasione di raccogliere nuovi allori sul campo di battaglia.

Ambrogio visitava spesso il potente amico: le porte del palazzo imperiale erano sempre aperte ad accoglierlo. Da allora in poi, la condotta del giovane imperatore, prima debole ed incerta, divenne ferma e risoluta. Le leggi pubblicate in questi anni, sotto il nome di Graziano, recano tracce visibili del pensiero di Ambrogio, e attestano, sebbene indirettamente, com'egli nella pratica delle regole di vita e di fede cristiana vedesse l'unica salvezza per l'Impero, già prossimo alla sua rovina. La più importante di tutte fu la legge che colpì uno dei simulacri più venerati del paganesimo ufficiale. A Roma, nella sala del Senato, dove, per secoli, aveva assistito alle più solenni deliberazioni di quel supremo corpo legislativo, la cui saggia e vigorosa politica aveva assicurato alla città di Romolo il dominio del mondo, sorgeva un altare dedicato alla Vittoria. La statua della Dea non era rimasta estranea alle lotte politico-religiose combattute nel periodo postcostantiniano: soppressa da Costanzo, era stata ripristinata da Giuliano, e poi tollerata da Valentiniano I. Ora, per ordine di Graziano, veniva definitivamente allontanata dal suo posto d'onore. Grande fu a un tempo lo stupore e lo sdegno dei senatori pagani; i quali risolvettero di mandare all'imperatore una legazione, guidata da Quinto Aurelio Simmaco, il più ragguardevole fra loro per ingegno e per dignità, con l'incarico di chiedere che fosse restituito alla Curia il glorioso simulacro, simbolo della grandezza di Roma <sup>(47)</sup>. I senatori cristiani, naturalmente, si tennero in disparte. Informarono tuttavia il loro vescovo, il papa Damaso, dell'accaduto, e lo pregarono di far sapere all'Imperatore che essi si erano assolutamente astenuti dal

<sup>(47)</sup> *Relatio Symmachi*, 1 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 966).

prender parte alla deliberazione dei loro colleghi <sup>(48)</sup>. L'ambasceria arrivò a Milano, ma trovò chiuse le porte del palazzo imperiale. « Per gl'intrighi dei *cattivi* — scriveva più tardi Simmaco — ci fu negata l'udienza » <sup>(49)</sup>. Chi erano questi *cattivi*? Nessuno l'ignorava: Ambrogio era certamente uno di loro. La decisione dell'imperatore fu dunque mantenuta, e, pochi giorni dopo, completata con un editto più radicale, che incamerava tutti i patrimoni immobili delle Vestali e degli altri corpi sacerdotali di Roma <sup>(50)</sup>.

Da un uomo, che combatteva con tanta fierezza il paganesimo, non c'era davvero da aspettarsi che l'eresia e lo scisma sarebbero stati risparmiati. A Sirmio, viveva l'imperatrice Giustina col piccolo Valentiniano. Una sorda rivalità, come dicemmo, regnava fra la Corte di Milano e quella di Sirmio. Bastava piacere all'una, per esporsi all'odio dell'altra. Questa rivalità fu probabilmente l'unico motivo che spinse Giustina a favorire gli ariani: volle essere eretica, perchè Graziano era ortodosso! Il suo palazzo divenne così l'ultimo rifugio, l'ultima rocca dell'arianesimo. Ma essa doveva capitolare, di fronte all'intrepida resistenza del vescovo milanese. Un giorno, restò vacante il seggio episcopale di Sirmio. Dai cattolici fu designato a ricoprirlo il presbitero Anemio, sacerdote d'irreprensibile dottrina. Naturalmente Giustina e gli ariani, numerosi in quella città, furono subito in armi e si prepararono a resistere. I cattolici prevedevano che qualche disordine sarebbe certamente scoppiato a turbare la cerimonia dell'ordinazione. Milano era assai lontana da Sirmio; le due città non erano tra loro legate da nessun vincolo di gerarchia ecclesiastica. Ma, d'altra parte, allora in tutto l'Occidente non c'era un uomo che, per la sua autorità e per la sua potenza, fosse, più d'Ambrogio, adatto a tenere in soggezione i nemici della Chiesa cattolica. La sua sola presenza avrebbe impedito qualsiasi tumulto. In virtù di tale considerazione, Anemio esprime il desiderio di venir consacrato dalle mani di Ambrogio. Questi, a sua volta, meno per rispondere con una cortesia alla stima dimostratagli dall'amico, che per non lasciarsi sfuggire l'occasione di vincere una nuova

<sup>(48)</sup> Ambros., *Epist.* 17 e 18 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 961 sgg. e 971 segg.).

<sup>(49)</sup> *Relatio Symmachi*, 1: ...*divi principis denegata est ab improbis audientia quia non erat iustitia defutura etc.*

<sup>(50)</sup> Ambros., *Epist.* 17, 4; 18, 15-16. Il testo della legge di Graziano non ci è stato conservato; ma in una d'Onorio del 415 (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 20) è detto: « Conforme ai decreti del divo Graziano, ordiniamo di applicare al nostro dominio tutti i poteri (*omnia loca*) che l'errore degli antichi destinò alle sacre cose ».



battaglia, a trionfo della fede, si mise immediatamente in viaggio alla volta di Sirmio. Il giorno in cui doveva celebrarsi l'ordinazione, la chiesa era gremita di una folla tumultuante ed ostile. Specialmente le donne, aizzate dall'esempio dell'imperatrice, si mostravano addirittura furibonde sia contro il consacrando che contro il consacratore. Una di esse, mentre Ambrogio s'accostava all'altare, lo afferrò per un lembo della veste e cercò di tirarlo dalla parte delle sue compagne, le quali — narra il biografo — l'aspettavano, con l'intenzione di ucciderlo e di trascinarlo fuori della chiesa. « Lasciami! — gridò il santo vescovo, fulminando con uno sguardo intrepido la sacrilega donna e tutta la folla circostante. — Per quanto indegno io sia di una così alta carica sacerdotale, tu non hai nessun diritto di metter la mano sulla persona di un vescovo. Abbi timore di Dio, se non vuoi incorrere nel suo castigo! » La donna lo lasciò, spaventata. Tutti tacquero. La cerimonia si svolse nella massima calma. Quindi Ambrogio tornò a Milano. Pochi giorni dopo, la donna, che lo aveva afferrato per la veste, fu colpita da una malattia mortale: Dio vendicò il suo vescovo! <sup>(51)</sup>. L'Occidente fu pieno della fama di ciò ch'era avvenuto a Sirmio. Giustina intanto, fremente di stizza e di vergogna, aspettava l'ora della rivincita. Ma l'eresia ariana era quasi interamente distrutta. Rimanevano ancora qua e là scarsi focolari d'arianesimo: un ultimo sforzo, e la vittoria sarebbe stata completa.

Fu Ambrogio appunto l'anima di questa nuova e decisiva campagna. Egli pregò l'imperatore Graziano di convocare un concilio di vescovi ad Aquileia. L'assemblea si aprì il 3 settembre del 381, e, guidata, benchè non presieduta, da Ambrogio con la decisione e la chiarezza di un esperto magistrato, dopo lunghe discussioni, finì col deporre i pochi vescovi ancora devoti alla dottrina eretica. Un'altra non meno considerevole deliberazione, presa dallo stesso sinodo, per opera del vescovo di Milano, fu quella concernente l'elezione del papa Damaso. Continuavano a Roma i disordini per la lotta fra Damaso e Ursino, i due vescovi eletti da due opposte fazioni. Che fa Ambrogio? Prende le difese di Damaso, e ottiene che il sinodo d'Aquileia preghi l'Imperatore di riconoscere legittimo vescovo quel pontefice, del quale si era messa in dubbio la purezza dei costumi, e in tal modo sia data la pace « alla Chiesa di Roma, capo del mondo, che conserva la fede degli Apostoli, e da cui partono, per diffon-

(51) Paulin., *Vita Ambrosii*, 11.

dersi in tutte le nazioni, i santi avvisi dell'autorità divina » <sup>(52)</sup>. Da quel giorno, il pontificato di Damaso non venne più turbato dallo scisma di Ursino: coloro che prima d'allora non avevano mai ceduto, nè per paura degli ordini imperiali, nè in omaggio alle virtù del vescovo, si arresero, intimoriti, alle decisioni d'un sinodo, nelle quali pareva di sentir risonare la voce d'Ambrogio <sup>(53)</sup>. Il sinodo d'Aquileia si sciolse alcuni mesi dopo che un altro, riunitosi a Costantinopoli, aveva laboriosamente condotto a termine i suoi lavori, attraverso una serie innumerevole d'intrighi e di rivalità. Comunque, l'arianesimo perdeva di giorno in giorno terreno pure in Oriente: al principio del 381, l'imperatore Teodosio aveva dato ai cattolici, togliendola agli ariani, la chiesa di Santa Sofia; e il concilio di Costantinopoli, in quello stesso anno, aveva promosso Gregorio Nazianzeno a vescovo della capitale. L'eresia di Ario, dunque, non trovava ormai più nessun sostegno nè nelle chiese d'Oriente, nè in quelle d'Occidente: esse erano d'accordo nel ripudiarla. Rimaneva però vivo, tra le due chiese, qualche dissidio personale da appianare. Ambrogio, al solito, fece istanza ai tre imperatori per la riunione a Roma d'un concilio ecumenico. « Il concilio — osserva il Duchesne — si tenne in realtà, ma senz'altro risultato che quello di offrire alla pia curiosità dei Romani uno stuolo di vescovi celebri, Acolio di Tessalonica, Paolino di Antiochia, Epifanio di Salamina, Ambrogio di Milano » <sup>(54)</sup>.

L'arrivo del vescovo milanese nella capitale del mondo e della Chiesa fu un vero trionfo. Da quando n'era partito col grado di console della Liguria e dell'Emilia, non vi aveva più rimesso il piede. Ora vi ritornava, dopo circa dieci anni, circondato di potenza e di gloria. Tuttavia, che dolorose impressioni dovettero stringergli il cuore, alla vista di quella casa, dove, tra gli studi e l'innocente allegria, aveva trascorso gran parte della sua giovinezza! La vecchia madre era morta; il fratello Satiro era morto. Non restava che la sorella Marcellina. Quanto tempo era passato, da quando,

<sup>(52)</sup> Ambros., *Epist.* 11.

<sup>(53)</sup> Sul sinodo d'Aquileia, vedi il processo verbale conservato tra le lettere d'Ambrogio (*Gesta concilii Aquileiensis*, in Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 916-939); cfr. anche Ambros., *Epist.* 9-12 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 939-949), e i frammenti del libro di Massimino contro Ambrogio (*Dissertatio Maximini contra Ambrosium*; vedi, sopra, pag. 186 sgg.), in Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Strasburgo, 1899).

<sup>(54)</sup> Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, (trad. ital.), II, pag. 266. Cfr. Ambros., *Epist.* 13-15 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 950-959).

con fare grande e solenne, proprio come quello dei sacerdoti che frequentavano la sua casa, il piccolo Ambrogio porgeva scherzosamente la mano alla sorella, perchè gliela baciasse, e lei si schermiva, ridendo! Ma ora Marcellina doveva baciarla sul serio la mano al fratello <sup>(55)</sup>.

È facile immaginare come gli uomini più autorevoli e le più nobili matrone della città abbiano fatto a gara per rendere onore all'intrepido campione della fede, al pio difensore degli umili, al potente consigliere di Graziano. Venivano perfino attribuite grazie miracolose alla sua presenza. Si raccontava, tra l'altro, che un giorno il nostro santo era stato invitato a casa di un'illustre matrona che abitava in Trastevere. Mentr'egli celebrava la messa nella cappella privata, una delle donne di quella famiglia, colpita da paralisi, si fece portare alla sua presenza. Baciò le vesti del vescovo, e ricuperò la salute <sup>(56)</sup>.

Intanto una grande carestia scoppiava a Roma, verso la primavera del 382. La folla tumultuava, irratissima; i pagani, dal canto loro, non mancavano di aizzarla contro i Cristiani, dicendo che la dea della Vittoria si vendicava di coloro che l'avevano oltraggiata <sup>(57)</sup>. Più i giorni passavano e più il male cresceva. La folla domandava con grida feroci l'espulsione dei forestieri dalla città. L'ordine inesorabile stava già per esser dato a tante migliaia d'infelici; i quali, costretti ad uscire da Roma e ad andar vagando, senz'asilo, nelle vicine campagne desolate, vi avrebbero trovato sicuramente la morte, se Ambrogio non si fosse adoperato a proteggerli. Egli si mise d'accordo con le autorità amministrative; stimolò le più ricche famiglie cristiane a donare con larghezza; e così non solo impedì la cacciata dei forestieri, ma provvide anche al loro mantenimento, senza distinzione di nazione e di culto <sup>(58)</sup>.

L'anima di Ambrogio era aperta ai più nobili ideali, alle più squisite vibrazioni del sentimento. Egli era sempre là dove c'era una causa giusta da difendere, una violenza da reprimere, una piaga da sanare. La fama della sua bontà s'era sparsa dovunque: tutti, piccoli e grandi, ricorrevano a lui. Ritornato a Milano, seppe che un cittadino, seguace del culto pagano, era condannato a morte, per alcune parole poco rispettose pronunziate contro l'im-

<sup>(55)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 4.

<sup>(56)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 10.

<sup>(57)</sup> Cfr. *Relatio Symmachi*, 14 sg. (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 970).

<sup>(58)</sup> Ambros., *De officiis ministrorum*, III, 7.

peratore <sup>(59)</sup>. Senza frapporre indugio, si reca alla Corte, con l'intenzione di chiedere la grazia sovrana in favore dell'infelice. Graziano era assente: era andato a caccia, nel suo parco, e aveva dato l'ordine che nessuno lo disturbasse. Ambrogio riesce, mediante un'astuzia, ad entrare nel parco, ed ecco si presenta all'imperatore, quando questi meno se l'aspettava. Il vescovo implora la grazia per il condannato e l'ottiene <sup>(60)</sup>.

Ma ben più ardue battaglie la Provvidenza riserbava ad Ambrogio, quasi per mostrare come Dio si fosse compiaciuto d'imprimere in lui, per dirla con le parole del Poeta, più vasta orma del creator suo Spirito. Luttuose notizie si sparsero, in un triste giorno dell'anno 383, per tutta Milano: era scoppiata una rivolta militare; i soldati avevano acclamato Augusto il governatore della Britannia, Magno Clemente Massimo. Mentre questi sbarcava in Gallia, Graziano, che intanto era impegnato in una guerra contro gli Alemanni, s'era mosso ad affrontarlo; ma, presso Parigi, era stato abbandonato dalle sue truppe, che avevano fatto causa comune con i ribelli, e, in compagnia di pochi amici, rimastigli fedeli, s'era rifugiato a Lione, dove, il 25 agosto, era stato assassinato in un banchetto, a tradimento. Il povero principe, morendo, aveva ripetutamente pronunziato il nome d'Ambrogio <sup>(61)</sup>. A nessuno più che al vescovo di Milano giunsero dolorose queste notizie. Egli, in quel giovane di ventiquattr'anni, perdeva non solo l'allievo dolcissimo, ma anche la speranza, lungamente vagheggiata, d'un Impero che, seguendo le vie del Signore, collaborasse con la Chiesa alla felicità del genere umano. L'annuncio della tragica morte dell'imperatore riempì di gioia l'animo degli avversari, pagani ed ariani. Era finalmente venuta, essi pensavano, l'ora di rialzare la testa! E forseolgevano lo sguardo ansioso

<sup>(59)</sup> *Cod. Theod.*, lib. IX, tit. XL. *De poenis*, n. 13. Cfr. Sozomen., *Hist. eccles.*, VII, 25; Rufin., *Hist. eccles.*, II, 18; Theodor., *Hist. eccles.*, V, 17. A proposito di questa legge, vedi quel che è detto più giù, dove si parla della penitenza di Teodosio.

<sup>(60)</sup> « Codest'atto di clemenza — dice l'Amati — diede probabilmente motivo alla legge del 18 agosto 382, secondo la quale le sentenze di morte dovevano essere sospese per trenta giorni nè potevano essere eseguite senza una nuova conferma allo scadere del prefisso termine. Era così saggiamente introdotto nella legislazione la procedura degli appelli e il ricorso alla grazia sovrana ». (A. Amati, *Detti e atti di S. Ambrogio*, in *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere*, 1897, pag. 595).

<sup>(61)</sup> Ambros., *De obitu Valentiniani*, 79 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1383): *Doleo in te, fili Gratiane, suavis mihi valde... Tu me inter tua pericula requiebas, tu in tuis extremis me appellabas, meum de te plus dolebas dolorem etc.*



alla Corte di Sirmio. Ma un colpo di scena doveva, almeno per il momento, disingannarli. L'imperatrice Giustina arrivava in gran fretta da Sirmio a Milano e raccomandava suo figlio alla protezione d'Ambrogio <sup>(62)</sup>. Ella sapeva bene che c'era poco da sperare per l'incolumità d'un ragazzo di dodici anni, dal momento che il giovane Graziano, forte, valoroso, avvezzo ai tumulti della guerra, era caduto sotto il pugnale degli assassini. A chi affidare la tutela degl'interessi del figlio superstite? I magistrati erano egoisti, gli ufficiali ambiziosi, i soldati avidissimi di danaro. Non rimaneva che l'autorità d'un vescovo, e d'un vescovo come Ambrogio. Bisognava, dunque, per sì o per forza, ricorrere a lui. Dissimulando il risentimento che ancora covava nel profondo del suo cuore, Giustina si presentò ad Ambrogio e gli propose di recarsi in missione diplomatica a Treviri presso l'usurpatore. Il vescovo doveva indurre Massimo a non oltrepassare le Alpi, a limitare la sua usurpazione alle Gallie, a lasciare al piccolo Valentiniano il dominio dell'Italia. Giustina intanto avrebbe avuto il tempo di fortificare i passi delle Alpi e di assicurarsi l'aiuto di Teodosio. Il piano senza dubbio era congegnato con fine accorgimento; tant'è vero che, più tardi, Massimo lo chiamò un cattivo giuoco <sup>(63)</sup>. Ma la missione era difficile e pericolosa. Tuttavia Ambrogio l'accettò di buon cuore. Egli aveva dinanzi a sè, in atto supplichevole, una donna, una madre, una nemica; aveva un orfano, legittimo erede del trono di Graziano. Come poteva un vescovo lasciarsi sfuggire l'occasione di dimenticare le offese e di difendere i sacrosanti diritti della giustizia contro le violenze d'un usurpatore?

Nonostante i rigori della stagione invernale, Ambrogio, in compagnia del conte Bautone <sup>(64)</sup>, si mise in viaggio per Treviri. Massimo intanto, che, salito, quasi inopinatamente, al dominio di tre vaste e ricche province dell'Impero, quali erano la Gallia, la Spagna e la Britannia, aveva tutto l'interesse di stringersi in relazione d'amicizia con l'inerte Corte di Milano, dietro la quale intravedeva la minaccia del potentissimo regno di Costantinopoli, s'era affrettato anche lui a spedire uno dei suoi ufficiali, il conte Vittore, presso Giustina, per intavolare negoziati di pace. Ambrogio e Vit-

<sup>(62)</sup> Ambros., *De obitu Valentiniani*, 28.

<sup>(63)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 4 sgg. Questa lettera, in cui si legge propriamente il racconto di una seconda missione diplomatica di Ambrogio a Treviri, contiene numerose allusioni alle circostanze della prima.

<sup>(64)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 4 (Migne, XVI, 1036).

tore s'incontrarono a Magonza <sup>(65)</sup>. Ma non avevano tempo da perdere, e si rimisero presto in cammino. Ambrogio arrivò a Treviri negli ultimi giorni del 383. Chiese l'udienza e l'ottenne. « Perchè mai — gli disse Massimo con un tono di protezione — non è venuto personalmente Valentiniano a trovarmi? Io l'avrei ricevuto, come un padre riceve suo figlio ». Oh la proposta insolente di chi aveva ucciso il fratello del giovane Valentiniano! Quelle parole dovettero far venire le fiamme sul viso del vescovo; il quale però volle reprimere lo sdegno, per non compromettere il successo della missione. « E come poteva — rispose freddamente — un ragazzo, con sua madre, attraversare le Alpi, in mezzo ai rigori dell'inverno? E, senza sua madre, come poteva, solo, in tempi tanto infidi, esporsi ai pericoli d'un così lungo viaggio? » Massimo tuttavia insisteva ancora nella sua opinione, tanto che Ambrogio finì col dire ch'egli era venuto per trattar della pace, non per promettere la venuta del giovane imperatore. « Ebbene, — soggiunse allora Massimo, troncando bruscamente il colloquio — aspettiamo la risposta che ci porterà Vittore da Milano! » <sup>(66)</sup>. L'attesa fu lunga e penosa. Finalmente, dopo parecchi mesi, il legato di Massimo ritornò, portando una risposta negativa <sup>(67)</sup>. Il tiranno dovette far uso di prudenza e rassegnarsi, per il momento, a frenare l'ardente sua brama dell'Italia e dell'Illiria; Ambrogio fu libero di tornarsene nella propria sede. Mentre valicava le Alpi, vide, non senza grande sollievo, che dalla parte dell'Italia le cime dei monti erano custodite da soldati. La sua ambasceria non era stata inefficace: tutto quel tempo era servito a Giustina per fortificare le posizioni strategiche della frontiera <sup>(68)</sup>.

<sup>(65)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 6 (Migne, XVI, 1037): *Nonne intra Gallias iuxta urbem Moguntiacum comes Victor occurrit mihi, quem direxisti, ut pacem rogaret?* etc.

<sup>(66)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 7 (Migne, XVI, 1037): *Qui ubi primum veni, cum diceris quod Valentinianus ad te quasi filius ad patrem venire deberet, responderim non esse aequum, ut aspero hiemis tempore puer cum matre vidua penetraret Alpes; sine matre autem tanto itineri, dubiis rebus, committeretur? De pace nobis legationem commissam, non de adventu eius promissionem..., adeo ut diceris: Exspectemus quid Victor responsi referat.*

<sup>(67)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 7: *Illum (scil. Victorem) autem liquet, me retento, pervenisse Mediolanum; negatumque ei, quod postulabat. De pace tantum conspirare studia, non de adventu imperatoris, quem moveri non oporteret. Praesens eram, ubi Victor rediit.*

<sup>(68)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 7: *Milites utriusque partis, qui custodirent iuga montium, offendi revertens. Cfr. ibid., 4: Quoniam me lusistis tu et ille Bauto etc.; 5: ...quia prima legatione, dum mihi credis, per me deceptum te esse*

Rientrato a Milano, Ambrogio non potè non accorgersi che, approfittando della sua lunga assenza e delle difficili condizioni politiche, gli avversari pagani ed ariani avevano rinfocolata l'aspra guerra religiosa. Il momento era quanto mai favorevole. Due deboli creature, una vedova ed un giovane quattordicenne, tenevano il governo dell'Italia. Madre e figlio sentivano d'aver bisogno dell'aiuto di tutti, contro la minaccia dei nemici esterni ed interni; ed a tutti dovevano fare qualche concessione, se volevano conservare il trono. Il primo ad accorgersi di questa critica situazione della Corte di Valentiniano II fu il Senato di Roma, il quale, fattosi forte della circostanza che, in quell'anno (era il 384), i pagani occupavano le più alte cariche dello Stato — Vezzio Agorio Pretestato, il grande teologo del paganesimo <sup>(69)</sup>, era console designato per l'anno 385; Flaviano era prefetto del pretorio d'Italia; Simmaco era prefetto di Roma <sup>(70)</sup> —, aveva spedito a Milano una seconda ambasceria, con la ferma speranza che questa volta la sua voce, implorante, a nome dei Romani, il ristabilimento dell'antico culto, non sarebbe rimasta inascoltata. Ambrogio stava a Treviri: nessuno custodiva la soglia della Corte milanese, per vietare l'ingresso ai rappresentanti del Senato e del popolo romano. Le porte quindi s'aprirono facilmente, e Simmaco, fatto entrare con gli altri suoi colleghi nella sala del concistoro imperiale, dove sedevano intorno al sovrano i fidi consiglieri e le più alte autorità militari e civili, espose, in una celebre memoria (*relatio*), i desideri del Senato. L'orazione di Simmaco, in cui si concentrano gli ultimi sforzi disperati del morente paganesimo, è un capolavoro d'eloquenza. « Non appena il vostro amplissimo Senato — comincia a dire l'oratore — vide dalle leggi domato il vizio, e notò che la gloria degli ultimi tempi aveva ricevuto nuovo splendore da principi buoni, seguendo l'impulso d'un secolo così fortunato, e dando libero sfogo al dolore lungamente represso, affidò a me, per la seconda volta, l'incarico di farmi interprete delle sue lagnanze. La prima volta i cattivi ci fecero negare l'udienza, appunto perchè preve-

*asserebas*. Da questi due ultimi luoghi apprendiamo che, più tardi, Massimo capi d'essere stato ingannato e se ne dolse. Vedi anche Ambros., *Epist.* 20, 23: ...*Maximum... qui se meae legationis obiectu queritur ad Italiam non potuisse transire*.

<sup>(69)</sup> Macrobio (*Sat.* I, 17, 1) lo chiama *princeps religiosorum, sacrorum omnium praesul*.

<sup>(70)</sup> Vedi la prefazione del Seeck mandata innanzi alla sua edizione delle opere di Simmaco, in *Monumenta Germaniae historica, auct. antiqu.*, tom. VI, pars 1, Berlin, 1883.

devano che ci sarebbe stata resa giustizia... Duplice scopo ha la mia missione: come vostro prefetto, difendo i pubblici interessi; come ambasciatore raccomando alla vostra benevolenza il mandato affidatomi dai miei concittadini. Non esistono affatto contrasti di volontà, poichè già da un pezzo i vostri sudditi cessarono di credere che l'appoggio dei cortigiani riesca ad assicurar loro la vittoria nelle contese. L'amore, il rispetto, la devozione dei popoli valgono assai più che la potenza. Chi potrebbe tollerare lotte private in seno alla repubblica? Non a torto il Senato punisce chiunque osa anteporre la propria autorità alla gloria del principe. Noi vigiliamo con ogni sollecitudine, in difesa della Clemenza Vostra. Infatti, col difendere le istituzioni dei nostri avi, col difendere i diritti e l'avvenire della patria, a qual cosa noi provvediamo più efficacemente che alla gloria del secolo nostro, la quale sarà tanto più grande, se mostrerete di comprendere che a voi nulla è lecito di fare contro gli usi dei padri? Noi reclamiamo la religione, che per sì lungo tempo servì di sostegno alla repubblica. Si passino in rassegna gl'imperatori dell'una e dell'altra religione, dell'uno e dell'altro partito, e si vedrà che, fra i più vicini a noi, l'uno (Giuliano) onorò i riti nazionali, l'altro (Valentiniano) non decretò nulla contro di essi. Se non deve servir d'esempio la religione degli antichi principi, serva almeno d'esempio la prudenza degli ultimi ». Qui finisce il breve preambolo; dopo di che Simmaco entra subito in materia. « Chi è mai — egli dice — tanto amico dei barbari, da non rimpiangere l'altare della Vittoria? Noi, di solito, guardiamo verso l'avvenire con cauta ed ansiosa prudenza, la quale ci fa evitare tutto quello che ha l'aspetto di cosa di malaugurio. Ma se si vuol negare ad ogni costo qualunque omaggio alla divinità, se ne rispetti almeno il nome! La Vostra Eternità molto deve alla Vittoria, e molto più le dovrà in avvenire. Solamente chi non ha mai goduto dei suoi favori, può detestarne la potenza. Voi però guardatevi dal disprezzare una Dea, la cui protezione vi assicura tanti trionfi! Per tutti gli uomini fu sempre sacra e venerata questa Dea, e nessuno vorrebbe cessare di onorarla, dal momento che è tanto utile averla propizia. Se non si aveva più nessun rispetto per la Vittoria, bisognava almeno astenersi dal distruggere gli ornamenti della Curia. Concedete, ve ne scongiuro, che noi, vecchi, possiamo trasmettere ai nostri figli l'eredità che, fanciulli, ricevemmo dai padri nostri. Come radicato è l'amore delle tradizioni! Poco durò, e meritamente, quello che fece il divino Costanzo. Guardatevi dall'imitare ciò che dopo brevissimo tempo fu annullato. Noi cerchiamo l'eternità della vostra gloria e del vostro



nome, affinchè l'età ventura non trovi nulla a correggere di quanto voi avrete fatto. Dove oramai giureremo d'esser fedeli alle vostre leggi e d'eseguire i vostri ordini? Quale scrupolo religioso spaventerà l'anima del perfido e impedirà che la menzogna s'insinui nelle sue testimonianze? Tutto, indubbiamente, è pieno di Dio, e non c'è al mondo un rifugio sicuro per la perfidia. Ma è pur vero che, ad infondere sgomento ed orrore in un uomo, dinanzi alla colpa, nulla è tanto efficace, quanto la presenza d'un venerato simulacro. Quell'altare cementa la concordia di tutti; quell'altare sanziona la lealtà dei singoli individui. Non v'ha cosa che alle nostre deliberazioni conferisca maggior autorità del fatto ch'esse son tutte prese con la garanzia del giuramento. Divenuta profana, d'ora innanzi la Curia sarà dunque aperta ad ogni genere di spergiri! Tale novità potrà forse riscuotere l'approvazione degli illustri principi, la cui inviolabilità riposa anch'essa sopra un pubblico giuramento? — Ma altrettanto — si obietta — fece il divino Costanzo. — In tutt'altro imitiamo questo principe, il quale non avrebbe così operato, se un altro, prima di lui, avesse abbandonato il retto cammino. I falli dei predecessori devono servire d'ammaestramento a coloro che vengono dopo, e il biasimo d'una prima colpa ci preserva dall'incorrere in una seconda. La sorte volle che un predecessore della Clemenza Vostra, in materia ancor nuova, non potesse evitare di commettere un'odiosa ingiustizia. Ma tale scusa varrebbe forse anche per noi, se seguissimo un esempio già riprovato dalle nostre coscienze? Scelga dunque la Vostra Eternità, nella vita di quel principe, altri esempi assai più degni d'esser imitati. Costanzo non tolse alle sacre vergini nessun privilegio; chiamò i nobili alle varie cariche sacerdotali; non rifiutò ai Romani il danaro necessario per celebrare le loro cerimonie religiose; percorse tutte le vie dell'eterna città, accompagnato dal Senato, che ne gioiva; esaminò con tutta attenzione i templi; lesse i nomi degli Dei scolpiti sui frontoni; volle sapere l'origine di quegli edifici; lodò la pietà dei loro fondatori; e, sebbene professasse una religione diversa, conservò all'Impero gli antichi suoi riti. Ciascuno, infatti, ha le proprie usanze ed il proprio culto. La divina Provvidenza diede alle città protettori diversi: e, come ogni uomo, nascendo, riceve un'anima, così ogni popolo vanta i suoi geni tutelari. S'aggiunge poi l'utilità pubblica che, più d'ogni altra cosa, lega gli uomini agli Dei.

Poichè la causa prima è sempre avvolta fra le tenebre, da che altro si potrà dedurre la conoscenza della divinità, se non dalla tradizione che attesta un passato di grandezza e di gloria? Chè

se l'autorità della religione si fonda sulla sua antichità, oh conserviamo la fede di tanti secoli, seguiamo l'esempio dei nostri padri, che con tanto vantaggio seguirono quello dei padri loro! » Ed ecco che, ad imprimere maggior forza alle sue parole, Simmaco immagina che Roma stessa, in aspetto di addolorata, ma fiera matrona, si avvanzi improvvisamente a perorare la causa della Vittoria. « Immaginiamo ora che Roma — egli dice — si levi al vostro cospetto e vi dica: Eccellentissimi principi <sup>(71)</sup>, padri della patria, rispettate la vecchiaia, a cui mi fece giungere il sacro culto che invoco. Lasciatemi praticare ancora le mie vecchie usanze liturgiche: non ho nessuna ragione di pentirmene. Lasciatemi vivere a mio modo, poichè son libera. È proprio questa la religione che sottomise il mondo alle mie leggi; queste le sacre cerimonie che respinsero Annibale dalle mie mura, e i Galli dal Campidoglio. Non per altro io dunque ebbi allora salva la vita, che per vedermi oltraggiata nella vecchiaia? Esaminerò l'innovazione che si vorrebbe apportare. Tuttavia, chi s'aroga il diritto di correggere la vecchiaia, compie opera tardiva ed obbrobriosa. Noi domandiamo la pace per gli Dei della patria, per gli Dei indigeti. È giusto riconoscere che quell'Essere, a cui si rivolgono le preghiere di tutti gli uomini, è lo stesso per tutti. Noi contempliamo gli stessi astri; abbiamo in comune lo stesso cielo; uno stesso mondo ci contiene. Che importa per qual via ciascuno vada in traccia della verità? Una strada sola non basta per giungere alla conoscenza di questo grande mistero. Ma tutto ciò è vana discussione d'oziosi: noi siamo qui a porgere preghiere, non a provocare dissensi e contese. Qual vantaggio recò al vostro sacro erario il revocare i privilegi delle vergini Vestali? Quel che non esitarono a concedere parsimoniosissimi sovrani, viene ora ricusato da imperatori generosissimi? In verità, soltanto l'onore aggiunge qualche pregio a quella specie di emolumento della castità. Come le sacre bende sono di ornamento alla testa delle sacerdotesse, così l'esenzione dai pubblici contributi è il distintivo del sacerdozio. Altro esse non reclamano che il puro titolo dell'immunità, poichè la loro povertà le rende esenti da qualunque contribuzione; e quei medesimi, che le spogliano d'una parte delle loro rendite, contribuiscono ad accrescerne il merito. Infatti una verginità consacrata al bene pubblico appare tanto più degna di rispetto, quando non riceve nessuna ricompensa. Oh non sia mai che la probità del vostro erario faccia di simili

(71) Si noti che la petizione di Simmaco era indirizzata agli imperatori Valentiniano e Teodosio.

guadagni! Il fisco di sovrani dignitosi arricchisca con le spoglie dei nemici, non con quelle dei sacerdoti. Qual vantaggio fiscale può essere adeguato compenso all'odiosità di un'azione iniqua? Appunto perchè l'avarizia non alligna negli animi vostri, tanto più lacrimevole è la sventura di coloro, a cui si tolgono i vecchi cespiti. Sotto il governo d'imperatori che sogliono astenersi dai beni altrui e resistere ad ogni moto di cupidigia, ridonda unicamente a vergogna del depredato il fatto che il depredatore non è spinto da nessun desiderio.

Il fisco tiene anche per sè i poderi, che altri, morendo, lasciarono alle vergini ed ai sacerdoti. Io vi supplico, o ministri della giustizia: restituite alla religione della città vostra il suo proprio retaggio. Possano i cittadini dettare con animo tranquillo i loro testamenti, ed essere certi che, sotto principi generosi, è rispettato quello che essi hanno disposto; preziosa e sacra sia per voi questa felicità del genere umano! I cittadini, in punto di morte, sono sgomentati da quanto ora avviene. Dunque la religione dei Romani non è più sotto la salvaguardia dei diritti del popolo? Qual nome si darà a codesta usurpazione dei beni privati, non autorizzata da nessuna legge? I liberti ottengono il possesso dei legati fatti a loro favore; non si negano agli schiavi i giusti vantaggi derivanti dalle disposizioni testamentarie: solamente le nobili vergini di Vesta e i ministri dei sacri misteri sono esclusi dal diritto d'eredità! Che giova a loro il consacrare la castità alla salvezza della patria, l'assicurare l'eternità dell'Impero coi favori del cielo, l'estendere sulle vostre armi e sulle aquile vostre la salutare influenza delle loro virtù, il far voti efficaci per tutti i cittadini, se a loro non è concesso di godere del diritto comune? È dunque assai meglio essere schiavi degli uomini che dedicarsi al culto degli Dei! Gran danno ne viene alla repubblica, poichè l'ingratitude non ha mai dato buon frutto.

Nè crediate che ora io difenda soltanto gl'interessi della religione: tutti i mali del popolo romano hanno origine da cotali eccessi. Le leggi degli avi nostri onoravano le vergini vestali e i ministri degli Dei, concedendo loro un modico stipendio e giusti privilegi; ed essi ne godettero, finchè vennero vili banchieri, che stornarono gli alimenti destinati alla sacra castità, per darli a miserabili facchini. Allora subito sopraggiunse la carestia, e la guasta messe deluse la speranza di tutte le province. Non dobbiamo di ciò dar colpa alla terra; non dobbiamo prendercela con gli astri. Nè la carie ha consumato il grano, nè il loglio ha soffocato la messe: solo il sacrilegio ha isterilito il terreno; la fame venne ad

uccidere quelli che avevano ricusato alla religione ciò che le era dovuto. Si trovi un altro esempio di simile calamità, ed io non negherò che, quanto abbiamo sofferto, deve attribuirsi alle vicissitudini dei tempi. Perfino i venti sorsero ad aggravare la sterilità. Gli uomini dovettero cercare alimento agli alberi delle foreste, ed un'altra volta la fame raccolse i contadini intorno alle querce di Dodona. Avvenne mai alcunchè di simile, al tempo dei nostri avi, quando era pubblico onore nutrire i ministri della religione? Quando il raccolto era comune al popolo ed alle vergini sacre, furono mai veduti gli uomini scuoter le querce, o scalzar di sotterra le radici delle erbe, allo scopo di cibarsene? Si verificò mai il caso che la fecondità di una regione non bastasse a compensare la sterilità di un'altra? L'agiatezza dei sacerdoti assicurava il prodotto delle terre, poichè il mantenimento dei sacerdoti non era una prodigalità, ma un rimedio contro i mali della carestia. Chi potrebbe infatti dubitare che era sempre dato per assicurare l'abbondanza universale, quello che ora noi reclamiamo per far cessare la pubblica miseria?

Dirà forse qualcuno che lo Stato non deve stipendiare una religione estranea ad esso. Oh si guardino i buoni principi dal credere che le cose assegnate dal pubblico ad una particolare classe d'individui possano spettare al fisco! La repubblica si compone dei singoli cittadini, ed ogni individuo s'avvantaggia di quanto viene da essa. Voi dominate su tutto, ma lasciate a ciascuno il suo proprio; e più della licenza può in voi la giustizia. Consultate dunque la vostra munificenza, per vedere se essa intenda che siano considerate come pubbliche le cose che ad altri avete trasferite. Quei beni che furono attribuiti una volta alla gloria di Roma, cessano d'appartenere ai donatori; e quanto da principio era un beneficio, col tempo diventa un debito. Epperò vano timore cerca d'infondere nella vostra divina mente, chiunque afferma che, se voi non togliete quello che fu una volta donato, vi rendete complici dei donatori. Possano gli arcani presidi di tutte le religioni esser propizi alla Vostra Clemenza; ma specialmente quelli, che altre volte protessero i vostri avi, difendano ora voi, e siano per noi oggetto di venerazione! Noi domandiamo quella religione che conservò l'Impero al divino vostro padre, e, dopo un regno felice, diede a quel principe legittimi eredi. Dal sublime suo seggio celeste il divino vegliardo scorge le lacrime dei sacerdoti, e si ritiene offeso, vedendo violati gli usi da lui liberamente conservati. Rendete anche al vostro divino fratello il buon servizio di correggere una disposizione a lui consi-



gliata da persona estranea. Spargete d'oblio quel suo atto: egli lo commise senza sapere che sarebbe stato causa di dolore al Senato. Poichè è certo che alla nostra ambasceria fu negata l'udienza, appunto per impedire che la notizia del pubblico giudizio arrivasse fino a lui. Per la buona fama del suo regno, occorre ora che voi non esitate a revocare una legge, la quale tutti sanno che non fu l'opera della sua volontà » <sup>(72)</sup>.

La petizione di Simmaco è un'opera perfetta di eleganza e di stringatezza letteraria: è la sola opera che, immune dall'elaborata aridità delle epistole di quel retore e dall'ampollosità declamatoria dei suoi panegirici, mostra quanto fosse meritata la fama, di cui Simmaco allora godeva, come principe degli oratori romani. L'autore non si perde questa volta in lunghi e tortuosi svolgimenti, in brillanti amplificazioni retoriche, costruite secondo le più pure regole dell'arte. Doveva essere una supplica, non un'arringa la sua; un documento, insomma, di logica, d'ordine e di chiarezza. E tale riuscì difatti. La semplicità, fortemente suggestiva, con cui l'oratore narra le cose e fa vibrare nelle parole la grande passione che gli si agita nell'anima, commuove anche noi oggi, dopo tanti secoli. Quanto più non doveva commuovere la coscienza di uomini che sentivano, ancor vivo e potente, il fascino di Roma e del suo glorioso passato? Questa ragione, insieme con altre d'indole politica, spiega molto bene, perchè mai l'istanza di Simmaco fu ascoltata con favorevole attenzione dalla Corte di Valentiniano II. Il consiglio imperiale, composto di membri pagani e cristiani, riconobbe legittimo il reclamo del Senato; e un provvedimento in favore dell'antico culto già stava per esser preso, quand'ecco Ambrogio ritornò da Treviri a Milano. Informato rapidamente dell'astuta manovra del Senato romano, e del successo ottenuto dalla relazione di Simmaco, egli capì che bisognava agir presto e con forza. Scrisse una prima protesta, non per rispondere ai singoli argomenti del prefetto di Roma, poichè ancora non li conosceva, ma per ricordare al giovane sovrano quali fossero i suoi doveri. E il tono e le parole di questa lettera hanno la fierezza imperiosa di chi sente d'esser l'interprete d'un potere superiore a quello dei re della terra. Il vescovo parla in nome di Dio: quindi non prega, ma comanda; non implora, ma minaccia. « Tutti gli uomini — egli dice — che vivono sotto il dominio di Roma, militano per voialtri, o imperatori e principi; ma voi, dal canto vostro, dovete essere la milizia del Dio onnipotente e della santa fede. Non v'ha infatti

(72) *Relatio Symmachi*, in Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 966-971.

nessuna sicurezza per chi non adora con sincerità di sentimento il vero Dio, cioè il Dio dei Cristiani, da cui l'universo è governato. Lui solo è il vero Dio; Lui solo dobbiamo venerare nell'intimo dell'anima nostra. Gli Dei delle genti non sono che demoni, dice la Scrittura. Chi, dunque, milita per il Dio vero e con profondo affetto l'adora, non deve far uso nè di finzione, nè di connivenza, ma consacrargli tutto il suo zelo e tutta la sua devozione. E se non nutre questi sentimenti, deve per lo meno astenersi dal dare il suo consenso al culto degli idoli ed alle cerimonie dei culti profani. Nessuno infatti riesce ad ingannare Dio, il cui sguardo penetra i più intimi segreti dell'anima nostra... Io mi meraviglio che alcuni abbiano concepito la speranza di vederti rimettere in onore gli altari degli Dei del paganesimo, e fornire anche i mezzi necessari al mantenimento dei sacrifici profani... Bada bene che nessuno arrivi a sedurre la tua troppo giovane età... Anch'io sono d'avviso che bisogna seguire i consigli della gente esperta; ma il consiglio di Dio dev'essere preferito a tutti gli altri. Se si trattasse d'una questione di carattere militare, tu dovresti rivolgerti agli uomini esercitati nei combattimenti e accettarne il parere. Ma poichè qui si tratta della religione, bisogna porgere l'orecchio alla parola di Dio... Il pagano ha un'opinione sua propria; e tu non lo costringi a venerare quel che egli non vuole. Ebbene, anch'egli lasci a te, o Imperatore, la stessa libertà, e non cerchi di usare con un imperatore quella violenza, a cui egli si ribellerebbe, se l'imperatore volesse usarla con lui... Ciascuno deve conservare libera e sincera la propria convinzione. E se vi sono dei cristiani, ma cristiani solamente di nome, i quali ti spingono a prendere una deliberazione in favore dell'antico culto, non ti lasciare illudere da vane parole. Chiunque ti dà quel consiglio, è un idolatra che sacrifica agli Dei... Sta' pur sicuro che, se tu decidi contro di noi, nessun vescovo potrà sopportare di buon animo questa ingiustizia. Tu potrai recarti in chiesa; ma non ci troverai neppur un sacerdote a riceverti, oppure, sì, ce lo troverai, ma per impedirti l'ingresso. Che cosa gli risponderai tu, quand'egli ti dirà: "L'altare di Dio rifiuta i tuoi doni, perchè con quegli stessi doni tu adornasti l'altare degli idoli"? » <sup>(73)</sup>

Nè Valentiniano nè sua madre ebbero il coraggio di opporre una qualsiasi resistenza alla sdegnosa protesta del vescovo; al quale fu subito comunicato il testo della relazione simmachiana, com'egli voleva. Ambrogio non tardò a scriverne la confutazione.

(73) Ambros., *Epist.* 17 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 961-966).

La sua replica, assai più lunga della supplica senatoriale, è di tanto inferiore a questa per arte e per eloquenza, di quanto la supera per concisione dialettica e per forza di verità. L'argomentazione è un po' disordinata e confusa: riesce quindi opera molto difficile il seguirla in tutti i suoi movimenti. Qui però basterà che io metta in evidenza le ragioni di cui Ambrogio si è servito per combattere i punti fondamentali dello scritto del suo avversario.

Il primo postulato del prefetto dell'Urbe era stato che Roma esigeva il ripristinamento di una religione, a cui essa era debitrice delle sue vittorie e della conquista del mondo. Vedemmo di sopra come Roma, nella perorazione di Simmaco, aveva ricordato l'allontanamento di Annibale dalle mura romane, e dei Galli dal Campidoglio. Anche Ambrogio fa parlare Roma. « La città — egli dice — è stata rappresentata in atto di reclamare, con flebili parole, il culto delle sue antiche cerimonie. Son queste cerimonie, secondo lei, che respinsero Annibale dalle sue mura, e i Galli dal Campidoglio. Ma così, nell'atto stesso in cui si pretende di celebrare la potenza di quelle cerimonie sacre, se ne pone allo scoperto la debolezza. Dunque Annibale potè lungamente avere in ludibrio gli Dei di Roma, e, sebbene questi gli stessero schierati contro, potè avvicinarsi vittorioso fin sotto le mura della città! Come mai vi restò assediata una popolazione, in difesa della quale combattevano armi divine? E che dire poi dei Galli, i quali, penetrati fin nell'interno del Campidoglio, avrebbero potuto facilmente vincere la resistenza dei superstiti presidî romani, se non li avesse traditi il pavido schiamazzo delle oche? Ecco i bei numi tutelari dei templi romani! Dov'era in quel momento Giove? Forse era lui che strillava per bocca di un'oca? Ma del resto, a che pro dovrei negare che i riti sacri proteggevano le armi romane? A buon conto, anche Annibale venerava le medesime divinità. Dunque, delle due l'una: se da una parte gli Dei vinsero con i Romani, furono dall'altra debellati nei Cartaginesi; se vinsero con i Cartaginesi, non furono di giovamento ai Romani. Cessi quindi, cessi la pretesa querela del popolo romano! Le parole di Simmaco non sono affatto quelle stesse che Roma gli aveva raccomandato di riferire ai sovrani. No, no! Roma parla un linguaggio molto diverso: — Perchè mai — essa dice — m'insanguinate ogni giorno con lo sterile sacrificio di animali innocenti? Non nelle fibre palpitanti delle vittime, ma sull'eroismo dei combattenti riposano i trofei della vittoria. Con ben altri mezzi io sottomisi il mondo. Con le armi Camillo precipitò i Galli dalla rupe Tarpea e tolse loro le insegne piantate sul Campidoglio. Il corag-

gio degli uomini vinse coloro, che gli Dei non erano stati capaci di respingere... Non fra le are del Campidoglio, ma fra i battaglioni d'Annibale, riportò l'Africano la sua vittoria. Che mi venite cianciando delle credenze degli antichi? Ho in orrore il culto praticato dai vari Neroni. Debbo io forse rimpiangere quegli imperatori, il cui regno finì sul nascere? È accaduto solamente oggi per la prima volta che i barbari siano usciti dalle loro frontiere? O che forse furono cristiani quegli imperatori <sup>(74)</sup>, dei quali l'uno finì prigioniero, e sotto l'altro fu prigioniero il mondo?... O che forse non si levava anche allora l'ara della vittoria? Io mi pento dei miei passati errori: questa canizie è diventata color del sangue per la vergogna. Non arrossisco, nella mia vecchia età, di convertirmi con tutto il mondo. Non si è mai in età troppo tarda per imparare cose nuove. Arrossisca quella vecchiaia che non sa emendarsi a tempo! Non è la canizie degli anni, ma il candore dei costumi che dev'essere lodato. Non c'è mai da vergognarsi di passare a miglior partito. Io finora avevo in comune coi barbari l'ignoranza del vero Dio. Tutti i vostri sacrifici consistono nell'aspergervi del sangue delle bestie. Perchè vi ostinate a chiedere la voce di Dio a sacrificati animali? Venite piuttosto a conoscere sulla terra la milizia celeste: qui viviamo, colà militiamo. Lasciate che il mistero del cielo venga a noi rivelato dal medesimo Dio che lo credè, non dall'uomo che non conosce neppure sè stesso. Sulle cose di Dio, a chi posso credere più sicuramente che a Dio? Qual fiducia posso avere in voi, che confessate ormai d'ignorare quel che venerate? Voi dite che una strada sola non basta per giungere alla conoscenza del grande mistero della natura. Ma la voce di Dio ha già rivelato a noi quello che per voi costituisce ancora un mistero! Quel che voi tentate d'indovinare per via di congetture, è stato già manifestato alla nostra mente dalla sapienza divina. Le vostre idee non hanno nulla di comune con le nostre. Voi implorate dagli imperatori la pace per le vostre divinità, noi domandiamo a Cristo la pace per i nostri imperatori. Voi adorare l'opera delle vostre mani, noi stimiamo ingiurioso il credere Dio tutto ciò che è l'effetto del lavoro umano. Dio non vuol mica esser venerato in immagini di pietra. Perfino i vostri filosofi si burlarono di codeste usanze! » <sup>(75)</sup>. Ambrogio però non rimane sempre nel campo astratto e generico delle argomentazioni tradizionali dell'apologetica cristiana. Simmaco aveva invocato la pietà dei sovrani

<sup>(74)</sup> Cioè Valeriano e Gallieno.

<sup>(75)</sup> Ambros., *Epist.* 18 (Migne, XVI, 971 sgg.), 4-8.



per i pontefici del paganesimo, che erano stati spogliati delle loro rendite. E Ambrogio gli risponde con l'osservare giustamente che quei sacerdoti si lamentano della perdita dei privilegi, mentre i Cristiani si gloriano del sangue versato. « Per noi — esclama — il soffrire è gioia, per essi è supplizio... Noi crescemmo tra le ingiurie, nella miseria, tra le sevizie della tortura; per essi invece tutto è perduto, se le loro cerimonie non sono assicurate da laute rendite » <sup>(76)</sup>. E le Vestali? Oh con quanta tenerezza aveva parlato Simmaco di quelle nobili vergini che consacravano la loro castità al bene della patria, e, mediante la salutare influenza delle loro virtù, attiravano il soccorso del cielo sulle armi dell'imperatore! Sentite ora come piacevolmente il vescovo milanese, maneggiando la sferza della più sottile ironia, riduce in polvere ciascuno di quegli elogi! « Siano pure — egli dice — le vergini di Vesta insignite di privilegi da coloro, i quali non riescono a comprendere che vi possa essere una verginità gratuita. Fa appello agli emolumenti solo chi non nutre fiducia nella spontaneità della virtù. Con tante pensioni, con tante onoranze, quanto poche vergini conta il paganesimo! A mala pena si arriva a rinchiuderne sette. Ecco tutta la schiera, che brama ardentemente solo le ricche bende del capo; che, rivestita di ammantì di porpora e adagiata in lettighe, procede circondata da un esercito di servi: schiera molto piccola, sebbene alle imminse loro ricchezze ed allo sfolgorante splendore dell'arredo si aggiunga la breve durata della continenza! » <sup>(77)</sup>. Alle sacerdotesse di Vesta, così ricche, così onorate, Ambrogio contrappone le vergini cristiane. « Sollevino costoro — esclama — gli occhi della mente e del corpo, e contemplino il nostro popolo di vergini, il nostro consesso votato alla castità. Non vedranno bende avvolte intorno al capo per conferirgli decoro, ma un umile velo, nobilitato dalla purezza; non artificî destinati all'abbellimento della persona, ma la più castigata semplicità; non insegne purpuree, non sfoggio di voluttuosi godimenti, ma severa pratica di digiuni; non privilegi, non premi: tutto un apparato, insomma, che distoglierebbe chiunque dall'abbracciare un simile tenor di vita. Eppure quelle vergini, seguendo la loro vocazione, imparano ad amarla. La castità infatti vive delle proprie risorse. Non esiste una verginità comprata a suon di contanti...

<sup>(76)</sup> Ambros., *Epist.* 18, 10 sg.

<sup>(77)</sup> Infatti, entrate, a dieci anni, al servizio di Vesta, vi rimanevano per trent'anni. Trascorso questo periodo di tempo, erano libere di ritornare nel mondo e di prender marito.

La sua prima vittoria è quella riportata sulla cupidigia delle ricchezze, poichè il desiderio del guadagno è la prima tentazione contro il pudore. Del resto, ammettiamo pure che alla sacra pudicizia devesi garantire il privilegio d'una pubblica remunerazione: se le vergini cristiane fossero trattate allo stesso modo che le sacerdotesse di Vesta, donde ricaverebbe l'erario l'immensa somma necessaria per il loro mantenimento? » <sup>(78)</sup>. Secondo Simmaco, lo Stato ha il preciso dovere di retribuire i sacerdoti: quelli del culto profano, beninteso. O e allora perchè mai, dice Ambrogio, il paganesimo deve avere un trattamento diverso da quello delle altre religioni dell'Impero? I sacerdoti cristiani, per esempio, non ricevono nessun compenso. Alle loro chiese è vietato di raccogliere eredità. Ma ai templi pagani no! Se una vedova cristiana vuol lasciare, morendo, il suo patrimonio ai sacerdoti degl'idoli, il testamento è valido; non lo è più, se è fatto in favore dei ministri del suo Dio! <sup>(79)</sup>. È un'ingiustizia palese. Tuttavia Ambrogio non se ne lamenta: « Io preferisco — egli dice — che noi siamo poveri di danaro e ricchi di grazia... » <sup>(80)</sup> La Chiesa non possiede nient'altro che la fede: ecco le sue rendite, ecco i suoi guadagni. Il mantenimento dei poveri è l'unico suo patrimonio. Ci dicano un po' i nostri avversari quanti prigionieri riscattarono con le rendite dei loro templi, quanto cibo distribuirono agli affamati, quanti soccorsi mandarono ai proscritti » <sup>(81)</sup>. E poi, soggiunge, pretenderebbero di far credere che la carestia dell'anno precedente fu inflitta all'Impero, per punirlo dei decreti di Graziano! Anzitutto, di carestie ce ne son sempre state, in ogni tempo e in ogni luogo. Secondariamente, la carestia, a cui allude Simmaco, non durò che un anno solo. Ma, l'anno successivo, i prodotti della terra furono di un'abbondanza straordinaria. Mai si vide un raccolto come quello. Eppure i decreti di Graziano continuavano ad essere in vigore; i sacerdoti continuavano a mancare delle loro rendite; il Senato continuava a reclamare il ristabilimento dell'ara della Vittoria! Se quella carestia, come pretende Simmaco, fu cagionata dalla collera degli Dei, bisogna ammettere che, dopo un anno di furore, gli Dei ritornarono quieti e tran-

<sup>(78)</sup> Ambros., *Epist.* 18, 11-12 (Migne, XVI, 975).

<sup>(79)</sup> Ambros., *Epist.* 18, 13-15.

<sup>(80)</sup> Ambros., *Epist.* 18, 14: ...*malo enim nos pecunia minores esse. quam gratia.*

<sup>(81)</sup> Ambros., *Epist.* 18, 16.

quilli più di prima <sup>(82)</sup>. E qui Ambrogio, elevando il tono della voce, s'infiamma nell'affermazione di quella condizione del progresso che è la legge universale della vita degli uomini e del mondo. Nelle parole del vescovo aleggia lo spirito potente dell'idea nuova che trasforma e richiama a florida giovinezza la decrepita civiltà romana. Dunque, l'idea del passato contro l'idea dell'avvenire. Simmaco, l'uomo del passato, come appare grezzo e meschino di fronte ad Ambrogio, l'uomo dell'avvenire!

Se le novità — dice il nostro santo — dispiacciono, se si fa una legge, per cui si deve andare indietro, invece che avanti, non bisogna fermarsi a mezza strada! Bisogna continuare ad andar sempre indietro, indietro, indietro, fino a risalire all'origine del mondo, alla barbarie, al caos. Arti, scienze, civiltà? Che! Che! Tutte cose da buttar via. Bisogna ritornare allo stato primitivo, quando l'uomo non sapeva costruirsi una casa, non sapeva seminare i campi, e si cibava di ghiande di quercia; anzi, per esser logici, bisognerà andare anche più indietro, fino al tempo in cui la luce non esisteva, e il mondo era immerso nelle tenebre. Poichè noi consideriamo la luce come il primo beneficio della creazione; ma Simmaco la considera come il primo passo verso la decadenza. « Sogliono rimproverarci — esclama Ambrogio — l'abbandono delle antiche cerimonie. O che forse ogni cosa non vien resa migliore dal progresso? Il mondo stesso, in principio, fu costituito mediante un agglomeramento dei semi degli elementi che erravano nel vuoto; e le tenebre diffondevano su quell'ammasso caotico di materia l'orrore e la confusione. Solo più tardi, il cielo, la terra, il mare si separarono, e la materia acquistò quelle forme concrete, che agli occhi nostri si rivelano piene di meravigliosa bellezza. Infine la terra, scuotendo da sè l'umidore delle tenebre che l'avvolgevano, stupì di vedersi illuminata dal sole.

Il giorno, quando nasce, non risplende mai in tutta la sua pienezza; ma, col volger del tempo, la sua luce si fa più intensa, e il suo calore più ardente... Nella prima stagione dell'anno, la terra è ancora nuda e deserta; ma, col tempo, si adorna, a primavera, di fiori, e, in autunno, di frutti. Anche noi, da bambini, siamo creature deboli ed imperfette; ma, col passar degli anni, l'indole nostra si modifica e si perfeziona » <sup>(83)</sup>. Con questa sottile e persuasiva argomentazione, Ambrogio, dimostrando che non sempre un'innovazione è meritevole di condanna, ha voluto preparare

<sup>(82)</sup> Ambros., *Epist.* 18, 17-22.

<sup>(83)</sup> Ambros., *Epist.* 18, 23-27.

l'animo del sovrano e degli avversari pagani all'introduzione del Cristianesimo, la più grande di tutte le innovazioni. « Chi oserà affermare — egli conclude — che l'universa natura avrebbe dovuto arrestarsi all'inizio della sua creazione? Chi oserà dolersi del fatto che lo splendore del sole dissipò le tenebre, di cui era coperto il mondo? Orbene, quanto non è più dolce respingere le tenebre dell'anima che quelle del corpo? Quanto non è più inebriante della luce del sole il fulgor della fede?... Quelli che ci accusano di novità, dovrebbero rimproverare alla messe la sua tarda maturazione; dovrebbero biasimare la vendemmia, perchè matura sul declinar dell'anno; dovrebbero biasimare l'ulivo, perchè è l'ultimo a dar frutto. Quanto a noi, le anime dei fedeli sono la nostra messe; i frutti della grazia sono la vendemmia della Chiesa: anticamente, essa fioriva nei suoi santi; ma oggi s'è diffusa tra tutti i popoli, in modo da far intendere a chicchessia che la fede di Cristo non penetrò ingannevolmente nelle anime degli ignoranti, ma che gli uomini, con giusto discernimento, preferirono la verità ad una falsa opinione, che prima regnava incontrastata nelle loro coscienze » <sup>(84)</sup>. Questo linguaggio, in cui vibrava la sicurezza dell'avvenire, produsse una grande impressione sull'animo del giovane Valentiniano. Quando le due richieste d'Ambrogio <sup>(85)</sup> furono lette in pieno concistoro, nessuno osò levare contro di esse una voce di protesta <sup>(86)</sup>. L'imperatore, in cui il vescovo milanese vedeva l'immagine di Daniele, credette d'interpretare il sentimento comune, dichiarando ch'egli non avrebbe violato la volontà di suo padre e non avrebbe distrutto l'opera di suo fratello <sup>(87)</sup>. Fu quindi deliberato che i decreti di Graziano sarebbero stati messi in esecuzione. Ambrogio aveva vinto. Ma i pagani non s'arresero, e l'eco della voce di Simmaco risonò lungamente per tutta l'Italia: tanto che, dopo circa vent'anni, Prudenzio sentì il bisogno di riprendere, in forma poetica, la trattazione degli argomenti adoperati dal vescovo di Milano. E se gli avvenimenti politici, riunendo, come vedremo, nel cattolico Teodosio il governo dei due Imperi, non fossero stati favorevoli alla Chiesa, la discussione non si sarebbe mai spenta del tutto, perchè ciascuna delle due parti avverse non mancava di eccellenti ragioni per difendere l'opinione sua propria. La nuova fede, insomma, che trasformava radicalmente

<sup>(84)</sup> Ambros., *Epist.* 18, 28.

<sup>(85)</sup> Cioè, le lettere 17 e 18.

<sup>(86)</sup> Ambros., *Epist.* 57, 2-3 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1175).

<sup>(87)</sup> Ambros., *De obitu Valentiniani*, 19-20 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1365).



la vita dello Stato romano, era da considerarsi come un veleno mortale, o come un rimedio vivificante? La Chiesa offriva alla vecchia Roma pagana il mezzo di rigenerarsi, oppure di affrettare la propria rovina? Ecco dove stava il nocciolo della questione. Alla quale si poteva rispondere in due diverse maniere, ugualmente plausibili, a seconda che si parteggiasse per Roma o per la Chiesa. Infatti, se è vero da una parte che la fede cristiana aveva riacceso nelle anime la fiamma di una speranza che pareva estinta per sempre, non è men vero dall'altra che le calamità dell'Impero coincidevano con i progressi della Chiesa. Quindi i pagani, sostenendo che Roma, se avesse abbandonato il culto dei suoi vecchi Dei, sarebbe caduta sotto il giogo delle nazioni straniere, esprimevano un'opinione non meno seria di quella espressa dai Cristiani, i quali dicevano che, essendo la verità l'unica fonte di vita così per le società come per gli uomini, ogni popolo, ogni anima doveva aspettarsi la salvezza dalla sola religione di Cristo. Le due specie di concezioni che, nella società del IV° secolo, a Roma ed altrove, dovevano aspramente incontrarsi e combattersi a vicenda, in un angoscioso travaglio di polemiche quotidiane, s'impersonarono in due uomini, che furono i due più insigni personaggi di quel tempo: Simmaco ed Ambrogio. L'uno, rinchiuso entro gli angusti limiti del suo gretto conservatorismo retrogrado, aveva paura di tutto ciò che tendesse a modificare le istituzioni del passato; l'altro invece, con l'anima traboccante di speranza, non mirava che ai supremi interessi di tutti i popoli del mondo, di tutti i figli di Dio. L'uno era un conservatore, un reazionario; l'altro era un difensore della libertà di coscienza, un apostolo del genere umano. Quanto valgano gli argomenti addotti da questi due uomini nella discussione sull'altare della Vittoria, non è facile dire. La storia non ha mai dato a nessuno di loro nè pienamente torto nè pienamente ragione. E non è qui nostro intendimento di pronunziare un giudizio. A noi basta aver raccontato un piccolo, ma notevole episodio della tragica lotta che ormai si combatteva da circa quattro secoli, atto non solo a dimostrare la tenacia della resistenza e la difficoltà della vittoria, ma anche a lumeggiare il carattere, fiero e pugnace, del vescovo di Milano, e, in generale, le condizioni religiose dell'Impero nell'età in cui il paganesimo volgeva fatalmente al tramonto.

Appena finita la lotta contro i pagani, Ambrogio dovette sostenerne un'altra contro gli ariani. La grande saggezza politica, dimostrata dal prelato milanese in circostanze difficilissime, e l'immenso amore di cui il popolo circondava il suo vescovo, avrebbero

dovuto in verità far pensare all'imperatrice Giustina che, per un governo ognora esposto alla minaccia del tradimento, sarebbe stato molto utile l'appoggio di quell'uomo onnipotente. Invece no! E Giustina commise la grave imprudenza di entrare in aperta guerra con lui, dimenticando tutto il bene che ne aveva ricevuto, allorchè s'era precipitata da Sirmio a Milano, per pregarlo di accogliere il figlio sotto le ali della sua protezione. Naturalmente Valentiniano, seguendo la stessa strada, subiva le conseguenze funeste degli errori materni. Ma fu tutta di Giustina la colpa? Oppure Giustina, donna e debole, fu vittima di quella combriccola d'intriganti che avevano saputo impadronirsi della sua coscienza, fino al punto di volgerla in quella direzione che a loro meglio piacesse? Dio solo lo sa. Il fatto è che l'imperatrice, non sapendo rassegnarsi a lasciare la sua confessione ariana, aveva formato, per sè e per il suo giovane figlio, una Corte composta in massima parte di persone che avevano le stesse credenze di lei. Questo considerevole nucleo di cortigiani riconosceva per suo vescovo un tal Mercurino, scita di origine, e, allo scopo di avvincere più fortemente a sè gli avanzi di quel partito ariano, che una volta era stato così potente nella metropoli milanese, giunse a tal segno d'audacia da persuadere quel vescovo a cambiare il suo nome in quello di Aussenzio, il predecessore di Ambrogio <sup>(88)</sup>. La piccola setta eretica aveva dunque il suo vescovo e i suoi sacramenti. Ma non aveva una chiesa <sup>(89)</sup>. Pensò Giustina a procurargliela. Nella primavera del 385, Ambrogio era chiamato a Corte, da Valentiniano. Il vescovo, introdotto alla presenza dell'imperatore e del suo consiglio, fu invitato a consegnare agli ufficiali del palazzo la basilica Porzia, fuori della città <sup>(90)</sup>, per l'esercizio del culto ariano. Ambrogio si rifiutò decisamente di ottemperare all'ordine. Cominciò allora tra i due una discussione vivace, che sarebbe durata chi sa quanto, se non l'avesse interrotta un clamore tumultuoso proveniente dalla strada, dove una folla immensa, raccolta in un ba-

<sup>(88)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 22 (Migne, XVI, 1013 sg.).

<sup>(89)</sup> Ambrogio, a questo proposito, li mette in burla dicendo: *...nonnulli etiam Gothi. Quibus ut olim plaustra sedes erat, ita nunc plaustrum Ecclesia est* (Epist. 20, 12, in Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 997). I Benedettini (Migne, *ibid.*) annotano: *Innuitur ergo ab Ambrosio synaxes Arianorum fuisse ambulatorias*. Credo che questa sia la giusta interpretazione del passo ambrosiano. Il De Broglie, invece, afferma, non so con quanta esattezza, che il luogo di riunione degli eretici era un'antica scuderia annessa al palazzo imperiale (*Saint Ambroise*, pag. 79).

<sup>(90)</sup> L'odierna chiesa di San Vittore al Corpo.

leno, forzava le porte e minacciava d'invadere il palazzo imperiale. Erasi, non si sa come, sparsa a Milano la notizia dell'improvvisa chiamata del vescovo a Corte; e il popolo, che conosceva gli ostili propositi di Giustina, seriamente preoccupato delle sorti del suo pastore, era accorso a difenderlo. L'ufficiale di guardia cercò di disperdere con milizie armate la folla. Ma invano. Tutti, a quello spettacolo, gridarono d'esser pronti a morire per la fede di Cristo. L'esasperazione degli animi non si calmò, se non quando Ambrogio, a richiesta dell'imperatore, promise al suo popolo, in nome del sovrano, che nessuna chiesa sarebbe stata consegnata agli eretici. Fu un vero trionfo per il vescovo: trionfo non diminuito dalle calunnie dei malevoli, i quali intanto andavan ripetendo che era stato proprio Ambrogio a preparare quella sommossa <sup>(91)</sup>. L'imperatore, sì, ebbe salva la vita, quel giorno, ma a prezzo di un grande sacrificio; poichè dal conflitto dei due poteri, per l'invincibile volontà del popolo, l'autorità imperiale usciva di tanto umiliata, di quanto il prestigio sacerdotale usciva raggiante di maggior splendore e potenza.

L'incidente pareva risolto. Ma in effetto non era così. Giustina meditava la rivincita, sia per sodisfazione del suo amor proprio leso e mortificato, sia anche e specialmente per cedere alle istanze del gruppo gotico ariano che le si stringeva intorno. Il giorno 4 aprile, antivigilia della domenica delle Palme, alcuni dignitari della Corte, membri del concistoro imperiale, si presentavano ad Ambrogio, per intimargli di consegnare agli ariani, non più la basilica Porzia, al di là delle mura, ma la basilica nuova, nel centro della città, la cattedrale, quella dov'egli ordinariamente predicava e officiava. E con tono significativo ammonivano in pari tempo il vescovo d'impedire qualunque protesta da parte del popolo <sup>(92)</sup>. Ambrogio all'esibizione dell'ordine imperiale rispose pronto e secco: « Un sacerdote di Dio non può consegnare a nessuno il suo tempio ». I messi si ritirarono. Il giorno seguente, Ambrogio, all'ora solita, si recò in chiesa, per celebrarvi la messa. Uno scroscio di fervide acclamazioni si levò dalla folla, al suo primo apparire. Cattivo segno! Gli animi erano eccitatissimi. Se il popolo dava

<sup>(91)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 29 (Migne, XVI, 1016).

<sup>(92)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 2: *Convenerunt me primo principes virtutum viri, comites consistoriani, ut et basilicam traderem* (cfr. *ibid.*, 20, 1), *et procurarem, ne quid populus turbarum moveret*. Tutti i particolari di questa seconda fase dell'epica lotta sostenuta da Ambrogio contro la Corte di Giustina sono raccontati dallo stesso vescovo milanese nella lettera 20 alla sorella Marcellina.

libero sfogo al suo furore, chi avrebbe potuto più contenerlo? Quanto sangue si sarebbe sparso? Quali ripercussioni avrebbe avuto un avvenimento simile nelle altre parti dell'Impero soggette al dominio di Valentiniano? Ecco i pensieri che dovettero affollarsi nella mente del vescovo, quella mattina, mentre il popolo l'acclamava. Egli appariva sereno in volto; ma sotto quella calma apparente si agitava la passione di un'anima sconvolta dalle più penose inquietudini <sup>(93)</sup>. Il prefetto del pretorio, che temeva nuovi disordini, s'avvicinò al vescovo e gli chiese che almeno concedesse agli ariani la basilica Porzia. Questa volta la risposta venne dal popolo, prima che dal vescovo, e naturalmente fu negativa. Il prefetto se ne andò, dicendo che avrebbe riferita la cosa all'imperatore. La domenica delle Palme, Ambrogio, dopo la lettura biblica ed il sermone, congedati i catecumeni, si era accinto a spiegare, nel battistero della basilica, il simbolo di fede ad alcuni candidati all'iniziazione, quand'ecco gli viene annunciato che un certo numero di « decani », inviati dal palazzo imperiale, avevano appeso alla basilica Porzia il velario, con cui il fisco soleva indicare la presa di possesso sovrano. La minaccia di occupazione della basilica nuova non era stata dunque che un'astuta manovra, per ottenere che la basilica Porzia rimanesse sprovvista di guardiani. Il popolo ne fu indignatissimo e subito si levò per correre verso il luogo dov'era stata compiuta la profanazione. Il vescovo non si mosse: continuò la sua spiegazione del simbolo di fede, e quindi si accinse a celebrare la messa <sup>(94)</sup>. Intanto, altre notizie, monche e concitate, di atti di violenza giungevano al suo orecchio. « Mentre celebravo la messa, — egli dice — mi si annunciò che il popolo s'era impadronito della persona di un tal Castulo, presbitero ariano. Lo avevano incontrato nella pubblica piazza. Versai lacrime amare; pregai il Signore, nel momento stesso in cui gli offrivo il sacrificio, di venire in nostro aiuto, perchè non fosse sparso sangue per la causa della Chiesa; lo pregai che si spargesse piuttosto il sangue mio per la salute non solo del mio popolo, ma anche degli empi ». E mandò in gran fretta presbiteri e diaconi, i quali fortunatamente

(93) « *Postridie quam accepi litteras tuas* — scriveva poi Ambrogio alla sorella lontana (*Epist.* 20, 1) — *quibus significaveras quod te exagitarent somnia tua, moles inquietudinum gravium coepit moveri* ». Cfr. *Epist.* 20, 5 e 9.

(94) Ambros., *Epist.* 20, 4: *Ego tamen mansi in munere, missam facere coepi*. La parola *missa*, adoperata per indicare il sacrificio eucaristico, ricorre qui per la prima volta negli autori ecclesiastici. Cfr. Funk, *Die Anfänge von Missa*, in *Theol. Quart.*, 1904, pagg. 50-59; H. Koch, *Missa beim hl. Ambrosius und der Ursprung des Wortes*, in *Der Katholik*, 1908, 1, pagg. 114-128.



giunsero in tempo a strappare il malcapitato dalle mani della folla inferocita <sup>(95)</sup>. « L'anima mia — continua a dire il vescovo — era compresa d'orrore, perchè sapevo che uomini armati erano stati inviati con l'ordine d'impadronirsi della basilica: temevo che ne seguisse qualche massacro, causa di rovina per la città, e pregavo Dio che non mi lasciasse sopravvivere alla distruzione di Milano, la quale avrebbe trascinato seco quella di tutta l'Italia » <sup>(96)</sup>. Per tre giorni, le milizie imperiali rimasero dinanzi alla porta delle due basiliche, la Porzia e la Nuova, senza osare di occuparle.

La Corte, frattanto, sfogava la sua rabbia in provvedimenti vessatori contro la popolazione. Le leggi ordinavano che, durante la settimana santa, si ridonasse la libertà a quegli infelici che erano stati imprigionati per debiti <sup>(97)</sup>. Ma l'indulgenza delle leggi non fu applicata, nella settimana santa del 385; anzi al *corpus mercatorum* fu inflitta una multa di duecento libbre d'oro, da pagarsi entro tre giorni, e un gran numero di negozianti fu rinchiuso in carcere. « Non importa! — essi dicevano — purchè noi possiamo professare la nostra fede! » Infine, a tutti i dignitari della Corte, ai magistrati, agli impiegati delle varie amministrazioni, noti per i loro sentimenti cristiani, venne assolutamente vietato di uscire in quei giorni dalle loro case. Con queste intimidazioni, l'autorità sperava d'abbattere la resistenza del vescovo e dei suoi fedeli. Ma Ambrogio era irremovibile. Le minacce non bastavano? Ebbene, si tornava alle carezze: un po' con le cattive, un po' con le buone, dunque! Ed ecco di nuovo conti e tribuni tornare alla carica, invitando il vescovo a cedere senza ulteriori indugi la basilica, e osservando che l'imperatore, vero padrone così dei beni come dei corpi dei sudditi, aveva tutto il diritto di pretendere che la sua richiesta fosse appagata. E Ambrogio: « Se l'imperatore — rispondeva — mi domandasse la roba mia, il mio danaro, un mio podere, non mi rifiuterei di darglielo, quantunque le mie proprietà siano dei poveri. Ma le cose di Dio non sono sottomesse all'imperatore. Volete il mio patrimonio? Prendetelo. Il mio corpo? Eccolo. Mi volete imprigionare, uccidere? Sarà una gioia per me. Non cercherò davvero di trincerarmi dietro la forza del popolo; non abbraccerò gli altari implorando la vita, ma per essi verserò, contento, il mio sangue » <sup>(98)</sup>. — « Cerca almeno — soggiungevano quelli — di pla-

<sup>(95)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 5.

<sup>(96)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 9.

<sup>(97)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 996, nota g.

<sup>(98)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 6-8.

cate l'ira del popolo! » — « Io posso — rispondeva il vescovo — non eccitare il popolo; ma solamente Dio ha il potere di placarlo. Se voi, del resto, credete che sia stato proprio io ad accenderne lo sdegno, ebbene punitemi, mandatemi in qualche remota solitudine della terra! ». I messi imperiali si ritiravano, anche questa volta, in buon ordine <sup>(99)</sup>. Il vescovo non piegava: le carezze e le minacce della Corte non sortivano altro effetto che quello d'irrigidirlo ancor più in quel suo atteggiamento di assoluto diniego. Egli si era imposta la dura, ma efficacissima legge di non far nulla, nè con atti nè con parole, che provocasse i suoi partigiani a commettere violenze tali da giustificare negli avversari l'uso della forza. E, per meglio riuscire nel suo intento, si ritirò nella basilica vecchia, cioè in un altro edificio della sua cattedrale <sup>(100)</sup>. Così anche la basilica nuova era lasciata alla mercè della soldatesca di Valentiniano. Il mercoledì santo, cioè la vigilia del giorno in cui il Signore, come dice Ambrogio, *sese pro nobis tradidit* <sup>(101)</sup>, al vescovo fu annunziato che i soldati, per ordine dell'imperatore, stavano per impadronirsi della basilica nuova, la quale era piena di popolo, e già vi avevano appeso le solite cortine, indizio della presa di possesso sovrano. « Dite ai soldati — gridò allora Ambrogio — che saranno esclusi dalla comunione tutti coloro che accetteranno di compiere quest'atto di violenza! » Poi cominciò la spiegazione della lettura del giorno, desunta dal libro di Giobbe. Non aveva ancora aperto bocca, e una moltitudine di soldati si disegnò nel vano della porta della basilica. Fu una scena di spavento: il sospetto che, dopo aver presa la basilica nuova, fossero venuti a catturare il vescovo e a disperdere con le armi la riunione dei fedeli, dominò angoscioso, per un momento, nell'animo di tutti. Le donne si misero ad urlare; una sola tentò di darsi alla fuga. Ma quale non fu la meraviglia dei fedeli, quando dalla bocca dei soldati appresero che essi erano venuti non per combattere, ma per pregare, e che la basilica nuova era ancor libera e piena di popolo implorante, ad alta voce, la presenza del suo ve-

<sup>(99)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 10.

<sup>(100)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 10 sgg. « V'erano a Milano in questo momento due basiliche cattedrali; la chiesa vecchia, conservatasi fino al secolo xvi sotto il nome di santa Tecla, che fu demolita nel 1548 per ingrandire la piazza del Duomo; l'altra era nuova al tempo di sant'Ambrogio e ad essa è succeduta la cattedrale attuale » (Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, trad. it., vol. II, pag. 307, nota 1).

<sup>(101)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 26.

scovo! <sup>(102)</sup>. Esempio nuovo nella storia. I soldati tentennavano, nei loro sentimenti di fedeltà all'imperatore, cominciavano a ribellarsi agli ordini ricevuti, e non già per desiderio di passare, fatto allora comunissimo, dalle mani di un padrone a quelle di un altro, da cui speravano più lauti guadagni, ma per seguire il comando della coscienza, per compiere un dovere ritenuto più sacro di quello imposto dalle regole della disciplina militare. I capi avevano un bel ripetere che tra poco sarebbe venuto l'imperatore in persona. « S'egli viene — rispondevano i soldati —, per unirsi ai cattolici, noi saremo con lui; in caso contrario, passeremo dalla parte dove sta Ambrogio » <sup>(103)</sup>. E molti già erano passati, come vedemmo, dalla parte del vescovo. Gli ariani, non osando mostrarsi in pubblico, si tenevano tappati in casa <sup>(104)</sup>. Intanto la folla, libera ormai da ogni timore di rappresaglie, si abbandonava a manifestazioni di gioia: i ragazzi strappavano le tende appese all'ingresso della basilica nuova, e giocavano tra loro con i lembi di stoffa <sup>(105)</sup>; gli uomini e le donne invocavano Ambrogio <sup>(106)</sup>. Ma il vescovo se ne stava prudentemente lontano. Non avendo voluto combattere, non doveva neppur trionfare. Mandò solo alcuni presbiteri, perchè officiassero in sua vece <sup>(107)</sup>. Poi, riprendendo l'interrotta spiegazione del passo di Giobbe, continuò a predicare alla turba che s'affollava intorno all'ambone. Gli occhi di tutti erano fissi sopra di lui, le anime di tutti erano protese verso di lui. Come dovevano esser pallidi di commozione quei volti! Come dovevano vibrare di speranza e di fede quelle anime semplici e buone! « Figli miei, — cominciò a dire il vescovo, intrecciando sapientemente con ricordi biblici velate allusioni agli avvenimenti del giorno — voi avete udito la lettura del libro di Giobbe... e anche il diavolo, sentendo leggere questo libro, dove si rivela con pienezza di manifestazione la potenza, ch'egli ha, di sedurre le anime, s'è dato attorno, oggi più che mai, per compiere la perfida opera sua.

<sup>(102)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 13.

<sup>(103)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 11.

<sup>(104)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 12: *Prodire de Arianis nullus audebat; quia nec quisquam de civibus erat, pauci de familia regia, nonnulli etiam Gothi etc.*

<sup>(105)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 24: *...scissae tamen ab illudentibus pueris cortinae regiae. Cfr. ibid., 20, 20 e 22.*

<sup>(106)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 13: *In illa quoque basilica fertur quod populus praesentiam flagitabat meam. Cfr. ibid., 20, 20: ...suggestum est mihi... refertam autem populo basilicam praesentiam mei poscere; ibid., 20, 22: ...cum me populus eo ire deposceret etc.*

<sup>(107)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 22.

Ma sian rese grazie al nostro Dio, che vi ha rinsaldati nella fede e nella pazienza! Io ero salito quassù per ammirare un solo Giobbe; e ho trovato che tutti voi eravate altrettanti Giobbi, degni della mia ammirazione. In ciascuno di voi è rivissuto Giobbe, in ciascuno di voi ha brillato di fulgida luce la pazienza e la virtù di quel santo. Infatti, quali parole un cristiano poteva dire più nobili di quelle che lo Spirito Santo ha oggi pronunziate per mezzo della vostra bocca? Avete detto: — Noi vi supplichiamo, Imperatore augusto, non vi combattiamo; non vi temiamo, ma vi supplichiamo — ... Giobbe fu tentato con l'annuncio di un cumulo di disgrazie; fu tentato anche dalla voce d'una donna che gli diceva: *Parla contro Dio, e muori!* Ebbene, anche ora voi vedete quanti artifici sono adoperati contro di noi: i Goti, le armi, i pagani, le multe inflitte ai mercanti, le punizioni degli innocenti! E ci vien dato l'ordine: *Consegna la basilica!* Il che equivale a dire: *Parla, anzi agisci contro Dio, e muori!* Gli ordini imperiali c'incalzano; ma noi siamo rafforzati dalle parole della Scrittura, che fa rispondere a Giobbe: *Tu hai parlato come una donna insensata.* Nè trascurabile deve sembrare la tentazione da cui siamo assaliti; poichè noi sappiamo che le tentazioni più forti, per l'uomo, sono quelle che a lui vengono dalle donne. Eva mandò in perdizione Adamo... Jezabele perseguitò Elia; Erodiade fece uccidere Giovanni Battista ». Le maliziose allusioni dovettero provocare più d'una risatina sarcastica nell'attento uditorio: ognuno capì subito che sotto i nomi di Eva, di Jezabele e di Erodiade si nascondeva l'imperatrice Giustina. La predica continuò, su questo tono, per lungo tempo ancora <sup>(108)</sup>. Quand'ebbe finito, Ambrogio scese dal pulpito. Ma ecco farglisi incontro qualcuno ad annunziargli che un messo imperiale era venuto a chiedere di lui. Ambrogio si ritirò con l'ospite in un angolo appartato della basilica. E presto cominciò tra i due un dialogo, che si venne facendo, di momento in momento, sempre più drammaticamente vivo. « Come mai — diceva il messo — t'è venuto in mente di agire contro la volontà dell'imperatore? » E Ambrogio: « Ma che ho fatto io contro la volontà del sovrano? » — « Tu hai mandato alcuni presbiteri alla basilica nuova. Vuoi dunque esser tu il tiranno di questa città? Dimmelo, perchè io sappia come debba premunirmi contro di te! » Ad Ambrogio riuscì facile confutare l'avversario, obiettando ch'egli non s'era mai recato alla basilica nuova, appunto per

(108) Ambros., *Epist.* 20, 14-21.



non provocare disordini, e che a coloro, i quali l'avevano esortato a recarsi colà, aveva sempre risposto: « Non posso cedere la basilica, ma non debbo nemmeno combattere ». « Se questi — soggiungeva il vescovo — sono atti da tiranno... perchè l'imperatore indugia a punirmi? Per antica consuetudine, i sacerdoti donano, non usurpano i regni. Gli esempi di imperatori, che abbiano aspirato al sacerdozio, sono assai più numerosi di quelli di sacerdoti che abbiano aspirato alla potestà imperiale. Cristo fuggì, per non esser fatto re. Ecco dunque la nostra tirannide! La tirannide del sacerdote è la sua debolezza... L'imperatore, contro cui Dio non ha suscitato nessun avversario, si guardi bene dal crearsi con le proprie mani un tiranno! Non è mica Massimo, che mi accusa d'essere il tiranno di Valentiniano: quel Massimo, il quale si lamenta che io, col presentarmi a lui come ambasciatore, gli ho impedito di scendere in Italia! » <sup>(109)</sup>. Le parole del vescovo dovettero sonare nell'orecchio del cortigiano con l'accento minaccioso di una lugubre profezia. Anche a noi oggi par di sentire un lontano presagio della sventura che più tardi si abatterà sulla giovane esistenza del figlio di Giustina! Il messo imperiale se ne andò via mortificato. Ambrogio restò in chiesa, dove trascorse l'intera notte, cantando salmi in compagnia del suo clero <sup>(110)</sup>.

L'incrollabile fermezza del vescovo finì col vincere le ultime resistenze della Corte. L'imperatore ordinò alla truppa di ritirarsi dalle due basiliche, e, per colmo di generosità, restituì le multe ai mercanti. Era il giovedì santo. Ambrogio era intento a leggere e spiegare ai fedeli il libro di Giona, quando ricevette la lieta notizia. Fu un'esplosione d'immensa allegrezza in tutto il popolo. La Pasqua fu una vera festa di risurrezione, quell'anno! <sup>(111)</sup>. Solo la Corte, così duramente umiliata dinanzi a tutto l'Impero, non partecipava alla gioia comune; anzi, andava tramando la sua vendetta nell'ombra, e per molti segni faceva trasparire il profondo risentimento, che in lei aveva lasciato la vittoria del vescovo milanese. Quando si voleva alludere ad Ambrogio, non si adoperava altra parola che quella di tiranno: *ego tyrannus appellor* — diceva con dolore Ambrogio —, *et plus etiam quam tyrannus* <sup>(112)</sup>.

<sup>(109)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 22-23.

<sup>(110)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 24: *Exactus est totus ille dies in moerore nostro... Ego domum redire non potui... Cum fratribus psalmos in ecclesiae basilica minore diximus.*

<sup>(111)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 26.

<sup>(112)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 27.

Anche Valentiniano appariva alquanto irritato. Allorchè i suoi *comites* lo esortavano a recarsi in chiesa, assicurandolo che avrebbe fatto cosa graditissima ai soldati, egli rispondeva: « Se Ambrogio l'ordinasse, voi mi consegnereste a lui con le mani legate » <sup>(113)</sup>. Una volta, un ciambellano, l'eunuco Calligono, ebbe il coraggio di mandar a dire al vescovo queste parole: « Sei tu, dunque, che osi, me vivo, disprezzare Valentiniano? Io ti taglio la testa! » E a lui Ambrogio, freddamente: « Che Dio ti conceda di mettere in esecuzione codesta minaccia! Io soffrirò quel che deve soffrire un vescovo; tu farai quel che deve fare un eunuco » <sup>(114)</sup>. Come si vede, le relazioni tra la Corte e il vescovo erano tutt'altro che cordiali. Non era quindi ingiustificato il sospetto del vescovo che la guerra, presto o tardi, si sarebbe riaccesa. Alcuni giorni dopo, narrando, in una lettera alla sorella Marcellina, gli episodi principali dell'epica sua lotta, Ambrogio scriveva: « Ecco quel ch'è avvenuto sino ad oggi. E volesse il cielo che tutto finisse qui! Ma le parole, piene d'irritazione, pronunziate dall'imperatore, minacciano mali più gravi » <sup>(115)</sup>. Infatti, era passato appena un anno, e Valentiniano, ad istigazione d'Aussenzio, agitando contro Ambrogio una vecchia arma, di cui s'era servito Costanzo, per colpire Atanasio, pubblicava una legge, in data 23 gennaio 386, la quale restituiva solennemente a tutti i seguaci del famigerato simbolo di Rimini il diritto del pubblico culto divino, e comminava la pena di morte a chi offendesse tale libertà di culto, o comunque si opponesse — allusione evidentissima ad Ambrogio —, per mezzo di preghiere, fatte in segreto o in un luogo privato (*obreptive vel clam*), all'esecuzione dell'ordine sovrano <sup>(116)</sup>. Con ciò era dato il segnale di una nuova lotta, più furiosa della precedente. Com'era da aspettarsi, la prima applicazione della legge si tentò di farla a Milano. Una basilica fu nuovamente richiesta ad Ambrogio. Ma il santo vescovo, riprendendo il consueto metodo di lotta, rispose con un solenne rifiuto. « Non sia mai — egli dice — che io consegna l'eredità di Cristo! Nabuthe non cedette la vigna ereditata dai suoi padri, ed io cederò l'eredità di Cristo..., vale a dire l'eredità di Dionigi, che morì in esilio, a causa della fede, l'eredità del confessore Eustorgio, l'eredità di Mirocle, e di

<sup>(113)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 27.

<sup>(114)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 28.

<sup>(115)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 27: *Haec gesta sunt, atque utinam iam finita! Sed graviores motus futuros plena commotionis imperialia verba indicant.*

<sup>(116)</sup> *Cod. Theodos.*, XVI, 1, 4.

tutti i fedeli vescovi, miei predecessori? Io diedi pertanto la risposta che si conviene ad un sacerdote: — L'imperatore faccia quel che deve fare un imperatore! — » <sup>(117)</sup>. Una risposta così fieramente negativa doveva essere punita con la morte, secondo il testo della legge. Ma Valentiniano non osava colpire. Invece di dar la morte, pensò di mandare al vescovo un ordine d'esilio così concepito: « Esci dalla città, e vattene dove vuoi! » <sup>(118)</sup>. Quanta mitezza, ed anche quanta ingenuità in quest'ordine! L'imperatore, dunque, avrebbe visto con infinita sua gioia, partire l'indomabile vescovo dalla città; ma si guardava bene dal mettergli le mani addosso. Ambrogio, invece, freddo e impassibile, come sempre. Egli aspettava che venissero a portarlo via da Milano con la forza; e intanto continuava a percorrere, ogni giorno, su e giù liberamente le vie della città: si recava a far visite, andava a pregare sulle tombe dei martiri, passando e ripassando più volte davanti al palazzo imperiale, come per offrirsi alla violenza dei suoi nemici. Da varie parti gli giungevano notizie raccapriccianti: si diceva che era stata decretata la pena di morte; che erano stati mandati gli assassini per ucciderlo; che un carro era stato preparato per portarlo via. Ma il vescovo non temeva di nulla <sup>(119)</sup>; ed a ragione. Egli aveva dietro di sè un'intera moltitudine, pronta a sacrificarsi per lui, com'egli fino allora aveva dato tutto sè stesso, con un quotidiano operoso esercizio della carità, ai bisogni ed alle aspirazioni del popolo; aveva una schiera innumerevole di poveri, di vecchi, di ammalati, di derelitti, che con le loro preghiere invocavano su di lui la benedizione e la protezione di Dio. « Ecco i miei difensori! — esclamava Ambrogio — Si dice che io cerco di assicurarmi il loro aiuto con le elemosine: ebbene, sì, non lo nego, la mia difesa sta tutta nella preghiera dei poveri. Quei ciechi, quegli zoppi, quegli ammalati, quei vecchi sono di gran lunga più forti dei robusti guerrieri. I doni fatti ai poveri vincolano Dio, mentre il soccorso dei guerrieri merita raramente la grazia divina » <sup>(120)</sup>. Il vescovo era sicuro; ma i fedeli vivevano in continuo angosciato sospetto di minacce, di sorprese, di agguati. All'avvicinarsi della Pasqua del 386, a Milano, la situazione era

<sup>(117)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 18. Cfr. Paulin., *Vita Ambrosii*, 13.

<sup>(118)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 15: *Et tamen nemo me tenuit, cum exturbandi me haberent, ut prodiderunt postea, voluntatem, dicentes: Exi de civitate, et vade quo vis.*

<sup>(119)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 15-16.

<sup>(120)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 33.

press'a poco simile a quella dell'anno precedente: di fuori, la basilica nuova era circondata da soldati; dentro, il popolo, stringendosi, come un sol uomo, intorno al proprio vescovo, giurava che non avrebbe abbandonato nè lui nè le sacre mura, finchè non avesse avuto l'assoluta certezza che il tempio non sarebbe stato consacrato al culto ariano, e che Ambrogio avrebbe avuto salva la vita <sup>(121)</sup>. Così Ambrogio sostenne col suo popolo un assedio in piena regola, per tutta la settimana santa <sup>(122)</sup>. I fedeli, temendo che i soldati potessero, da un momento all'altro, precipitarsi nell'interno della basilica, chiudevano le porte e le fortificavano con barricate. Ambrogio ne rideva, osservando che, senza il permesso divino, quelle difese non avrebbero certamente potuto resistere all'impeto delle milizie. Una mattina, gli assediati notarono con terrore che le porte erano rimaste aperte tutta la notte: un cieco, nell'uscire per tornarsene a casa, s'era dimenticato di chiuderle. Nessuno se n'era accorto, nemmeno i soldati. « Non vedete — gridava il vescovo, trionfando —, non vedete che la custodia degli uomini non serve a nulla? Ecco, un cieco ha distrutto le vostre fortificazioni; ma il Signore non ha mai cessato di esercitare sopra di noi la custodia della sua misericordia... Gli armati vigilavano dinanzi alle varie porte della basilica; tuttavia sui loro occhi si sparse tanta caligine di cecità, ch'essi non riuscirono ad accorgersi della porta rimasta aperta... Non abbiate, dunque, timore! Sarà quel che Dio vuole, sarà quel che è utile » <sup>(123)</sup>.

Ma le ore non passavano mai, le giornate erano lunghe, monotone, tediose. Come rallegrare la tristezza di quella folla disoccupata? Come tener desto negli animi il religioso entusiasmo? Ad Ambrogio un'idea felicissima balenò nella mente, quella d'introdurre nella sua chiesa il canto liturgico a voci alterne, clero e popolo, alla maniera greca. Nè si contentò dei soli salmi; compose egli stesso inni di nuova lirica cristiana, in cui la più schietta professione di fede trinitaria si rivestiva di leggiadre immagini, piene di forza e

<sup>(121)</sup> Cfr. Ambros., *Sermo contra Auxentium*, passim; August., *Confess.*, IX, 6-7.

<sup>(122)</sup> Il soggiorno di una gran folla in una chiesa, per un'intera settimana, può parere incredibile a noi moderni. Ma si pensi che le chiese del IV secolo avevano tutt'intorno cortili, celle, monasteri; di modo che non mancavano i luoghi coperti, dove tanta gente potesse trascorrere la notte, ed era facile, di giorno, servirsi di qualche porticina segreta, per introdurre i viveri nell'interno della basilica, senza che i soldati se ne accorgessero. Cfr. Tillemont, *Hist. eccles.*, t. X, S. Ambroise, XLV.

<sup>(123)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 10 sgg.



di soavità <sup>(124)</sup>. Oh come dovevano, in quelle limpide e fresche mattinate di primavera, salir trepide al cielo le note dell'inno con cui i fedeli, svegliati dal canto del gallo o dai primi raggi dell'aurora, si raccoglievano intorno all'altare, dai portici e dai cortili, dove avevan trascorsa la notte, per celebrare le lodi di Dio! « O creatore eterno delle cose, signore della notte e del giorno, tu ch'è ripartisci da sovrano il tempo, per alleviare il tedio agli uomini, già l'araldo dell'alba, luce notturna ai viandanti, separando la notte dalla notte, canta ed invoca lo splendore del sole. Destato dal suo canto, Lucifero dissipa la caligine che ingombra il cielo, e lo stuolo vagabondo degli spiriti maligni lascia la via di nuocere. A questo canto, si rianima il nocchiero, i flutti s'abbonacciano; a questo canto, la stessa Pietra della Chiesa dissolve nel pianto la sua colpa. Su, dunque, alziamoci con virili propositi: il gallo sveglia chi giace nel letto, garrisce i dormiglioni, rimprovera quelli che rinnegano Gesù Cristo. Al canto del gallo, rinasce la speranza; la salute riferve nelle vene degl'infermi; l'assassino nasconde il suo pugnale; ripullula, viva, la fede nel cuore dei caduti. O Gesù, volgiti a guardare noi vacillanti! Soccorri col tuo occhio la nostra debolezza! Se tu guardi, scompare il peccato, e la colpa si stempera in pianto. Tu, Luce, illumina i nostri sensi, riscuotili dal sonno le menti! Del tuo nome risuoni il nostro primo cantico, e a te si sciolgano i nostri voti! » <sup>(125)</sup>. Oh come, in quelle tiepide serate primaverili, mentre nel tempio s'accendevano i lumi, dovevano riecheggiare, gravi e solenni, sotto le volte della basilica le melodie di quell'altro inno con cui la massa dei fedeli salutava gli ultimi raggi del sole morente! « O Dio creatore dell'universo, tu che governi il cielo, e rivesti il giorno del bel fulgore della luce, e dà alla notte il beneficio del sonno..., noi ti ringraziamo del giorno ormai trascorso, e, mentre cala la notte, sciogliamo a te un inno, per supplicarti di voler soccorrere noi peccatori. Orsù, dal profondo dell'anima nostra si levi un canto in tua lode, risuoni del tuo nome la voce canora, te ami il casto amore, te adori la sobria mente! E quando il denso velo delle ombre avrà interamente oscurato il giorno, la nostra fede ignori le tenebre, la luce della fede risplenda fra le ombre della notte! O Dio, non permettere che la nostra ragione sia vinta dal sonno...

<sup>(124)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 34; Augustin., *Confess.*, IX, 6-7; Paulin., *Vita Ambrosii*, 13; Isid. Hispal., *De eccles. offic.*, I, 6.

<sup>(125)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1409-1410. Vedi il testo di quest'inno anche in U. Moricca, *Il pensiero cristiano*, Napoli, Fr. Perrella, pag. 217 sg.

Libera da qualunque impurità di pensiero, l'anima, nel suo intimo, vagheggi, sognando, te solo! » <sup>(126)</sup>. A nessuno, che legga nella nostra scolorita versione gl'inni d'Ambrogio, può sfuggire, io credo, l'ineffabile tenerezza degli accenti con cui s'invoca la divinità; a nessuno può sfuggire la semplice squisita grazia di una ispirazione, che emana dalle più vive sorgenti della fede. Eppure manca il ritmo del verso, manca la musica, manca la voce umana, manca la vibrante, concitata, impetuosa intonazione del canto corale. Che potenza, dunque, dovevano avere quegli inni, associati a tutti questi elementi! Che profonda impressione avranno fatto sullo spirito del popolo milanese! E non solamente del popolo. Anche i soldati, a cui giungevano, fuori, le ultime risonanze della voce dei fedeli, dovevano sentirsene commossi <sup>(127)</sup>. I cortigiani dicevano che Ambrogio aveva trovato il mezzo di ammaliare il popolo con gl'incantesimi della musica <sup>(128)</sup>. E non avevano torto: lo stesso Ambrogio lo riconosceva. « Sì, è vero — diceva —; i miei inni hanno soggiogato le anime. Una grande magia è codesta; tanto grande, che nulla, al mondo, è più potente di essa. Che v'ha infatti di più affascinante della confessione della Trinità, quotidianamente invocata dalla voce di un'intera moltitudine? Tutti, a gara, si studiano di proclamare la loro fede; tutti hanno imparato di celebrare in versi il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Sono dunque divenuti maestri, tutti coloro che appena avrebbero potuto essere discepoli » <sup>(129)</sup>. Confuse con la folla, erano presenti, lì nella basilica, due persone, che, più d'ogni altra, attiravano sopra di sè gli sguardi del vescovo: una donna, vecchia e pia, e al suo fianco un giovane, nei cui occhi vivacissimi ardeva lo spasimo di un'anima tormentata da una crisi profonda. La donna si chiamava Monica; il giovane si chiamava Agostino. « Il popolo — scriveva più tardi l'autore delle *Confessioni* <sup>(130)</sup> —, pronto a morire col suo vescovo e tuo servo, o Dio, vegliava a guardia nella chiesa. Quivi mia madre, l'ancella tua, la prima in quel travaglio e in quella veglia, non viveva che di orazioni. Io stesso, sebbene non ancora riscaldato dalla fiamma del tuo spirito, mi sentivo commosso dalla costernazione di un'intera città ». E intanto beveva lenta-

<sup>(126)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1409-1410.

<sup>(127)</sup> Cfr. Paulin., *Vita Ambrosii*. 13: *Sed nec hoc satis erat missis militibus, nisi etiam pro catholica fide cum plebe pariter acclamarent.*

<sup>(128)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 34.

<sup>(129)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 34.

<sup>(130)</sup> Augustin., *Confess.*, IX, 7.

mente, con l'anima estasiata, la dolcezza degl'inni ambrosiani, che, placando il dolore delle interne ferite, davano forse l'ultima spinta al compimento della sua evoluzione spirituale. « Quante lacrime sparsi — egli dice —, sentendomi abbracciare il cuore dalla soave melodia degl'inni e dei cantici risonanti nella tua chiesa! Quelle salmodie mi entravano per gli orecchi, e la verità versavasi nel mio cuore, e destavasi la fiamma dell'affetto, e le lacrime scorrevano, e quel pianto mi faceva tanto bene » <sup>(131)</sup>.

La lotta tra la Corte e il vescovo non accennava a finire. Valentiniano, desideroso di uscirne con onore, manifestò allora il proposito di nominare una commissione di arbitri, scelti, fra laici, dalle due parti contendenti, i quali avrebbero esposto in contraddittorio le proprie ragioni, e poi l'imperatore avrebbe posto termine alla contesa, pronunciando il suo parere. Il tribuno Damazio fu incaricato d'indurre Ambrogio a designare i suoi arbitri, come aveva già fatto Ausenzio, e d'invitarlo ad andare a Corte, dove sarebbe avvenuto il contraddittorio <sup>(132)</sup>. Stolto ripiego! Ambrogio respinse fieramente l'invito. « Nessuno — così egli scriveva in una lettera all'imperatore, rivendicando l'autonomia dei poteri religiosi — potrà giudicarmi ribelle, se ricordo quello che tuo padre di augusta memoria non solo dichiarò a voce, ma anche sanzionò con una legge: dover giudicare cioè, in materia di fede e di gerarchia ecclesiastica, soltanto chi non sia nè inferiore per dignità, nè dissimile per diritto. Queste appunto sono le parole della legge; vale a dire, egli volle che solo ad ecclesiastici fosse lecito di giudicare intorno ad ecclesiastici..... Ti è mai capitato, o clementissimo imperatore, di udire che, in materia di fede, i laici abbiano pronunciato una sentenza sui vescovi? Noi dunque, per adulazione, dobbiamo piegarci a tal segno, da dimenticare quali siano le esigenze del potere sacerdotale? Ed io stesso ho da persuadermi che si deve cedere agli altri quello che Dio ha donato a me? Se permettiamo a laici d'impartire lezioni a vescovi, dove mai andremo a finire?... Con l'aiuto di Dio, tu perverrai alla maturità della vecchiaia, e allora, sì, potrai comprendere quel che sia un vescovo, il quale si acconcia a subordinare a laici il potere sacerdotale. Tuo padre, che, con l'assistenza di Dio, aveva toccato il limite di un'avanzata maturità, diceva: — Non spetta a me di giudicare i vescovi. — La Tua Clemenza ora dice: — Spetta a me il dovere di giudicarli. — Tuo padre, battezzato in Gesù

<sup>(131)</sup> Augustin., *Confess.*, IX, 6.

<sup>(132)</sup> Ambros., *Epist.* 21, 1.

Cristo, si reputava incapace di addossarsi il peso d'un così delicato giudizio. La tua Clemenza, invece, che non ha ancora meritato i sacramenti del battesimo, si arroga, ignara dei sacramenti della fede, il diritto di giudicar della fede!... Se Aussenzio ha scelto i suoi giudici, ebbene, ch'essi vengano in chiesa, parlino al popolo, e il popolo stabilisca a quale di noi due intenda dare la preferenza... No, la persona d'Ambrogio non vale tanto, da meritare che, per lei, siano sacrificati i diritti del sacerdozio: la vita d'un solo non vale tanto, quanto la dignità di tutti i sacerdoti... Sopporta, o imperatore, di buon animo, che io non venga alla presenza del tuo concistoro. In concistoro io non sono avvezzo a presentarmi, se non quando si tratta dei tuoi interessi. Non posso accettare una discussione nell'interno del palazzo imperiale, io che del palazzo non cerco, nè conosco i segreti » <sup>(133)</sup>. Questa lettera era stata appena spedita, ed Ambrogio, salito sul pulpito, arringava l'assemblea dei fedeli, narrando la storia di tutta la persecuzione, fin dalle origini, e stigmatizzando la perfida condotta di Aussenzio: « Non abbiate paura! — diceva ai suoi diletti figliuoli — Il proposito di abbandonare la chiesa non s'insinuerà mai nel mio cuore. Io temo il Signore dell'universo, molto più che il sovrano di questo secolo. Qualora anche mi si strappi con violenza dalla chiesa, il corpo potrà essere allontanato, non l'anima. Non abbiate paura! Io non vi abbandonerò mai volontariamente. Alla violenza io certo non so rispondere con la violenza. Potrò dolermi, potrò piangere, potrò gemere. Contro le armi, contro la truppa, contro i Goti, le mie armi sono le lacrime: queste sono le vere armi del sacerdote. Io non posso nè devo resistere che con la forza del mio pianto. Ma non sono solito di fuggire e di abbandonare la Chiesa... Sapete voi stessi come io soglia rispettare gl'imperatori, ma non cedere dinanzi a loro <sup>(134)</sup>... Nè si creda che un linguaggio, come questo, diminuisca menomamente la dignità dell'imperatore. Infatti, per un imperatore, quale più grande onore che quello d'essere il figlio della Chiesa?... L'imperatore è nella Chiesa, non è al disopra della Chiesa... Ecco quel che noi diciamo con umiltà, e sosterremo con fermezza » <sup>(135)</sup>. E la lotta continuava, sorda, ostinata, implacabile. Quale delle due parti avrebbe ceduto prima? Nessuno sapeva dirlo. Chè ormai la posizione morale della Corte e della Curia, di fronte al

<sup>(133)</sup> Ambros., *Epist.* 21.

<sup>(134)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 1 sgg.

<sup>(135)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 36.



mondo che seguiva con interesse ognora crescente le diverse fasi del tragico duello, era divenuta così aspra e difficile, che nè l'una nè l'altra avrebbe potuto cedere un sol pollice di terreno senza grave danno della propria dignità. Un fatto straordinario venne miracolosamente a gettare il refrigerio d'un po' di calma e d'oblio su quella fervida inquietudine di spiriti accesi. La basilica nuova, recentemente costruita e già compiuta nelle sue varie parti, doveva essere consacrata. Il vescovo indugiava, e a coloro che lo spingevano ad affrettare la cerimonia: « La farò — rispondeva —, se troverò reliquie di martiri » <sup>(136)</sup>. Senza un corpo o un avanzo mortale di martiri, non si consacrava allora un altare.

Un giorno, scavando, secondo le indicazioni di Ambrogio, davanti ai cancelli della basilica dei santi Felice e Nabore, erano rinvenute le reliquie di due martiri milanesi, Gervasio e Protasio, fratelli, decapitati al tempo di Nerone. Il popolo, che era accorso numeroso, esultò a quella scoperta. I corpi dei martiri furono portati, sul calar della sera, alla basilica di Fausta, e il giorno seguente trasferiti, con grande solennità, nella basilica nuova, detta ambrosiana <sup>(137)</sup>. Nel deporli sotto l'altare, Ambrogio esclamava in un eloquente discorso: « Ecco i difensori che ambisco, ecco i miei soldati, e non già soldati del secolo, ma soldati di Cristo! » <sup>(138)</sup>. La città era in festa. Nè mancarono i miracoli. « Non solo — narra Agostino, testimone oculare di quelle guarigioni miracolose <sup>(139)</sup> — restavano liberi i posseduti dagli spiriti immondi, a confessione degli stessi demonii; ma anche un uomo, cieco da più anni, cittadino conosciutissimo, domandata la cagione di quel festoso rumore della città, e saputala, fece un salto dalla gioia, e volle esser condotto dalla sua guida sul luogo dov'erano deposte le sante reliquie. Arrivato colà, ottenne che gli fosse lasciato toccare con un fazzoletto il feretro... Poi accostò

<sup>(136)</sup> Ambros., *Epist.* 22, 1.

<sup>(137)</sup> Ambros., *Epist.* 22, 2 sgg.; Augustin., *Confess.*, IX, 7; *De civ. Dei.* XXII, 8; Paulin., *Vita Ambrosii*, 14.

<sup>(138)</sup> Ambros., *Epist.* 22, 10: *Tales ego ambio defensores, tales milites habeo: hoc est, non saeculi milites, sed milites Christi.* — Dopo Gervasio e Protasio, Ambrogio, più tardi, scoprì a Bologna, nel 393, le tombe dei santi Vitale ed Agricola, e, a Milano, nel 395, quelle dei santi Nazario e Celso. Cfr. Paulin., *Vita Ambrosii*, 29 e 32; Ambros., *Exhort. virgin.*, 1. Vedi, sui santi di Milano, i lavori del Padre F. Savio, *Ambrosiana*, 1987 (Nazario e Celso); *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1898, pag. 153 (Gervasio e Protasio); *Rivista di scienze storiche*, Pavia, 1906 (Vittore, Nabore e Felice).

<sup>(139)</sup> Augustin., *Confess.*, IX, 7; cfr. Augustin., *De civitate Dei.* XXII, 8; Ambros., *Epist.* 22, passim.

il fazzoletto agli occhi, e subito gli occhi si aprirono. Quindi il correr della fama in ogni luogo; quindi le tue lodi, o Signore, ferventi, sfolgoranti ». I malevoli, al solito, per oscurare la gloria luminosa di quei giorni, dicevano che erano tutti imbrogli ed imposture del vescovo. Ma Ambrogio, in un nuovo discorso tenuto al popolo, perseguitava la nera calunnia col flagello della sua splendida eloquenza <sup>(140)</sup>.

La grande, infrenabile esplosione del giubilo popolare, nell'occasione del fausto avvenimento, diede alla Corte un motivo plausibile per metter fine una buona volta alla sterile e vana persecuzione <sup>(141)</sup>. Le truppe furono ritirate: la Corte e la Curia continuarono per qualche tempo a guardarsi in cagnesco, finchè nuovi, inattesi avvenimenti politici non sopraggiunsero a disperdere ogni ricordo del lungo dissidio. In uno dei primi giorni del 387, si sparse a Milano la notizia che l'imperatore aveva in tutta fretta convocato i membri del suo concistoro, e che Ambrogio, invitato anche lui a Corte, non aveva esitato questa volta a recarvisi. La notizia non era falsa. Massimo, l'usurpatore della Gallia, il carnefice di Graziano, aveva mandato a Valentiniano una lettera calorosa, in difesa dei cattolici oppressi <sup>(142)</sup>. Quelle proteste di Massimo, piene di oscure minacce, suscitavano vive inquietudini nella Corte milanese. Chi poteva, meglio d'Ambrogio, fornire spiegazioni e consigli, in una faccenda di così alta importanza? Ambrogio era stato già una volta alla Corte di Treviri, aveva parlato col tiranno, aveva avuto modo di conoscerne l'animo, di scrutarne gl'intimi sentimenti. Fu dunque chiamato Ambrogio. E il vescovo risalì finalmente, dopo circa tre anni, le scale del palazzo imperiale. Egli era coerente con sè stesso. Non aveva forse scritto, in una lettera all'imperatore, quelle parole fierissime: « In concistoro io non sono avvezzo a presentarmi, se non quando si tratta dei tuoi interessi »? <sup>(143)</sup>.

Nel leggere la lettera di Massimo, il vescovo dovè ben presto capire a qual fine mirasse il cupido sguardo del tiranno. Costui non solo era un esperto conoscitore di uomini, ma anche, nell'interesse della sua sconfinata ambizione, non aveva nessuno scrupolo di adoperare qualunque espediente, di nascondere il

<sup>(140)</sup> Ambros., *Epist.* 22, 15-23.

<sup>(141)</sup> Augustin., *Confess.*, IX, 7.

<sup>(142)</sup> *Coll. Avell.*, 39. Cfr. *Rufin.*, *Hist. eccles.*, II, 16; *Theod.*, *Hist. eccles.*, V, 14; *Sozomen.*, *Hist. eccles.*, VII, 13.

<sup>(143)</sup> Ambros., *Epist.* 21, 20: *Ego in consistorio nisi pro te stare non didici.*

volto con qualunque maschera. Già da tempo egli vagheggiava un suo programma di espansione a sud delle Alpi, e, con un lento occulto lavoro, andava preparando il terreno per attuarlo. Conscio della grande potenza del clero cattolico, aveva sempre con ogni mezzo cercato di conciliarsi il favore dei vescovi della Gallia e della Spagna, che godevano di una grande autorità sulle popolazioni di quelle province. Anzi, nel suo zelo ecclesiastico, s'era spinto fino a perseguitare tutti gli eretici, specialmente la setta dei priscillianisti, di cui molti furono mandati a morte, non senza profondo e giusto orrore di ragguardevoli prelati, come il vescovo Martino di Tours, il quale invano s'interpose per impedire il massacro. Evidentemente il tiranno, atteggiandosi a protettore dei cattolici, sperava di guadagnarsene le simpatie non solo nel territorio del suo impero, ma anche in Italia, fra i suditi di Valentiniano, per poi valersene il giorno in cui avesse deciso di varcare i confini della Gallia. Questo giorno a lui parve prossimo, quando, giuntagli l'eco della lotta, che da due anni si combatteva a Milano tra il vescovo col suo popolo da una parte e la Corte di Giustina col partito ariano dall'altra, egli credette venuto il momento d'intervenire nelle cose d'Italia. Ambrogio pertanto, riconciliatosi con Valentiniano e sua madre, non rifiutò il loro invito a riprendere la via della Gallia, con la missione apparente di chiedere il corpo di Graziano, rimasto colà senza onori <sup>(144)</sup>, ma in realtà col proposito di appianare, se giungeva ancora in tempo, le difficoltà della situazione. Volgeva l'anno 387, ed era la vigilia della Pasqua, che quell'anno cadeva il 25 aprile. Ambrogio stabilì di partire, dopo aver celebrate le funzioni della settimana santa. Quale strana coincidenza di eventi! Quale vittoria per lui e per la sua Chiesa! Insignito dell'autorità di ministro, quasi di difensore del potere imperiale, egli si accingeva a compiere le stesse cerimonie sacre, in quella stessa basilica nuova che, per due anni, era stata il teatro di una lotta incruenta, ma aspra e tenace. Nella notte dal 24 al 25, la basilica era tutta illu-

<sup>(144)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 9-10. Si noti, a questo proposito, che le nostre fonti non dicono nulla sul trasporto del corpo di Graziano a Milano, dove ebbe la sua sepoltura definitiva (Ambros., *De obitu Valentiniani*, 79, in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1382). Quanto al tempo della seconda missione d'Ambrogio a Treviri, non ritengo accettabili gli argomenti di cui si servono il Rauschen (*Jahrb. der christl. Kirche* etc., pag. 487) ed il Babut (*Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909, pag. 242 sg.), per fissarlo l'uno nell'inverno del 384/385, l'altro nel 385, dopo la Pasqua e prima dell'inverno, contrariamente all'opinione generale, da me seguita.

minata e piena di popolo, come quando era cinta d'assedio. Ma che differenza da quei giorni di trepida aspettazione! La gioia ora brillava negli occhi dei fedeli.

Una profonda tenerezza invase gli animi di tutti, allorchè nel numero dei catecumeni, che aspettavano di ricevere il sacramento del battesimo, fu visto l'illustre Agostino in compagnia di Alipio, suo intimo amico, e del giovanetto Adeodato, figliuolo della sua colpa <sup>(143)</sup>. I tre neofiti discesero insieme, secondo il rito allora vigente a Milano, nella larga vasca, contenente l'acqua lustrale, e vi furono immersi per tre volte in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Poi, segnati dal vescovo col segno della croce nella fronte e nel petto, e avvolti in una candida veste, attraversarono la chiesa con gli occhi inondati di lacrime, mentre il popolo cantava salmi ed inni. Monica piangeva anch'essa, ma non più di dolore, come negli anni scorsi, bensì di allegrezza, vedendo finalmente aperte, in grazia delle sue preghiere, le vie della salvezza al diletto figlio, ch'ella credeva perduto.

Pochi giorni dopo la Pasqua, Agostino, con la madre e con altri suoi parenti ed amici, partiva da Milano alla volta di Ostia, dove si sarebbe imbarcato per l'Africa <sup>(146)</sup>; Ambrogio si metteva in viaggio per Treviri. Noi ricordammo di sopra come, da qualche anno, l'usurpatore Massimo, accogliendo, al fine di cattivarsi la benevolenza degli ortodossi, un'istanza di alcuni vescovi spagnoli, avesse ordinato una feroce persecuzione contro Priscilliano, vescovo di Avila, e i suoi seguaci, incolpati di professare dottrine eretiche. Il capo della setta ed altri sei erano stati condannati a morte, non pochi alla deportazione ed alla confisca <sup>(147)</sup>. Nella città di Treviri si parlava ancora di queste esecuzioni capitali, quando vi giunse il plenipotenziario di Valentiniano. Egli avrebbe potuto senza dubbio guadagnarsi fin da principio l'animo di Massimo, approvando la condotta di quei vescovi che circondavano il trono dell'usurpatore, e che avevano consigliato lo sterminio degli eretici. Invece no! Ambrogio, pur riconoscendo la colpa di Priscilliano e dei suoi seguaci, rifiutò ogni contatto con i vescovi che avevano chiesto al braccio secolare la morte degli eretici. « Tutti questi sacerdoti — scriveva più tardi <sup>(148)</sup> —, gli

<sup>(143)</sup> Augustin., *Confess.*, IX, 6.

<sup>(146)</sup> Augustin., *Confess.*, IX, 8.

<sup>(147)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46-51; *Dial.*, 2 (3), 11-13; Hieron., *De vir. ill.*, 121-123.

<sup>(148)</sup> Ambros., *Epist.* 26, 3. Cfr. *Epist.*, 24, 12.



uni che sollecitano, gli altri che approvano l'effusione di sangue, assomigliano perfettamente ai Farisei che accusavano l'adultera..., con la differenza che i Farisei non domandavano la vita che di una sola donna, costoro vogliono molte vittime. Gesù Cristo non ha voluto che una donna perisse, e costoro non ne hanno abbastanza degli uomini già immolati ». La condanna degli eretici, dunque, non fece che portare al massimo grado il sentimento di ripugnanza che Ambrogio aveva sempre nutrito per il carnefice di Graziano. D'altra parte, Massimo, sia per il contegno sprezzante di Ambrogio verso i vescovi accusatori di Priscilliano — contegno che sonava rimprovero anche per lui —, sia perchè, rassodato ormai sul suo trono, non voleva differire ad altro tempo l'agognata conquista dell'Italia, era mal disposto contro l'ambasciatore e la sua missione. Si può dire che i due uomini, prima d'incontrarsi, erano già fermamente decisi a non piegare d'un pollice dalla linea delle proprie convinzioni. È interessante leggere, nella relazione che poi Ambrogio scrisse a Valentiniano, i particolari drammatici dell'incontro. « Il giorno dopo il mio arrivo a Treviri, mi recai al palazzo dell'imperatore. L'eunuco Gallicano, maestro delle cerimonie, mi si fece incontro. Chiesi udienza. Mi domandò se io avessi un messaggio scritto della Tua Clemenza. Risposi di sì. Egli allora mi fece sapere che non potevo essere ricevuto se non in pieno concistoro <sup>(149)</sup>. Non mancai di osservare che non era questo il modo di accogliere un vescovo, e che si trattava di affari, dei quali avevo assoluto bisogno di discorrere in segreto col suo sovrano. Egli andò a consultarlo, ma mi riportò la stessa risposta; onde apparve chiaro che anche la prima era stata data per ordine di Massimo. Mi affrettai a dichiarare che quel trattamento non s'addiceva alla mia dignità, ma che tuttavia non sarei venuto meno al mio incarico, ben felice di piegarli ad un atto di umiltà, nel tuo interesse.

Non appena Massimo sedette in seno al concistoro, io fui invitato ad entrare. Egli si alzò per darmi il bacio del saluto. Io rimasi in piedi, fra i ministri. Gli altri cominciarono ad esortarmi a salire i gradini del trono; anche lui mi chiamava presso di sé. Io allora risposi: « Perchè vuoi baciare un uomo, che non conosci? Infatti, se mi avessi conosciuto, non mi avresti ricevuto qui! »

<sup>(149)</sup> Le più alte autorità civili e religiose avevano il diritto di essere ricevute in udienza privata. Massimo invece voleva costringere Ambrogio a presentarsi a lui, durante la seduta ordinaria del suo concistoro, in mezzo alla folla dei sollecitatori e dei cortigiani.

— Ed egli: « Sei dunque in collera, o vescovo? » — « Non per l'ingiuria, ma per l'imbarazzo di trovarmi in un luogo che non s'addice alla mia dignità. » — « Ma anche al tempo della prima legazione fosti ricevuto così. » — « È vero; ma non per mia colpa, sibbene per colpa di colui che mi riceveva. » — « E perchè allora accettasti di essere ricevuto a quel modo? » — « Perchè allora io venivo ad implorare la pace per un debole; oggi la chiedo per un uguale. » — « Un uguale! E per merito di chi? » — « Per merito di quel Dio onnipotente che ha conservato a Valentiniano il regno che gli aveva dato » <sup>(150)</sup>.

Questa risposta non poteva non irritare fortemente il tiranno, il quale aveva la pretesa di far credere che Valentiniano era debitore soltanto a lui del beneficio della corona, a lui, che avrebbe potuto, fin dal primo momento, privarlo del trono, come ne aveva privato suo fratello. Alle parole d'Ambrogio, l'usurpatore non seppe reprimere lo sdegno e scattò su gridando: « Sì, m'avete proprio ingannato, tu e il conte Bautone <sup>(151)</sup>, quel Bautone che vuol tener lui il regno, facendo finta di proteggere un ragazzo, e manda i barbari ad invadere il mio territorio, come se io non avessi della gente pronta a seguirmi! Migliaia e migliaia di barbari militano sotto le mie insegne e ricevono i viveri da me. Chè se allora, quando venisti, io non fossi stato trattenuto, chi avrebbe potuto resistere all'impeto dei miei eserciti? » — « Non occorre che tu t'inquieti — rispose Ambrogio con tutta calma —, perchè non c'è proprio nessun motivo di adirarsi; ma ascolta pazientemente quel che ho da obiettare a codeste tue ragioni. Io son ritornato qui, appunto perchè ho saputo che tu ti lamentavi d'essere stato ingannato da me, al tempo della mia prima ambasceria. Se io avessi effettivamente salvato l'orfano imperatore, ciò costituirebbe per me un titolo di gloria. A chi infatti, più che agli orfani, dobbiamo noi altri vescovi assicurare la nostra protezione? Sta scritto nei libri santi: *Proteggete il pupillo e difendete la vedova*; e altrove: *Voi siete i protettori delle vedove e i padri degli orfani*. Ma Valentiniano non mi è debitore di un simile beneficio. Diciamo la schietta verità: come mai ho potuto io impedire alle tue legioni di entrare in Italia? Con quali rupi? Con quali eserciti? Con quali truppe? Chiusi forse a te col mio corpo i passaggi delle Alpi? Oh, l'avessi fatto! Non temerei ora i tuoi rimproveri,

<sup>(150)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 2-3.

<sup>(151)</sup> Quello stesso che aveva accompagnato Ambrogio a Treviri, nell'inverno del 383/384.

le tue accuse. Quali sono, dunque, le ingannevoli promesse che io ti feci per indurti ad accogliere di buon animo la pace? » <sup>(152)</sup> Ambrogio in tal modo entrava nel vivo della questione, e intanto la sua parola diveniva sempre più accesa e colorita, come il suo volto. Egli cominciò a ribattere, punto per punto, tutte le ragioni, che Massimo aveva creduto di poter mettere in campo contro la lealtà e la correttezza della politica di Valentiniano <sup>(153)</sup>. Passò quindi a parlare di quello che voleva essere, almeno in apparenza, il motivo principale della sua seconda missione diplomatica alla Corte di Treviri, cioè della restituzione del cadavere di Graziano al fratello che lo reclamava. A questo proposito, Massimo dichiarò ch'egli non avrebbe mai permesso il trasporto del cadavere, perchè una tal cerimonia, suscitando ricordi e rimpianti negli animi dei soldati, poteva esser causa di qualche serio disordine. « Dunque — rispose Ambrogio — i soldati difenderanno, dopo che è stato ucciso, colui che abbandonarono, quand'era vivo? Che ragione hai di temerlo, ora che è morto, tu che l'uccidesti, mentre avresti potuto salvarlo? Dirai: — Uccisi il mio nemico. — No! Non era lui il tuo nemico, ma eri tu il nemico suo... Se oggi uno venisse qui in Gallia ad usurpare il tuo regno, chi chiameresti tu nemico? Diresti esser tu il suo nemico, o piuttosto lui il nemico tuo? Se non m'inganno, è l'usurpatore che dichiara la guerra, l'imperatore invece non fa che difendere i propri diritti. Dunque tu rifiuti di restituire le spoglie mortali di colui che non avresti dovuto uccidere? Oh, no! Abbia l'imperatore Valentiniano almeno i resti di suo fratello, come pegno di pace! Altrimenti, come si potrà credere che non sei stato tu ad uccidere Graziano, dal momento che gli neghi perfino l'onore della sepoltura? » <sup>(154)</sup> Il linguaggio fiero ed aperto del vescovo colpiva in pieno il tiranno. Questi, alla fine, agitatissimo, interruppe bruscamente l'udienza, dicendo che avrebbe deliberato sul da farsi <sup>(155)</sup>. Ambrogio ormai era un ospite poco gradito alla Corte di Treviri: Massimo voleva liberarsene al più presto. Adducendo la scusa che il prelato milanese si asteneva dal comunicare con i vescovi che avevano deferito all'utorità secolare la sentenza definitiva di Priscilliano e dei suoi seguaci, gli ordinò di partire immediatamente da Treviri. Ambrogio ubbidì. Molti sospettarono ch'egli, prima di

<sup>(152)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 4-6.

<sup>(153)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 7-11.

<sup>(154)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 9-10.

<sup>(155)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 11 : *Ita tum discessi, ut se tractaturum diceret.*

giungere ai valichi alpini, sarebbe caduto vittima di qualche insidia. Ma Ambrogio non pensava a sè, pensava alle sofferenze d'un povero vecchio, ch'egli aveva visto condurre barbaramente in esilio. Era il collega di Cordova, Igino, quello stesso che, dopo aver denunziato i priscillianisti, aveva finito col mostrar loro benevolenza. Ambrogio aveva chiesto invano che, per riguardo alla sua vecchiaia, gli si dessero vesti e cuscini, ad alleviare gl'incomodi del viaggio: era stato inesorabilmente respinto <sup>(156)</sup>.

« Ecco i particolari della mia ambasceria — scriveva Ambrogio, alla fine della sua relazione a Valentiniano. — Salute, o Imperatore, e sta' bene in guardia contro un uomo che nasconde la guerra con l'ammanto della pace » <sup>(157)</sup>. E non s'ingannava. Di lì a qualche mese, Massimo, che intanto aveva illuso, con scaltre assicurazioni di pace, la Corte di Milano, si apriva, per mezzo di un'abile astuzia <sup>(158)</sup>, il varco attraverso le Alpi, e con tutte le sue forze scendeva rapidamente in Italia. La Corte fu in preda a un indicibile spavento. Imperatrice, imperatore, consiglieri, prefetto del pretorio, tutti dovettero fuggire precipitosamente ad Aquileia, e poi, per mancanza assoluta di mezzi di difesa, imbarcarsi e far vela verso Tessalonica, dove si posero sotto la protezione di Teodosio <sup>(159)</sup>. Solo Ambrogio rimase fermo al suo posto, in attesa dell'invasore, il quale, dopo aver devastato le più cospicue città dell'Emilia, faceva il suo ingresso trionfale a Milano. Tutto ora dipendeva dal vedere quale atteggiamento avrebbe preso Teodosio di fronte a questi avvenimenti. La sua posizione politica era adesso molto più sicura che nell'anno 384: stava in pace con la Persia; gli altri confini dell'Impero non erano esposti alla minaccia di nessun nemico; i Goti gli fornivano migliaia di soldati a riempire i quadri dell'esercito. Inoltre, la sua fede era quella stessa di colui al quale egli doveva il beneficio d'essere stato innalzato alla dignità d'Imperatore, cioè di Graziano, il cui grato ricordo viveva indelebile nel suo cuore. Tutto dunque, politica e religione, incoraggiava Teodosio a venire in aiuto del principe spodestato, del fratello del proprio benefattore, anche per impedire, con una severa punizione, che si diffondesse il contagio di quel genere

<sup>(156)</sup> Ambros., *Epist.*, 24, 12.

<sup>(157)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 13: *Haec est expositio legationis meae. Vale, Imperator; et esto tutior adversus hominem pacis involucro bellum tegentem.*

<sup>(158)</sup> Zosim., IV, 42.

<sup>(159)</sup> Zosim., IV, 42; Oros., VII, 34; Theod., V, 14; Sozom., VII, 14; Rufin., II, 16; Socrat., V, 11; Philost., X, 8.



di tradimenti, di cui Massimo aveva dato l'esempio. Teodosio accolse Valentiniano con affetto paterno. Lo storico Teodoreto afferma che l'imperatore d'Oriente, stringendosi al petto il giovane collega, lo rimproverò dolcemente d'aver offeso Dio con i suoi decreti favorevoli agli ariani, gli ricordò il glorioso regno del pio Costantino e la fine miserevole di Valente, e concluse col dire che la potenza non si fonda sulle armi, ma sulla giustizia e sul culto della vera religione di Cristo <sup>(160)</sup>. Sull'animo addolorato del quindicenne Valentiniano queste parole scesero come un balsamo. E, quando egli si fu deciso a rinunciare alle false idee ariane, Teodosio, sentendosi politicamente giustificato anche sotto questo rapporto, agì con più vigorosa energia. Come pegno della sua amicizia, volle, poichè fin dall'anno 385 era rimasto vedovo della moglie Flaccilla, unirsi in matrimonio con la bellissima Galla, sorella di Valentiniano <sup>(161)</sup>. Quindi rivolse ogni pensiero a combattere l'usurpatore. Dopo aver fatto in modo che Massimo rifiutasse, davanti a tutto il mondo, la restituzione dell'Italia, e si trovasse nella necessità di svelare apertamente che de' suo zelo ortodosso egli s'era fino allora servito per nascondere il fine ambizioso della conquista, gli mosse incontro da Tessalonica, sul principio dell'estate del 388. In due successive battaglie, l'una a Siscia di Pannonia e l'altra a Petavio nella Stiria, l'esercito di Massimo veniva ignominiosamente sconfitto, e le sue migliori truppe passavano in massa dalla parte di Teodosio. Vistosì perduto, Massimo fuggiva in tutta fretta verso Aquileia; ma i soldati dell'imperatore orientale, al comando di Arbogasto, lo raggiungevano e, fattolo prigioniero, lo conducevano davanti a Teodosio, per ordine del quale, il 28 luglio, a tre miglia fuori di Aquileia, veniva passato dai soldati a fil di spada <sup>(162)</sup>. Dopo questa dolorosa, ma necessaria esecuzione, Teodosio, in compagnia di Valentiniano, entrava a Milano. Il giovane principe rioccupava il suo trono ed era riconosciuto per imperatore di tutto l'Occidente. Ma più di nome che di fatto. Ormai l'Impero non aveva che un solo signore assoluto: poichè Valentiniano regnava per grazia e sotto la tutela del collega di Oriente, e Giustina o era già morta o aveva stimato opportuno di vivere interamente lontana dalle faccende della politica. In realtà, dunque, dopo la tragica fine di Massimo, nella

<sup>(160)</sup> Theod., *Hist. eccles.*, V, 15.

<sup>(161)</sup> Pacat., *Pan. Theod.*, 44; Zosim., IV, 44; Socr., V, 14; Rufin., II, 17; Philost., X, 8; Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 20.

<sup>(162)</sup> Zosim., IV, 44.

capitale dell'Impero occidentale non vi erano che due uomini, su cui si affiggevano, in ansiosa aspettazione, gli sguardi di tutti: Ambrogio e Teodosio.

Nella voluminosa corrispondenza del vescovo milanese noi cerchiamo invano, e sarebbe tanto interessante, la narrazione del suo primo incontro con Teodosio. Certo non mancò di stabilirsi fra i due un perfetto accordo di opinioni e di sentimenti, destinato a fondere in intima unione, con evidente reciproco vantaggio dei due poteri, gl'interessi dello Stato e della Chiesa. « Teodosio, che aveva imperniato — osserva ottimamente il Buonaiuti <sup>(163)</sup> — tutta la sua politica sul programma della unificazione religiosa dell'Impero nei quadri dell'ortodossia, venuto ora a diretto contatto con Ambrogio, non poteva non legarsi a lui di salda amicizia, non poteva non assicurare alla sua fiera attitudine antiariana il definitivo e incontrastabile successo. D'ora in poi Ambrogio non dovrà più contendere aspramente il terreno agli ariani superstiti di Milano: la sua posizione oramai sarà quella di chi, attraverso la lotta e la tenacia, ha conquistato un dominio spirituale superiore ad ogni attacco e ad ogni insidia, e può dirsi che per tutto il decennio che gli rimarrà di vita e di governo, egli non avrà intorno a sè altro pericolo da vincere, che quello di abusare del suo sconfinato potere ».

Teodosio si fermò tre anni in Occidente, mantenendosi in continui rapporti con Ambrogio, del quale seguiva i consigli improntati di sapienza e di dolcezza cristiana. Si lasciò indurre a molti atti di grazia, per cui il vescovo più tardi gli dimostrava la propria gratitudine con queste parole: « Sì, ricordo i benefici che, a mia istanza, hai largito a molti colpevoli che avevi già condannati all'esilio, alla prigione, alla morte » <sup>(164)</sup>. Respinse il nuovo tentativo, fatto presso di lui dal senato romano, per ottenere il ripristinamento della famosa statua della Vittoria <sup>(165)</sup>, e pubblicò una serie di disposizioni aventi per iscopo di vietare, sotto pena di considerevoli multe, i sacrifici di qualunque specie e l'uso dei templi per il culto degl'idoli. Alludo specialmente alla legge del 392, con cui, riprendendo e sviluppando nei più minuti particolari un'altra legge simile, pubblicata dal giovane Valentiniano nel 391 <sup>(166)</sup>, Teodosio proibiva a tutti i sudditi di tutti i paesi del-

<sup>(163)</sup> E. Buonaiuti, *Sant'Ambrogio*, pag. 52 sg.

<sup>(164)</sup> Ambros., *Epist.* 40, 25 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1110).

<sup>(165)</sup> Ambros., *Epist.* 57, 4 sgg. (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1175 sg.).

<sup>(166)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 10,10

l'Impero <sup>(167)</sup> la pratica di cerimonie religiose pagane, di qualunque specie e natura fossero: proibiva d'immolar vittime, di consultarne, anche per futili motivi, le viscere, d'accender lampade o bruciar incenso o appendere ghirlande di fiori in onore degli Dei, sia in città che in campagna, sia in pubblico che in privato. Ma le cordiali relazioni di amicizia non impedivano che i massimi rappresentanti dell'autorità ecclesiastica e politica si trovassero spesso in conflitto tra loro. Mentre Teodosio indugiavasi a Milano, per dare stabile assetto alle cose d'Occidente, ricevette una triste notizia dal comandante delle truppe romane in Oriente, dal *comes Orientis*. Per rappresaglia contro gli ariani di Costantinopoli, i quali s'erano dati a percorrere le vie della capitale cantando inni di trionfo, e poi avevano assalito e incendiato la casa del vescovo cattolico, perchè da false dicerie convinti che alle truppe di Teodosio, durante la guerra con Massimo, era toccata una sconfitta, gli ortodossi, saputa più tardi la verità, si erano abbandonati ad eccessive manifestazioni di gioia ed a rabbiosi sfoghi di vendetta. Tumulti assai gravi erano specialmente scoppiati a Callinico, piccola città nella provincia d'Osroene, sulle rive dell'Eufrate, a pie' del monte Tauro: una banda d'uomini armati aveva appiccato il fuoco alla sinagoga degli Ebrei e ad una chiesuola appartenente alla piccola setta eretica dei valentiniani. Molti monaci avevano avuto parte attivissima nella vandalica impresa; e si diceva anche che tutto era avvenuto per incitazione del vescovo della città <sup>(168)</sup>. Teodosio, preoccupandosi soprattutto dell'ordine pubblico, giudicò necessaria un'energica repressione. Diede pertanto l'ordine che i monaci fossero esemplarmente puniti, e che la sinagoga fosse riedificata a spese del vescovo, il maggior responsabile. Quando tale ordine fu impartito, Ambrogio trovavasi ad Aquileia, probabilmente per l'ordinazione del vescovo Cromazio. La notizia gli giunse quanto mai sgradita e dolorosa. Tornò in gran fretta a Milano e cercò di avere un colloquio con l'imperatore. Ma non gli fu possibile ottenerlo. Allora gli scrisse una lettera, come la sapeva scrivere lui, quando si trattava di difendere i sacrosanti diritti della giustizia e gl'interessi supremi della Chiesa. « O beatissimo Imperatore, — gli diceva — io di solito sono oppresso da gravi pensieri; ma non ho mai vissuto con l'a-

<sup>(167)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 10, 12: *Nullus omnino ex quolibet genere, ordine etc.... In nullo penitus loco.*

<sup>(168)</sup> *Socr.*, *Hist. eccles.*, V, 13; *Sozom.*, *Hist. eccles.*, VII, 14; *Ambros.*, *Epist.* 40.

nimo in preda a così profonda agitazione, come questa di oggi, dal momento che mi trovo nella necessità di premunirmi contro il pericolo di prender parte a un sacrilegio. Ti prego pertanto di voler ascoltare con pazienza le mie parole. E se sono indegno di esser ascoltato da te, vuol dire che sarò anche indegno di offrire per te il sacrificio, e di ricevere, per trasmetterli al cielo, i tuoi voti e le tue preghiere. Potrai tu non ascoltare colui che tu brami sia ascoltato, quando prega per te? Non presterai ascolto, nel momento in cui difende la propria causa, a colui che tu sentisti tante volte alzar la voce in difesa degli altri? Non hai timore del tuo stesso giudizio, pensando che, se mi stimi indegno d'essere da te ascoltato, mi stimi anche indegno d'essere ascoltato dal cielo, quando prego per te? Ma non s'addice alla dignità d'un imperatore il negare la libertà della parola, come non s'addice alla dignità di un sacerdote il nascondere i propri sentimenti. In voi imperatori nulla è tanto popolare e tanto amabile, quanto la tolleranza della libertà, anche in coloro che dalle rigide regole della disciplina militare sono obbligati a prestarvi ubbidienza. Fra i buoni ed i cattivi sovrani c'è questa differenza, che i buoni amano la libertà, mentre i cattivi amano la schiavitù. D'altra parte, in un sacerdote nulla è tanto pericoloso davanti a Dio, nulla tanto indecoroso davanti agli uomini, quanto il non esprimere liberamente il proprio pensiero... Il mio silenzio sarebbe un danno per te, come invece ridonda a tuo vantaggio la franchezza con cui ti parlo. Non io dunque sono un importuno, il quale s'interessa di cose che non lo riguardano, e vuole ingerirsi nelle faccende altrui, ma ottempero ai doveri del mio ministero, ma ubbidisco ai precetti del nostro Dio » <sup>(169)</sup>. Dopo questo nobile esordio, materiato di dignitosa umiltà e di fiera indipendenza, il vescovo passava ad una rapida enumerazione dei fatti, alludeva ai provvedimenti dell'imperatore, e poi, come per commentarli, osservava: « Non voglio ora notare che si sarebbe dovuto attendere una relazione del vescovo, dato che i sacerdoti nei tumulti sogliono portar sempre una parola di bontà e di moderazione, amanti come sono della pace, a meno che non siano mossi a sdegno da un'ingiuria contro Dio o da un oltraggio arrecato alla loro chiesa.

Ma ammettiamo pure che questo vescovo sia stato troppo precipitoso nell'incendio della sinagoga, e troppo incerto nel suo giudizio. Non temi tu, o imperatore, ch'egli si rassegni docil-

<sup>(169)</sup> Ambros., *Epist.* 40, 1-3.



mente alla tua condanna? Non temi ch'egli incorra in un'odiosa prevaricazione? Oppure, non ti preoccupa l'opposta possibilità, ch'egli cioè resista all'ordine del tuo conte? Sarà dunque necessario che ne nasca o un apostata o un martire: due cose ugualmente indegne della tua età; due cose simili in tutto e per tutto ad una persecuzione, in quanto il vescovo è ridotto alla dura condizione o di rinnegare la propria fede o di subire il martirio. Tu vedi bene dove si va a finire: se il vescovo è coraggioso, ne farai un martire; se è debole, avrai il rimorso di averne provocato la caduta, poichè, quando un debole soccombe, il principale responsabile è appunto colui che l'ha costretto a cadere » <sup>(170)</sup>. Lumeggiata in tal modo la situazione del vescovo ritenuto colpevole, Ambrogio protestava contro l'umiliazione inflitta ai cattolici, davanti ai Giudei, obbligandoli a riedificare col danaro cristiano una sinagoga, rifugio d'empietà. « Le spoglie della Chiesa — scriveva Ambrogio — serviranno dunque alla ricostruzione dell'edificio, in cui trovò asilo la perfidia dei Giudei? E il tesoro, che i Cristiani, mercè l'aiuto di Cristo, son riusciti a procacciarsi, sarà devoluto a vantaggio dei perfidi? Noi leggiamo, nella storia, che anticamente furono innalzati templi agl'idoli col bottino tolto ai Cimbri e con le spoglie di altri nemici. Oggi saranno i Giudei che sul frontone della loro sinagoga scriveranno: *Tempio di empietà costruito con le spoglie dei Cristiani*. Ma comprendo, o Imperatore. Le esigenze dell'ordine pubblico ti spingono ad agire così. Tuttavia, che cosa val più, il pretesto dell'ordine o la causa della religione? Bisogna dunque che la repressione ceda il posto alla pietà religiosa » <sup>(171)</sup>.

Teodosio, da accorto politico, trovò eccessive le richieste del vescovo milanese e non si curò mai di rispondere alla sua lettera. Avrebbe dovuto tuttavia fermare più a lungo la sua attenzione sull'oscura minaccia racchiusa nelle ultime parole. « Io certo ho fatto — diceva Ambrogio — quanto era compatibile col rispetto che ti è dovuto, affinchè tu dovessi ascoltarmi nella reggia, piuttosto che in chiesa, come potrebbe accadere, se la necessità lo richiedesse » <sup>(172)</sup>. Teodosio o non capì l'avvertenza o s'illuse che il vescovo non avrebbe mantenuto la promessa. Ma Ambrogio non era uomo da far minacce a vuoto. In una lettera alla sorella

<sup>(170)</sup> Ambros., *Epist.* 40, 6-7.

<sup>(171)</sup> Ambros., *Epist.* 40, 10-11.

<sup>(172)</sup> Ambros., *Epist.* 40, 33.

Marcellina, egli stesso ci ha raccontato la drammatica scena con cui ebbe termine il nuovo duello con l'autorità imperiale <sup>(173)</sup>.

Un giorno, in chiesa, alla presenza di Teodosio, il vescovo tenne un sermone. L'argomento era quel versetto di Geremia: « Prendi con te un bastone di noce ». Ambrogio cominciò a spiegare che il bastone, di cui parla il profeta, è la verga dell'autorità sacerdotale, e che con questa verga ogni sacerdote ha il preciso dovere di battere senza riguardi chiunque trasgredisca le leggi e violi i diritti della Chiesa di Cristo; e, adducendo l'esempio del profeta Nathan, ricordò che in ogni tempo i ministri di Dio non si fecero nessuno scrupolo di dire la verità anche ai re. La moltitudine dei fedeli naturalmente non capiva dove andasse a parare il vescovo col suo lungo discorso pieno di velate allusioni. Ed anche Teodosio, che da principio vedeva poco chiaro in quello strano garbuglio di misteriose citazioni bibliche, solo alla fine s'accorse, non senza viva sorpresa, d'essere proprio lui il bersaglio di tutto il sermone, quando il vescovo, di punt'in bianco, uscì a dire: « E adesso, o Imperatore, perchè io non soltanto parli di te, ma anche rivolga a te direttamente la parola, pensa che quanto maggiore è la tua gloria, tanto più devi mostrarti grato verso Colui che te l'ha data. Poichè sta scritto: " Quando il Signore Iddio tuo t'avrà fatto entrare in una terra straniera, e tu avrai mangiato i frutti che non erano tuoi, non dire: Questi beni io debbo alla mia virtù ed alla mia giustizia; ma piuttosto: Il Signor Iddio me li ha dati, la misericordia di Cristo me li ha largiti ". Devi quindi amare il corpo di Cristo, cioè la Chiesa, lavare i suoi piedi, bacciarli..., ungerli, affinché tutta la casa, dove Cristo riposa, si riempia del tuo profumo, e tutti quelli che riposano con Lui, godano dei tuoi odori; il che significa che bisogna onorare gli ultimi dei suoi discepoli e perdonare le loro colpe, affinché gli angeli ne godano..., se ne rallegrino gli apostoli, se ne compiacciano i profeti. *Gli occhi non possono dire alla mano: Non abbiamo bisogno dell'opera tua; nè il capo può dire ai piedi: Non ho bisogno di voi* (I Cor., XII, 21). Tutte le membra del corpo di Gesù Cristo sono dunque necessarie, ed a tutte tu devi assicurare ugualmente la tua protezione » <sup>(174)</sup>. Le parole del vescovo ebbero l'effetto desiderato. « Quando discesi — egli racconta nella lettera alla sorella —, l'imperatore mi domandò: — Hai voluto alludere a noi? — Ri-

<sup>(173)</sup> Ambros., *Epist.* 41 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1113 sgg.).

<sup>(174)</sup> Ambros., *Epist.* 41, 26.

sposi: — Ho parlato nel modo che credevo a te più utile. — Ed egli: — Sì, ne convengo, era un po' troppo duro l'ordine con cui obbligavo il vescovo a riparare la sinagoga, ma quell'ordine è stato già raddolcito. Quanto ai monaci, credi a me, ne fanno di tutti i colori. — E qui Timasio, maestro della cavalleria e della fanteria, cominciò ad inveire contro i monaci con maggior accanimento. Gli risposi: — Io sto parlando con l'imperatore, come si conviene, poichè so ch'egli ha il timore del Signore; ma con te, che usi un linguaggio così grossolano, bisogna trattare diversamente. — Dopo essermi indugiato per qualche tempo, in piedi, davanti all'imperatore, gli chiedo: — Fa' in modo che io possa con tranquillità di coscienza offrire per te il santo sacrificio! Libera dall'ansia l'animo mio! — L'imperatore si mise a sedere, ed annuiva col capo, senza però farmi nessuna promessa esplicita. Io ero sempre davanti a lui, immobile. Alla fine, promise di correggere il rescritto. Cogliendo allora la palla al balzo, cominciai ad insistere, perchè egli ordinasse di sospendere interamente la procedura, onde il *comes* d'Oriente non ne traesse occasione per compiere qualche atto vessatorio contro i Cristiani. Mi promise che sarebbe fatto. Ed io: — Conto sulla tua parola? E poi di nuovo: Posso proprio contarci? — Contaci pure! — mi rispose. Soltanto allora salii l'altare. Poichè io ero deciso a non salirvi, se la sua promessa non fosse stata completa. E quel giorno veramente provai tanta grazia nell'offrire il santo sacrificio, da sentire che io avevo fatto una cosa molto gradita al nostro Dio, e che Egli mi aveva prodigato il soccorso della sua divina presenza » <sup>(173)</sup>. L'episodio di Callinico non fu il solo che fornì ad Ambrogio l'occasione di dimostrare al sovrano d'Oriente la fermezza incrollabile con cui egli solea difendere i diritti della dottrina e dell'organizzazione cristiana. Nel 390, scoppiò a Tessalonica, metropoli della Macedonia, una terribile sollevazione. Trovavasi allora in quella città un presidio gotico sotto il comando del generale Boterico. Un giorno, il comandante fece imprigionare, per i suoi laidi costumi, un guidator di cocchi, amatissimo dal popolo, e rifiutò di rimetterlo in libertà anche nell'occasione dei giuochi del Circo. Il popolo, che non voleva, nemmeno per un sol giorno, rimaner privo di uno dei suoi più cari divertimenti, insorse; il presidio non fu capace di reprimere la sollevazione. Boterico ed altri ufficiali vennero uccisi, e i loro

(173) Ambros., *Epist.* 41, 27-28. Cfr. Paulin., *Vita Ambrosii*, 22-23.

corpi fatti a brani e trascinati per le vie della città <sup>(176)</sup>. Arse d'ira Teodosio, a quell'orrenda notizia, anche perchè temeva l'exasperazione dei Goti. Ambrogio cercò d'indurlo alla clemenza, e ottenne infatti qualche vaga promessa <sup>(177)</sup>, però subito distrutta dai consiglieri che circondavano l'imperatore, specialmente da Rufino, maestro di palazzo, uomo di grande ingegno, ma duro, intrigante, cupido e vendicativo. Chi sa! Forse l'intervento del vescovo fece più male che bene. Poichè i cortigiani non vedevano di buon occhio quella continua vigilanza del prelato milanese sugli atti del sovrano, e lo stesso Teodosio — nè Ambrogio l'ignorava <sup>(178)</sup> — più d'una volta s'era infastidito nel constatare che il vescovo era sempre il primo ad aver notizia delle deliberazioni del concistoro imperiale. Quindi, allorchè si trattò di decidere sulla forma di punizione da applicarsi alla popolazione tessalonicese, i cortigiani non dovettero incontrare una grande difficoltà a persuadere l'imperatore del fatto che questa volta, non essendo più in giuoco gl'interessi della Chiesa, il vescovo doveva essere tenuto assolutamente al buio dei provvedimenti che sarebbero stati adottati. Secondo Teodoreto <sup>(179)</sup>, fu Rufino che s'incaricò di persuadere l'imperatore. Comunque, Teodosio, per sottrarsi all'irresistibile influenza d'Ambrogio, si allontanò da Milano, e ne rimase assente tutto il tempo necessario perchè l'ordine arrivasse a Tessalonica.

Quest'ordine fu d'una ferocia inaudita. I Tessalonicesi furono attirati nel Circo dall'annuncio di pubbliche feste. Mentre il popolo seguiva con attenzione lo spettacolo, venne circondato, senz'accorgersene, da una divisione di Goti. A un dato segnale, i soldati si slanciarono sulla folla, con le spade in pugno, trucidando, all'impazzata, uomini e donne, vecchi e fanciulli. Dopo tre ore di spaventevole carnificina, compiuta fra gridi strazianti di dolore e scene indescrivibili di crudeltà e di pietà, sull'arena giacevano più di settemila cadaveri <sup>(180)</sup>. Un grido d'orrore si levò

<sup>(176)</sup> Sozom., *Hist. eccles.*, VII, 25; Theodor., *Hist. eccles.*, V, 17.

<sup>(177)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 24. Cfr. Ambros., *Epist.* 51, 6: ...immo quod ante atrocissimum fore dixi. cum toties rogarem etc.; Augustin., *De civitate Dei*, V, 26, 15 sg. (ed. Bompert).

<sup>(178)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 2 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1150): *Motus enim frequenter es quod ad me pervenissent aliqua, quae in consistorio tuo statuta forent etc.*

<sup>(179)</sup> Theodor., *Hist. eccles.*, V, 17.

<sup>(180)</sup> Ambros., *Epist.* 51; Paulin., *Vita Ambrosii*, 24; Rufin., *Hist. eccles.*, II, 18; Sozom., *Hist. eccles.*, VII, 25; Theodor., *Hist. eccles.*, V, 17.



da un capo all'altro dell'Impero. Quando la notizia giunse a Milano, Ambrogio presiedeva un sinodo di vescovi galli, riunitisi per deliberare intorno alla deposizione dei prelati che erano colpevoli di aver chiesto a Massimo la morte dei priscillianisti. La città fu piena di raccapriccio e d'indignazione. Come mai Ambrogio non aveva fatto nulla per frenare la rabbia selvaggia dell'imperatore? Non era egli forse l'intimo consigliere di Teodosio? Se avesse voluto, non sarebbe forse riuscito, lui, così intrepido, così fermo, così risoluto, ad impedire quel barbaro eccidio? Ed ora, che contegno serberebbe di fronte a Teodosio? Infliggerebbe anche a lui la pubblica penitenza, alla quale la dura disciplina della Chiesa condannava i peccatori? Il vescovo sapeva bene, anzi sentiva che sopra di lui tutti gli sguardi erano posati; sentiva che l'indignazione della coscienza pubblica si appuntava tanto contro il colpevole, quanto contro di lui, e che presto si sarebbe apertamente manifestata, se nessuno avesse proclamato l'assoluta necessità della riconciliazione con Dio, dopo la colpa <sup>(181)</sup>. Ambrogio, guidato da quel suo meraviglioso senso pratico, intuì subito la realtà della propria situazione: egli doveva non solo giustificarsi davanti all'opinione del mondo, ma anche, come vescovo, come uomo, in nome della fede, in nome dell'umanità così gravemente offesa, levare una voce solenne di protesta. Cercò di affrettare i lavori del sinodo, e, poichè era annunciato prossimo il ritorno di Teodosio, si ritirò, con pretesto di salute, in campagna, nella casa d'un suo amico <sup>(182)</sup>, dalla quale scrisse, di proprio pugno, per maggior garanzia di segretezza <sup>(183)</sup>, una paternale classica a Teodosio con uno stile da San Paolo, *fortiter et suaviter*. « A me è dolce — gli diceva — il ricordo della nostra antica amicizia, ed io serbo ancora grata memoria dei benefizi che per le frequenti mie intercessioni gli altri hanno ricevuto da te. Puoi dunque da ciò comprendere che, non per un sentimento d'ingratitude, io ho voluto schivare il tuo arrivo, altra volta sempre da me desideratissimo. Ti esporrò in breve le ragioni del mio operato. Avevo avuto occasione di notare che, a Corte, soltanto a me si negava il diritto di ascoltare, evidentemente allo scopo di privarmi anche del diritto d'interloquire. Più d'una volta

<sup>(181)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 6: *Quando primum auditum est, propter adventum Gallorum episcoporum synodus convenerat; nemo non ingemuit, nullus mediocriter accepit: non erat facti tui absolutio in Ambrosii communione, in me etiam amplius commissi exaggeraretur invidia, si nemo diceret Dei nostri reconciliationem fore necessariam.*

<sup>(182)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 5.

<sup>(183)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 14: *Postremo scribo manu mea, quod solus legas.*

infatti tu ti sei infastidito, vedendo che a me era giunta la notizia di certe deliberazioni prese nel tuo concistoro. Vuol dire dunque che io sono privo di una facoltà comune a tutti gli uomini, dicendo Gesù nostro Signore *non esservi nulla di nascosto che non abbia a diventar manifesto* <sup>(184)</sup>. Ho quindi cercato, con la maggior deferenza che mi era possibile, di soddisfare la volontà imperiale. Per evitare a te ogni causa di turbamento, ho fatto in modo che non mi dovesse più esser riferita nessuna notizia circa le tue deliberazioni... Infatti che avrei dovuto fare? Non udire? Ma non potevo turarmi gli orecchi con quella cera di cui si narra nelle vecchie favole. Parlare? Ma dovevo guardarmi dal provocare con le mie parole quello che io temevo nei tuoi ordini, vale a dire che si versasse sangue umano. Tacere? Ma sarebbe stato il peggiore dei partiti, perchè avrei incatenato la mia coscienza e mi sarei privato dell'uso della parola. Il sacerdote che non ammonisce il peccatore e lo lascia morire nella sua colpa, è reo di non averlo illuminato. Lasciamelo dire, Imperatore augusto. Non posso certamente negare il tuo fervido zelo per la fede cristiana; non posso disconoscere il tuo vivo timor di Dio. Ma hai un carattere oltre-modo impetuoso. Ti pieghi a misericordia, se ti dicono dolci parole; ti abbandoni invece ad una violenza infrenabile, se alcuno ti irrita. Piaccia a Dio di far sì che, se manca chi ti moderi, sia lontano almeno colui che t'aizza! Io ti affido volentieri a te stesso: tu sai contenerti, sai vincere con la forza della pietà l'impeto della natura. Questo impeto appunto io ho voluto recentemente affidare all'opera delle tue meditazioni segrete, anzichè forse eccitarlo con una mia pubblica dimostrazione... Ecco perchè mi son ritirato, adducendo a pretesto una malattia: malattia che veramente esisteva, e tanto grave, da non poter essere guarita se non dalla maggior mitezza degli uomini. Tuttavia avrei desiderato morire, piuttosto che non aspettare, due o tre giorni, il tuo arrivo. Ma che potevo io farci? » <sup>(185)</sup>. Il preambolo cantava chiaro. Ambrogio s'era allontanato da Milano, per far intendere ch'egli non voleva apparir complice dell'orribile eccidio, tanto più che, in quella faccenda, la Corte aveva mostrato di non gradire in nessun modo il suo intervento. E Teodosio, il quale, vedendo che, al suo ritorno in città, il vescovo non era andato, secondo il solito, ad incontrarlo, aveva avuto, consapevole com'era del proprio delitto, il dubbio che l'assenza era stata forse determinata da una ragione ben più grave

<sup>(184)</sup> Luc., VIII, 17.

<sup>(185)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 1-5.

che non fosse la malattia, non dovette meravigliarsi eccessivamente, quando la lettura delle prime righe della lettera d'Ambrogio gli ebbe trasformato quel dubbio in certezza. Dopo aver deplorato la propria esclusione dalle deliberazioni del concistoro imperiale, Ambrogio entrava risolutamente in argomento, e cominciava dal condannare con amarissime parole il nefando eccidio tessalonicense. « Quel che avvenne a Tessalonica — egli scriveva — non ha esempio a memoria di uomini. Io non riuscii ad impedire che avvenisse. Eppure ti avevo tante volte pregato di non permetterlo, dicendoti che sarebbe stata una cosa atrocissima! Nè io potevo attenuare un fatto da te stesso giudicato grave, tant'è vero che cercasti di distruggere il primo ordine, già dato, con un nuovo ordine, che però giunse troppo tardi. Quando si sparsero le prime notizie dell'accaduto, un sinodo, riunitosi per l'arrivo dei vescovi galli, attendeva ai suoi lavori. Nessuno si trattenne dal gemere; nessuno ascoltò senza sdegno quel truce racconto. Il fatto che io Ambrogio avessi consentito a conservarti nella mia comunione religiosa, non sarebbe valso in nessun modo ad assolvere la tua colpa. Ed anzi io notai che l'odiosità del delitto sarebbe ricaduta in gran parte sopra di me, se nessuno avesse affermato che era assolutamente necessaria per te la riconciliazione con Dio » <sup>(186)</sup>. La penitenza dunque era l'unico rimedio acconcio alla gravità del male commesso; ed era altresì un castigo molto duro per un imperatore! Quasi a raddolcirne l'amarrezza, il vescovo rievocava, dalle memorie bibliche, i più insigni esempi di re che, con umiltà di uomini veramente pentiti, avevano piegato, docili, il capo alle prescrizioni di sacerdoti e di profeti <sup>(187)</sup>. « Ti scrivo questo — continuava a dire Ambrogio —, non per umiliarti, ma per indurti, con gli esempi dei re, a cancellare questo peccato dal ricordo del tuo regno. E non riuscirai a cancellarlo, se non umilierai la tua anima davanti a Dio. Tu sei uomo; la tentazione è venuta sopra di te: vincila. Il peccato non si cancella se non con le lacrime e con la penitenza. Un angelo, un arcangelo non potrebbe cancellarlo. Solamente il Signore può dire: *Io sono con voi* <sup>(188)</sup>... Te lo consiglio, te ne prego, ti esorto, te ne scongiuro, perchè immenso è il mio dolore, vedendo che tu, il quale eri il modello della pietà, la personificazione della clemenza, e non volevi lasciar perire un solo colpevole, sopporti senza dolore lo sterminio di tanti inno-

<sup>(186)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 6.

<sup>(187)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 7-10.

<sup>(188)</sup> Matth., XXVIII, 20.

centi. Per quanto grande fosse la gloria da te acquistata sui campi di battaglia, o in altre imprese, tuttavia era sempre la pietà il coronamento delle tue gesta. Il diavolo ha voluto privarti di questo titolo d'onore. Vincilo, finchè ne hai ancora il mezzo... lo non ardirei di offrire il santo sacrificio, se tu volessi assistervi. Me lo vieterebbe il sangue di un sol uomo ingiustamente versato: potrebbe permetterlo il sangue di tanti innocenti? Non credo. Scrivo di mio pugno questa lettera, perchè abbia a leggerla tu solo. Così possa il Signore liberarmi da tutte le tribolazioni, com'è vero che non da un uomo, nè per mezzo di un uomo, ma direttamente dal cielo io ebbi il divieto di celebrare il sacrificio, alla tua presenza. Mentre l'anima mia era in preda ad un'angosciosa inquietudine, nella notte che precedette la mia partenza, sognai che tu venivi in chiesa, ma che a me non era possibile celebrare i divini misteri... Non vi potrai dunque più assistere, finchè la tua oblazione non sarà tale, da poter essere nuovamente accettata a Dio... Ti amo, ti stimo, ti accompagno con le mie preghiere. Se hai fiducia in me, seguimi; se, ripeto, hai fiducia in me riconosci la verità di quel che ti dico. Se invece non ne hai, perdona quel che faccio, perchè, nel farlo, mostro di preporre Dio a te. Vivi felice, Imperatore augusto, e godi una pace inalterabile con i tuoi figli » <sup>(189)</sup>.

Come si vede, Ambrogio non indicava al sovrano la forma della penitenza, nè alludeva alle pene spirituali comminate dalle prescrizioni canoniche ai peccatori che tardavano a far ammenda della propria colpa. Voleva lasciare a Teodosio il merito della spontaneità della richiesta. Quali sentimenti suscitò la coraggiosa lettera del vescovo milanese nell'animo dell'imperatore? Come accolse Teodosio quel consiglio, quell'ammonimento? Ambrogio, che è indubbiamente il testimone più autentico, la fonte più autorevole che si possa immaginare, pronunziando, nel febbraio del 395, l'elogio funebre di Teodosio, diceva: « Io ho amato quest'uomo, incline a prestare ascolto più a chi lo biasimasse che a chi lo adulasse. Egli gettò a terra le insegne reali; pianse pubblicamente, in chiesa, il peccato, nel quale l'altrui malizia l'aveva fatto cadere; domandò perdono con gemiti e lacrime. Imperatore, non si vergognò, come si vergogna un privato, di fare pubblica penitenza. In tutto il resto della sua vita, non ci fu più un giorno in cui egli non si dollesse del suo fatale errore » <sup>(190)</sup>. E il biografo Paolino, dopo la morte del suo eroe, ricordava il grande

<sup>(189)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 11-17.

<sup>(190)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 34 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1396).



avvenimento con queste parole: « Quando venne a conoscenza dell'eccidio tessalonicense, il sacerdote negò all'imperatore la facoltà di entrare in chiesa, e non lo giudicò degno di prender parte alle riunioni liturgiche e alla comunione dei sacramenti, prima che avesse fatto la sua pubblica penitenza. L'imperatore gli obbiettava che David commise peccato non solo d'adulterio, ma anche d'omicidio. Ma si sentì subito rispondere: *Imitasti David nella colpa? Ebbene, imitalo ora nella penitenza!* Udite queste parole, il clementissimo sovrano concepì il fermo proposito di non rifuggire dalla penitenza pubblica » <sup>(191)</sup>. In verità, le allusioni di Ambrogio e del suo biografo sono troppo scarse e vaghe, perchè noi possiamo acquistare una conoscenza particolareggiata della riparazione religiosa a cui fu sottoposto l'imperatore Teodosio. Neppure Agostino riesce a soddisfare con un più lungo racconto la nostra curiosità. « Che v'ha di più ammirabile — egli dice — della pia umiltà, di cui Teodosio diede prova, quando dalle proteste di coloro che gli stavano al fianco fu spinto a punire la gravissima colpa dei Tessalonicesi, ai quali, per intercessione dei vescovi, aveva già promesso di concedere il perdono, e poi, costretto dalla disciplina della Chiesa, si assoggettò ad un tal genere di penitenza, che il popolo di Tessalonica, il quale pregava per lui, fu più afflitto dallo spettacolo della maestà imperiale umiliata, che non fosse stato spaventato dalla sua ira, dopo la colpa? » <sup>(192)</sup>. Sono press'a poco gli stessi particolari che si ricavano dalle testimonianze d'Ambrogio e di Paolino. Solo negli scrittori greci del V° secolo, specialmente in Teodoreto, il racconto si presenta abbellito da forti tinte drammatiche <sup>(193)</sup>. Componendo, fra il 440 e il 449, la sua *Storia ecclesiastica*, Teodoreto riferiva il commovente episodio nella forma in cui doveva più tardi riapparire nella tradizione agiografica e nelle rappresentazioni figurative. Dopo una brevissima narrazione del massacro di Tessalonica, lo storico greco aggiunge che Teodosio,

<sup>(191)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 24 : *Quod factum ubi cognovit sacerdos, copiam imperatori ingrediendi Ecclesiam denegavit: nec prius dignum iudicavit coetu ecclesiae vel sacramentorum communione, quam publicam ageret poenitentiam. Cui imperator contra asserebat David adulterium simul et homicidium perpetrasse. Sed responsum illico est: QUI SECUTUS ES ERRANTEM, SEQUERE CORRIGENTEM. Quod ubi audivit clementissimus imperator, ita suscepit animo, ut publicam poenitentiam non abhorreret etc.*

<sup>(192)</sup> Augustin., *De civitate Dei*, V, 26, 15 sg. (ed. Dombart).

<sup>(193)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, II, 18; Sozom., *Hist. eccles.*, VII, 25; Theodor., *Hist. eccles.*, V, 17.

tornato a Milano, andò, con tutto il suo corteggio, alla basilica ambrosiana. Ma, appena ebbe attraversato il vestibolo, vide, ritto sulla soglia della basilica, il vescovo che lo fermava col gesto e gli diceva: « Imperatore, io vedo bene che tu non ti rendi ancora abbastanza conto della gravità della strage da te compiuta, e che, neppure a sangue freddo, la tua ragione sa misurare la grandezza del delitto commesso. Forse la strapotente sovranità, di cui godi, t'impedisce di riconoscere il proprio fallo ed offusca la tua ragione. Pensa tuttavia, quanto sia fragile e caduca la nostra natura; pensa alla polvere, da cui siamo nati, e nella quale ci dissolveremo. Non ti lasciar trarre in inganno dallo splendore della porpora, ma considera l'infermità del corpo che da quella porpora è coperto. Tu comandi ad uomini che sono partecipi della tua medesima natura, e sono, come te, soggetti ad una medesima potenza. Poichè uno solo è il Signore, uno solo è il Re di tutti: Dio, creatore dell'universo. Con che occhi potrai sostenere l'aspetto del tempio, dove risiede Colui che è il Signore di tutti? Come oseranno i tuoi piedi posarsi sul pavimento del suo santuario? Come oseranno protendersi verso di Lui le tue mani ancora grondanti del sangue ingiustamente versato? Come potrai toccare con quelle mani il sacrosanto corpo del Signore? Come oserai accostare il sangue suo a quelle labbra, che, sotto l'impulso della collera, pronunziarono un tal ordine, da far versare il sangue di tanti innocenti? Torna indietro, dunque, e temi di aggiungere un nuovo delitto al delitto già compiuto. Accetta il legame che il Signore dell'universo t'impone, e che ha la virtù di guarire l'infermità dell'anima tua ». L'imperatore, che, educato nei santi oracoli, sapeva quale fosse il dovere dei sacerdoti, e quale quello dei re, cedette alle parole del vescovo, e, confuso, piangente, si ritirò nel suo palazzo. Otto mesi passarono senza che Teodosio ardisse avvicinarsi al santuario di Dio. Era prosima la solennità del Natale, ed egli, nella solitudine del suo palazzo, si struggeva in lacrime ed in lamenti. Un giorno, Rufino, vedendolo con gli occhi inondati di pianto, gli domandò, forse in tono di scherzo, data la grande domestichezza che aveva — dice Teodoreto — con l'imperatore, la ragione di sì profondo cordoglio. Allora l'imperatore proruppe in copiose lacrime, e tra i singhiozzi: « Tu ridi — rispose —, o Rufino, perchè non senti la gravità della mia miseria. La chiesa è aperta agli schiavi, ai mendichi, ed essi vi entrano liberamente per offrire a Dio le loro preghiere; ma è chiusa per me, e con essa son chiuse per me anche le porte del cielo, poichè io mi ricordo della parola del

Signore: *Tutto ciò che voi leggerete sulla terra, sarà pure legato nel cielo* ». — « Ebbene — soggiunse Rufino —, se vuoi, andrò dal vescovo, lo supplicherò, lo persuaderò a liberarti da questo legame ». — « No! — esclamò l'imperatore — Tu non riuscirai a piegarlo. Ambrogio ha ragione da vendere, e, per timore della potenza imperiale, non s'indurrà mai a violare la legge divina ». Ma Rufino non si diede per vinto: insisteva e assicurava che sarebbe certamente riuscito nell'intento. E Teodosio, riaperto l'animo alla speranza, l'esortava senz'altro ad andare. Poco dopo usciva anche lui dal palazzo. Quando Ambrogio vide il cortigiano: « O Rufino, — gli gridò — a quanto pare, tu imiti la sfacciataggine dei cani. Quell'orribile eccidio è avvenuto per tua istigazione, e tu hai deposto ogni rossore sino al punto di non vergognarti e di non pentirti di aver incrudelito con sì rabbiosa ferocia contro l'immagine di Dio? » Rufino cercava di rabbonire il vescovo e di avvertirlo che l'imperatore sarebbe arrivato di lì a poco. Ma Ambrogio: « S'egli viene, — riprese — lo scaccerò dal vestibolo del tempio; e se vuol cambiare il suo regno in tirannia, io mi offrirò ben volentieri ai suoi colpi ». Vista la mala parata, Rufino ritorna precipitosamente verso la reggia. Incontra, in piena piazza pubblica, l'imperatore e gli comunica l'esito infelice della sua ambasceria. « Non importa! — risponde Teodosio — Andrò lo stesso in chiesa, per subire la meritata umiliazione ». Si presenta dinanzi al vescovo e lo prega di liberarlo dai legami del suo peccato. Ambrogio, che diffidava delle parole del sovrano: « Quale furore — disse — ti spinge a violare la santità del tempio e a calpestare con i tuoi piedi le leggi di Dio? » — E a lui l'imperatore: « Io non vengo a violare le sacre leggi, nè a sforzare con sacrilega violenza le porte della chiesa. Vengo a chiedere la mia liberazione; vengo a pregarti, in nome della clemenza del nostro comune Signore, di non voler chiudere a me quelle porte che Dio apre a tutti i peccatori pentiti ». « Quali segni hai dati del tuo pentimento? — replicò Ambrogio — Di quali rimedi ti sei servito per guarire le tue gravi ferite? » — « Tocca a te indicarmeli — disse Teodosio — e a me accettarli ». Quando Ambrogio vide che il penitente si abbandonava interamente nelle sue mani, gli chiese l'immediata redazione d'una legge, per la quale ogni decreto, portante confisca di beni o morte, doveva rimanere sospeso trenta giorni, e, allo spirare di questo termine, non poteva essere eseguito che dopo aver ricevuto una seconda sanzione dall'imperatore. Redatta e firmata la legge, il vescovo non impedì più a Teodosio l'ingresso nel tempio. E Teodosio,

non in piedi, non in ginocchio, ma prostrato al suolo, strappandosi i capelli, percotendosi la fronte, bagnando di lacrime le pietre del tempio, ed esclamando con David: *L'anima mia è distesa al suolo; dàmmi la vita secondo la tua parola*, supplicò il perdono del suo misfatto. Rimase in questo atteggiamento per tutta la prima parte del servizio divino. Venuta l'ora della comunione, si alzò e, sempre piangente, si avvicinò all'altare per deporvi le sue offerte. Poi si recò nell'aula presbiterale, ad occupare il posto, che, secondo un'usanza vigente a Costantinopoli, egli credeva a sè riserbato. E aspettava di ricevere la comunione. Ma Ambrogio, che non vedeva di buon occhio quella consuetudine della Chiesa orientale, mandò subito a dire all'imperatore, per mezzo dell'arcidiacono, che, a nessun laico essendo lecito di occupare un posto nell'aula destinata ai soli sacerdoti, egli doveva stare insieme con gli altri fedeli. « La porpora — aggiunse l'arcidiacono — fa gl'imperatori, ma non i sacerdoti ». Teodosio ringraziò dell'avvertenza ed ubbidì. « In verità, — diceva più tardi egli stesso, ricordando i particolari di quella tragica giornata — io non conosco che il solo Ambrogio, il quale sia degno del titolo di vescovo » <sup>(194)</sup>.

Questo il racconto di Teodoreto. Non ignoro quanto la critica abbia battagliato intorno ad esso, per stabilire se corrisponda in tutto, o solo in parte, alla verità. I contendenti, al solito, si dividono in due gruppi: gli uni accettano integralmente la narrazione dello storico greco; gli altri la ritengono in massima parte leggendaria. L'ultimo di costoro, il Buonaiuti, scrive: « L'artificiosità diluita della narrazione salta agli occhi. La mancanza di ogni accenno esplicito a particolari così drammatici nell'epistolario di Ambrogio e nel racconto di Paolino, è la prova apodittica e oramai da quasi nessuno contestata, che il racconto di Teodoreto rappresenta l'ultimo stadio di una elaborazione leggendaria, su un episodio veramente saliente nella storia dei rapporti tra potere politico e potere religioso nel cristianesimo » <sup>(195)</sup>. Le conclusioni del Buonaiuti a me sembrano eccessive. E d'altra parte non è vero quel ch'egli afferma, cioè che quasi nessuno accetta oggi come vero il racconto di Teodoreto. Recentemente il De Labriolle ha scritto che la questione meriterebbe d'esser ripresa nuovamente in esame <sup>(196)</sup>. Ed io non dubito di credere che, se ciò si facesse,

<sup>(194)</sup> Theodor., *Hist. eccles.*, V, 17.

<sup>(195)</sup> E. Buonaiuti, *Sant'Ambrogio*, pag. 66.

<sup>(196)</sup> P. De Labriolle, *Hist. de la litt. lat. chrét.*, Paris, 1920, pag. 367, nota 1.



la critica finirebbe col riconoscere l'importanza storica del testo di Teodoreto. Non è ora qui mia intenzione di discutere ampiamente su tale argomento. Solo voglio fissare con sobrie osservazioni le impressioni che ho ricevute dalla lettura delle fonti relative alla penitenza teodosiana. Anzitutto, perchè si dovrebbe revocare in dubbio la testimonianza di Teodoreto? Come avrebbe lui, storico coscienzioso, potuto inventare di sana pianta così ricca abbondanza di particolari? — Ma — si obietta — il suo racconto è l'ultimo stadio di un'elaborazione leggendaria! — Niente affatto! La penitenza di Teodosio avvenne nel 390; Teodoreto pubblicò la sua *Storia ecclesiastica* fra il 440 e il 449. Avrà impiegato una diecina d'anni per condurla a termine. Dunque, erano passati appena trenta o quarant'anni, quand'egli si accinse alla composizione dell'opera sua. Che sono trenta o quarant'anni? Appena la metà della durata d'una generazione d'uomini. Ciò posto, è forse lecito supporre che, a così breve distanza di tempo, Teodoreto abbia stentato a procurarsi informazioni abbastanza sicure per dare al suo racconto tutta l'autorità d'un documento contemporaneo? Trenta e quarant'anni non sono sufficienti per mettere in circolazione una leggenda e farla accettare da uno storico che si rispetti <sup>(197)</sup>. E poi qual è la ragione principale da cui mosse la critica, per impugnare la verità del racconto di Teodoreto? Una contraddizione di date, a proposito della legge che il vescovo milanese ottenne da Teodosio, prima di concedergli l'ingresso nella sua chiesa. La contraddizione è innegabile; la legge infatti si trova bensì nel codice teodosiano, ma porta una data anteriore di otto anni alla strage di Tessalonica, ed ha la firma di Graziano <sup>(198)</sup>. Ma non si può forse ammettere, col Gothofredus, seguito dal De Broglie <sup>(199)</sup>, che le indicazioni consolari sono erronee, oppure, come sembra più probabile, che la legge fu ispirata una volta da Ambrogio a Graziano, e che, rimasta inefficace dopo la morte dell'imperatore, fu rinnovata da Teodosio, all'epoca della sua penitenza? <sup>(200)</sup>. Comunque, il racconto di Teodoreto, per me, ha

<sup>(197)</sup> Queste sagge considerazioni sono del De Broglie, valoroso e, per me, vittorioso sostenitore della storicità del racconto di Teodoreto contro le obiezioni del van Ortoy, e fanno parte di un notevole studio, pubblicato, come appendice, a pagg. 203-227 del suo *Saint Ambroise*, nella collezione *Les Saints*.

<sup>(198)</sup> *Cod. Theod.*, IX, 40, 13. Vedi, sopra, pag. 278 sg.

<sup>(199)</sup> De Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1900, III, 2, pag. 318, nota 1.

<sup>(200)</sup> Questa opinione è del Valois, citato dal Baurard, il quale nella sua *Histoire de Saint Ambroise* accetta interamente il racconto di Teodoreto.

una grande importanza storica, e se ne può accogliere quasi integralmente il contenuto. Potranno essere stati inventati, anzi, piuttosto, amplificati, i discorsi fatti da Ambrogio a Teodosio ed a Rufino. Ma che Teodosio abbia tentato di entrare nella casa di Dio, e ne sia stato respinto, e poi Rufino, per compiacere l'afflittissimo imperatore, abbia tentato di ottenergli il perdono di Ambrogio, e finalmente Teodosio si sia assoggettato alla penitenza imposta dalle regole della Chiesa, non posso in alcun modo acconciarmi a negare. Nè mi commuove la scettica osservazione della recente critica, la quale nel racconto di Teodoreto vuol vedere una leggendaria ripetizione d'una scena simile, narrata dal Crisostomo <sup>(201)</sup>, cioè quella di San Babila di fronte a Filippo l'Arabo <sup>(202)</sup>, tanto più perchè non mancano di quelli che, come il Duruy <sup>(203)</sup>, capovolgendo la questione, negano fede alla validità storica del racconto del Crisostomo, scorgendo in esso nient'altro che un doppione dell'assai più celebre penitenza teodosiana. Il fatto è che l'atteggiamento di Ambrogio di fronte all'imperatore Teodosio, quale ci viene descritto da Teodoreto, concorda perfettamente con quello che noi conosciamo del carattere del vescovo. Non scrisse egli forse al giovane Valentiniano, nell'occasione della polemica per l'altare della Vittoria, che l'imperatore, se avesse deliberato in favore dei pagani, avrebbe, sì, potuto recarsi in chiesa, ma o non avrebbe trovato nessun sacerdote ad accoglierlo, o ne avrebbe trovato uno ad impedirgli l'ingresso? <sup>(204)</sup> Non ebbe forse il coraggio, a proposito della faccenda di Callinico, di tenere in chiesa, alla presenza dell'imperatore Teodosio, un vivace discorso, diretto proprio contro di lui, e di fargli intendere che non avrebbe salito l'altare, per offrire il santo sacrificio, se Teodosio non avesse promesso di sospendere il rescritto contro il vescovo di Callinico? <sup>(205)</sup> E, nella stessa faccenda della penitenza teodosiana, certe frasi contenute nella lettera all'imperatore non

<sup>(201)</sup> Iohann. Chrysost., *De S. Babyla contra Julianum et Gentiles*, 6 (Migne, *Patrol. Graec.*, L, 540 sg.). Cfr. *Chronicon paschal.*, in Migne, *Patr. graec.*, CXII, 663; Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 34, 39.

<sup>(202)</sup> Cfr. Allard, *Histoire des persécutions pendant la première moitié du III<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1905, II, pag. 242 sgg.

<sup>(203)</sup> Duruy, *Histoire des Romains*, VI, pag. 343, nota 4.

<sup>(204)</sup> Ambros., *Epist.* 17, 12: *Certe si aliud statuitur, episcopi hoc aequo animo pati et dissimulare non possumus; licebit tibi ad Ecclesiam convenire: sed illic non invenies sacerdotem, aut invenies resistentem.* Cfr. Ambros., *Epist.* 57, 2.

<sup>(205)</sup> Ambros., *Epist.* 40 e 41.

esprimono chiaramente la ferma decisione del vescovo di tenere Teodosio lontano dalla chiesa, finchè non avesse lavato la sua colpa? A che altro infatti se non ad una scena simile a quella narrata da Teodoreto potrebbero alludere le parole: *Hunc ego impetum malui cogitationibus tuis secreto committere, quam meis factis publice fortassis movere?* <sup>(206)</sup> Che dire poi del sogno, il quale, nella stessa lettera <sup>(207)</sup>, mostra come il vescovo ritenesse sacrilega la presenza dell'imperatore colpevole nella sua chiesa? Tutte queste oscure minacce, come pure le brevi, ma significative allusioni del biografo Paolino (*copiam imperatori ingrediendi ecclesiam denegavit*) trovano soltanto nelle parole del racconto di Teodoreto il loro più luminoso commento.

Comunque, il fatto della pubblica ammenda, a cui, per volontà del vescovo, l'imperatore si sottopose, è per noi il principio di una rivoluzione che si svolse nei secoli. Per la prima volta, l'erede di Cesare Augusto, il divino imperatore, si prostrava, umiliato, nella polvere, davanti alla nuova potenza del diritto e della coscienza popolare che in quel tempo erano rappresentati da Ambrogio. Teodosio, a Milano, preannunzia Enrico IV, a Canossa: Ambrogio prelude a Gregorio VII.

Verso la fine di giugno del 391, Teodosio ritornava in Oriente, lasciando il giovane Valentiniano al governo delle province occidentali, sotto la custodia di due consiglieri: Ambrogio per gli affari civili e religiosi; Arbogasto, distinto condottiero d'eserciti, per gli affari militari. Valentiniano, ormai convertito in uno zelante cattolico, conduceva una vita casta, pia, austera, tutta dedicata alla fuga dei piaceri, alla pratica dei digiuni, alle preghiere, al tenero amore per le due sorelle, Giusta e Grata, che vivevano insieme con lui. Il vescovo milanese ci ha lasciato, in una memorabile operetta, una bella e colorita descrizione delle virtù cristiane, nel cui giornaliero esercizio si perfezionava il docile animo dell'imperatore <sup>(208)</sup>. Ma Valentiniano non era felice. Egli s'era accorto che il conte Arbogasto tessava, giorno per giorno, intorno a lui una ferrea rete d'insidie, di tradimenti, di occulti maneggi, per limitare, quanto più fosse possibile, la sua libertà. Tra i due uomini il sospetto e l'antipatia erano reciproci. Il giovane principe era puro romano e cattolico fervente; Arbogasto ero goto d'ori-

<sup>(206)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 5.

<sup>(207)</sup> Ambros., *Epist.* 51, 14.

<sup>(208)</sup> Ambros., *De obitu Valentiniani*, passim (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1357 sgg.).

gine e zelante pagano. L'uno voleva contare per quel che era; l'altro, avidissimo di comando, cercava con qualunque mezzo di soverchiarlo. E, poichè Arbogasto temeva che ogni moto di volontà nel sovrano fosse determinato da abili suggerimenti del vescovo milanese, quanto più cordiale diventava l'amicizia di Valentiniano con Ambrogio, tanto più lui appariva astioso e ribelle. Il dissidio era insanabile. Bastava che l'imperatore desse un ordine, perchè Arbogasto ne facesse eseguire un altro diametralmente opposto. E tutta la Corte era così ligia ai voleri del gotico generale, che nessuno, senza la sua approvazione, osava ubbidire ad un comando ricevuto direttamente da Valentiniano. L'imperatore soffriva assai assai di questa diminuzione della propria autorità. La prigionia divenne addirittura insopportabile, quando, per consiglio, anzi per ordine di Arbogasto, Valentiniano si recò in Gallia, a visitare quella provincia, ch'era la più bella del suo Impero. Là cominciarono i guai seri. A Milano, se non altro, aveva il sostegno e il conforto della presenza d'Ambrogio. Ma nella lontana Gallia, in un paese a lui sconosciuto, tra uomini infidi, il povero imperatore si sentì veramente smarrito. A Vienna, dove stabilì il suo soggiorno, fu lasciato quasi solo nel suo palazzo. Più d'una volta scrisse, di nascosto, a Teodosio, lamentandosi della penosissima condizione in cui si trovava. Ma Teodosio aveva ben altre faccende da sbrigare, e poi stava così lontano, che gli era davvero difficile formarsi un adeguato concetto della gravità della situazione. L'infelice intanto aspettava una risposta che non arrivava mai <sup>(209)</sup>. Un giorno, ebbe l'illusione d'esser lui veramente l'imperatore. Per la quarta volta, un'ambasceria di senatori, venuta da Roma, si presentava al palazzo imperiale, per chiedere il ristabilimento dell'altare della Vittoria. Ambrogio e Teodosio erano lontani; Valentiniano era giovane, debole, inesperto. Questa volta, Roma pagana poteva finalmente vincere! Ma non fu così. L'imperatore congedò l'ambasceria, senza neppure ascoltarla <sup>(210)</sup>. Egli potè compiere un tale atto di sovranità, perchè Arbogasto non aveva avuto nessun interesse di ostacolarlo, per varie ragioni, tra cui forse non ultima quella di fare un brutto tiro al vescovo di Milano, lasciando il giovane principe, solo, alle

<sup>(209)</sup> Zosim., IV, 53; Socr., V, 25; Sozom., VII, 22; Oros., VII, 35.

<sup>(210)</sup> Ambros., *Epist.* 57, 5: *Iterum Valentiniano augustae memoriae principes, legatio a senatu missa intra Gallias, nihil extorquere potuit: et certe aberam, nec aliquid tunc ad eum scripseram.* Paolino (*Vita Ambrosii*, 26), a questo proposito, fa una gran confusione di date. Vedi la giusta osservazione dei Maurini in Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1176, nota f.



prese con esperti uomini politici, con la speranza che questi riuscissero ad estorcere il provvedimento che reclamavano. Fortunatamente però Valentiniano non era sempre un imperatore di stucco <sup>(211)</sup>. Sapeva ben ragionare con la propria testa, quando si trattava del bene dei suoi popoli o dei vantaggi della fede. Forse incoraggiato da quel primo atto di sovranità, Valentiniano tentò di compierne un secondo, con cui sperava di liberarsi una buona volta dal giogo di Arbogasto. La drammatica scena ci è raccontata da Zosimo e da Filostorgio <sup>(212)</sup>. L'imperatore, assiso sul trono, in concistoro, fa chiamare Arbogasto, e, squadratolo con una torva occhiata, gli consegna un ordine di licenziamento. Il generale, acceso di collera, risponde che l'ufficio di comandante delle truppe non gli è stato conferito da Valentiniano, il quale, per conseguenza, non glielo può nemmeno togliere; straccia l'ordine e fa per andarsene. L'imperatore, in preda alla disperazione, dà di piglio alla spada che pende dal fianco di una sua guardia, per ucciderlo. La guardia lo trattiene. Arbogasto afferra per un braccio l'imperatore: « Che vuoi fare? — gli domanda — vuoi uccidermi? » — « No! — risponde Valentiniano — son io che voglio morire. Preferisco non vivere che regnare senza comandare ». Ma Arbogasto non ne fu persuaso. Gli bastò quella mossa per conoscere di qual animo fosse il principe verso di lui. Da quel giorno i due avversari furono in aperta guerra tra loro. Valentiniano, che sentiva la propria debolezza, voleva tornarsene al più presto in Italia, presso Ambrogio. Adducendo la scusa che i barbari stavano per invadere l'Illiria, manifestò l'intenzione di varcare le Alpi, per muovere loro incontro. Ma Arbogasto fece sorgere tanti ostacoli, tante difficoltà, che il corteo imperiale non poté mai mettersi in viaggio. Valentiniano desiderò allora di avere presso di sé almeno un amico; e scrisse ad Ambrogio, pregandolo di recarsi da lui, a Vienna, per somministrargli il sacramento del battesimo. Ma il vescovo — e se ne dolse poi amaramente — tardò alquanto a rispondere. Valentiniano stava sulle spine. Scrisse una nuova lettera al vescovo e l'affidò, per maggior sicurezza, a un messaggero che apparteneva al corpo detto dei *silentiarii*. L'anima del povero imperatore gemeva nello strazio di un'angoscia così affannosa, che, dopo soli tre giorni, voleva ricevere la risposta del vescovo. Domandava ad ogni istante: « È tornato il silen-

<sup>(211)</sup> Così lo giudica, del resto non a torto, il Muratori negli *Annali d'Italia*, Milano, 1744, vol. II, pag. 545.

<sup>(212)</sup> Zosim., IV, 53; Philost., XI, 1.

ziario? Viene Ambrogio? » <sup>(213)</sup> Ma nessuno veniva. Arbogasto teneva d'occhio, giorno per giorno, ora per ora, la sua vittima, e meditava per lei il colpo mortale. Ambrogio finalmente si metteva in cammino. Non aveva ancora valicato le Alpi, e riceveva una notizia luttuosissima. Il 15 maggio del 392, vigilia della Pentecoste, Valentiniano era trovato morto. Alcuni dicevano che era stato soffocato nel suo letto dagli eunuchi del palazzo; altri, invece, che, durante una passeggiata sulle rive del Rodano, l'imperatore era stato assalito ed impiccato ad un albero, e non mancava chi aggiungesse d'aver sentito ripetere dall'infelice l'urlo pietoso: « Ah, le mie povere sorelle! » Gli amici di Arbogasto intanto si affannavano a spargere la voce che l'imperatore si era ucciso. <sup>(214)</sup> Ma nessuno ci credeva. Tutti additavano lui come l'assassino di Valentiniano. Ed Arbogasto, per ingannare l'opinione pubblica, si coprì il volto con la maschera del dolore: finse di dispiacersi della morte dell'imperatore, gli tributò un solenne funerale, e permise che il suo corpo fosse trasportato a Milano. È inutile ricordare che la lugubre notizia produsse uno schianto indicibile nell'animo d'Ambrogio. Il quale, tornato subito a Milano, scrisse una lettera a Teodosio, pregandolo di regolare egli stesso la cerimonia del funerale. Intanto il cadavere veniva deposto in un'urna di porfido, presso cui, piangenti, le due sorelle del defunto sovrano, Giusta e Grata, vegliavano giorno e notte <sup>(215)</sup>. Quando giunse, dopo molto tempo, la risposta di Teodosio, e il rito funebre si poté celebrare — erano già trascorsi due mesi dal giorno dell'assassinio <sup>(216)</sup> —, Ambrogio, approfittando dell'occasione, versò, in un mirabile discorso, alla presenza delle due principesse che singhiozzavano, la piena dell'angoscia, da lui a stento fino allora trattenuta e repressa <sup>(217)</sup>.

Evidentemente con la morte di Valentiniano si ricadeva nell'identica situazione politica del giorno successivo a quello in cui

<sup>(213)</sup> Ambros., *De obitu Valentiniani*, 26: *Vesperis profectus est silentiarius, tertio die mane quaerebat iamne remeasset, iamne venirem: ita sibi salutem quandam venturam arbitrabatur?* Vedi, per tutta questa parte del racconto, Ambros., *De obitu Valent.*, 22-26; *Epist.* 53, 2.

<sup>(214)</sup> Zosim., IV, 54; Oros., VII, 35; Philost., XI, 1; Socr., V, 25; Sozom., VII, 22; Rufin., II, 31; Augustin., *De civitate Dei*, V, 26; ecc. Vedi Muratori, *Annali d'Italia*, Milano, 1744, vol. II, pag. 546.

<sup>(215)</sup> Ambros., *Epist.* 53, 4-5.

<sup>(216)</sup> Ambros., *De obitu Valent.*, 49: *Duorum mensium curricula in fraterni funeris quotidiano clausistis amplexu.*

<sup>(217)</sup> Ambros., *De obitu Valentiniani*.

era stato assassinato Graziano. Che cosa ora pensava di fare Teodosio? E Ambrogio quale atteggiamento si proponeva di assumere? Com'è facile supporre, Arbogasto non fu l'ultimo a rivolgersi queste domande. L'uomo, di cui egli aveva più paura, era Teodosio. Se avesse avuto la coscienza pulita, Arbogasto si sarebbe limitato a compiere il suo dovere: avrebbe cioè annunziato alla Corte di Costantinopoli la vacanza del trono, e, nell'attesa degli ordini del sovrano d'Oriente, si sarebbe soltanto curato di mantenere la fedeltà delle truppe e il buon ordine nelle province dell'Impero occidentale. Invece spezzò ogni legame di dipendenza da colui che gli aveva affidato il comando degli eserciti di Valentiniano. Non ebbe dunque il coraggio di rappresentare, sino alla fine, una commedia, che ormai appariva tale agli occhi di tutti, nonchè a quelli di Teodosio. Epperò risolvette di provvedere lui alla vacanza del trono. Non era stato forse chiamato Massimo, dopo l'uccisione di Graziano, ad occupare il posto dell'ucciso? E in quella dignità, da lui conseguita a prezzo di un così orrendo delitto, non era stato forse confermato dall'imperatore d'Oriente? Teodosio non poteva, anche questa volta, riconoscere il fatto compiuto? Ma chi doveva scegliere Arbogasto per imperatore? Sè stesso? Certo sarebbe stato questo il suo desiderio. Però con un atto simile egli si sarebbe pubblicamente dichiarato autore del delitto. Inoltre, era un barbaro — lo rivelava perfino il nome! —, e l'Impero voleva, sì, esser difeso dai barbari, ma non s'era ancora rassegnato ad esser posseduto da loro. Bisognava quindi scegliere un prestanome; bisognava rivestire della porpora imperiale un uomo che non avesse mai portato la spada al fianco, una qualche debole creatura, che non avesse, come l'aveva Valentiniano, la velleità di comandare seriamente sugli altri: doveva essere, insomma, un automa, una marionetta <sup>(218)</sup>. Arbogasto credè d'aver trovato il suo fantoccio in un uomo che non aveva mai pensato alla possibilità di diventare, un giorno, imperatore. Era un letterato, che, da giovane, aveva insegnato grammatica e retorica, e più tardi era riuscito ad occupare uno dei più alti gradi negli uffici della cancelleria imperiale. Si chiamava Eugenio. Ed, oltre al merito di non conoscere che cosa fosse il mestiere delle armi, ne aveva, agli occhi d'Arbogasto, anche un altro notevolissimo: non era nè pagano nè cristiano; o meglio, era un tiepido cristiano e un tiepido pagano. Era

(218) Philost., XI, 2; Oros., VII, 35; Zosim., IV, 54; Socr., V, 25.

amico di Simmaco e d'Ambrogio: un uomo, insomma, sul tipo del poeta Ausonio, che nei suoi carmi e nei suoi discorsi invocava Gesù Cristo con la stessa disinvoltura con cui rendeva onore al nome di Venere e di Giove. Eugenio, dunque, fu proclamato imperatore, per volontà d'Arbogasto: *Hunc sibi Germanus famulum delegerat exul* — cantava, circa sei anni dopo, il poeta Claudiano <sup>(219)</sup>. Fatta la proclamazione, bisognava tentar di ottenere il riconoscimento di Teodosio. Un'ambasceria, composta d'un retore ateniese, amico d'Eugenio, e di parecchi vescovi galli, un po' troppo amanti, a dir vero, degl'intrighi di Corte, fu mandata a Costantinopoli, dove arrivò negli ultimi giorni del 392. La famiglia di Teodosio era immersa in un lutto inconsolabile. L'imperatrice Galla, sorella di Valentiniano, riempiva tutto il palazzo dei suoi pianti e dei suoi lamenti; Teodosio ondeggiava fra pensieri di pace e di guerra <sup>(220)</sup>. Gli ambasciatori furono accolti con freddezza. Teodosio ascoltò il loro racconto degli avvenimenti — era naturalmente presentato nella forma voluta da Arbogasto —, e poi li congedò, non si sa bene con quale risposta, ma certo assai vaga e tutt'altro che soddisfacente <sup>(221)</sup>. L'imperatore in cuor suo aveva già stabilito di far la guerra; solo aveva bisogno di tempo per organizzare la spedizione. Arbogasto intuì le decisioni di Teodosio, e si diede con tutto l'impegno ad ingrossare di nuovi contingenti di truppe le sue legioni. A tal uopo, spintosi felicemente da Colonia al di là del Reno, cercò di procurarsi masse di milizie ausiliarie franche ed alemanne <sup>(222)</sup>. Ma anche là, nel cuore della Germania, lo perseguitava il gran nome del vescovo milanese. Giova narrare per intero il caratteristico episodio, perchè esso ci dimostra come la fama d'Ambrogio si fosse largamente diffusa nel mondo, anche nelle più lontane regioni abitate dai barbari <sup>(223)</sup>. Firmato il trattato di pace,

<sup>(219)</sup> Claudian., *De IV consulatu Honorii*, 74. Per quel che si riferisce ad Eugenio, vedi Socr., V, 25; Zosim., IV, 54; Oros., VII, 35; Philost., XI, 2; Symmach., *Epist.*, II, 60 e 61; Rufin., II, 32-33.

<sup>(220)</sup> Zosim., IV, 55.

<sup>(221)</sup> Zosim., IV, 55; Rufin., II, 31.

<sup>(222)</sup> Gregor. Turonensis, *Hist. Franc.*, II, 8 (Gregorio cita qui lo storico Sulpicio Alessandro); Oros., VII, 35, 11; Paulin., *Vita Ambrosii*, 30. A proposito di quest'ultimo passo, si noti che Paolino afferma essere stato Arbogasto di nazionalità franco. Ma c'è discordia fra gli storici antichi. Vedi Muratori, *Annali d'Italia*, Milano, 1744, vol. II, pag. 544.

<sup>(223)</sup> Anche Paolino (*Vita Ambrosii*, 30) lo ha raccontato per la stessa ragione. «*Quod ego ideo posui — egli dice —, ut cuius jamae fuerit vir sanctus etiam apud barbaras gentes, legentes agnoscant*».



Arbogasto si trovò, una sera, a banchetto insieme con i re delle barbare tribù da lui vinte. Uno di loro gli domanda a bruciapelo: « Conosci tu il vescovo Ambrogio? » — E Arbogasto: « Se lo conosco! Mi vuole un gran bene, ed io vo spesso a pranzo da lui ». — « Ah! — riprese il barbaro — Ecco perchè tu sei invincibile; sei amato da un uomo che può dire al sole: " Fermati! " e il sole si ferma » (<sup>224</sup>). Questo colloquio diede indubbiamente ad Arbogasto una nuova prova, da aggiungere alle molte altre che aveva, sulla straordinaria autorità e potenza del vescovo milanese. Egli sarebbe stato ben lieto di attirare dalla sua parte l'influente prelato; e già più volte gli aveva scritto, fin dal principio dell'usurpazione. Ma Ambrogio non aveva mai voluto rispondere all'assassino di Valentiniano (<sup>225</sup>). Quando Arbogasto capì che anche Ambrogio era contro di lui, stimò opportuno appoggiarsi sul partito pagano, d'opposizione, irritatissimo per i frequenti insuccessi, specialmente per quelle ultime leggi che avevano assolutamente vietato qualunque esercizio del vecchio culto idolatrico. Sicchè, nell'occasione in cui un'ambasceria del senato, con a capo Nicomaco Flaviano, si presentò alla Corte di Vienna, per offrire al nuovo imperatore gli omaggi della Città Eterna, Arbogasto ed Eugenio si affrettarono a stringersi in amicizia con loro (<sup>226</sup>). Nicomaco Flaviano, cugino e genero di Simmaco, ed intimo amico di Vezzio Agorio Pretestato, occupava, quell'anno, il posto di prefetto del pretorio in Italia (<sup>227</sup>). Zelantissimo per gli Dei, era il vero capo del suo partito. Approfittando della cordiale accoglienza fattagli dalla Corte, Flaviano chiese — e questo era il vero motivo del suo viaggio a Vienna — il ristabilimento del famoso altare della Vittoria e la restituzione ai templi dei loro beni da parecchi anni incamerati. Davanti a una simile proposta, il povero Eugenio si trovò in grande imbarazzo. Egli era cristiano, e non voleva naturalmente farsi autore d'un provvedimento che dispiacesse troppo ai vescovi. D'altra parte, i

(<sup>224</sup>) Paulin., *Vita Ambrosii*, 30. Paolino dichiara di aver appreso i particolari di tale episodio dalla bocca di un giovane, il quale si vantava d'aver udito con i suoi propri orecchi quel discorso, mentre, come coppiere, nella sala del banchetto, distribuiva il vino ai commensali (Paulin., *ibid.*: *Nam et nos, referente iuvene quodam Arbogastis admodum religioso, cognovimus, qui tunc interfuit; erat enim in tempore, quo haec loquebantur, vini minister*).

(<sup>225</sup>) Ambros., *Epist.* 57, 11 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1177).

(<sup>226</sup>) Ambros., *Epist.* 57, 6; Paulin., *Vita Ambrosii*, 26.

(<sup>227</sup>) Su questi personaggi, vedi G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, vol. II, pag. 303 sgg.

pagani l'appoggiavano, ed egli contava assai sul favore del senato. Come fare dunque? Le trattative intanto andavano per le lunghe. Alla fine, Eugenio s'illuse d'aver escogitato un ottimo espediente per risolvere il delicato problema. I beni e gli stipendi furono restituiti, non però direttamente ai templi, ma ai senatori pagani <sup>(228)</sup>. Costoro poi, ben s'intende, erano liberi di spendere quel danaro come meglio volessero: potevano anche donarlo ai sacerdoti del loro culto. Quanto alla statua della Vittoria, non se ne fece un'esplicita menzione. Ma Flaviano e i suoi colleghi capirono benissimo che, tornati a Roma, essi avrebbero avuto piena ed intera facoltà di ricollocarla al suo posto e di adorarla, come ai bei tempi antichi <sup>(229)</sup>.

Intanto l'usurpatore Eugenio, persuaso d'aver contentato l'uno dei partiti senza irritare l'altro, e di poter quindi comodamente godere dell'appoggio di tutt'e due, scendeva con l'esercito barbarico in Italia. Ma s'era ingannato. Finchè Eugenio s'era acconciato a indossare una porpora ancora grondante del sangue d'un innocente, Ambrogio, a cui non spettava di contestare la validità dell'elezione del retore, non aveva sdegnato di continuare a mantenere vive le relazioni ufficiali che necessariamente esistevano tra un importante vescovato come quello di Milano e la cancelleria imperiale <sup>(230)</sup>. Ma quando Eugenio, con quella sua geniale trovata, incoraggiò il rifiorire delle antiche cerimonie religiose, oh allora Ambrogio — poichè il rumore delle feste di Roma doveva esser già pervenuto al suo orecchio —, non volle più che saperne, e all'avvicinarsi del sacrilego, partì senz'altro da Milano, dopo aver lasciato una lettera per lui <sup>(231)</sup>.

« La ragione della mia partenza — scriveva il vescovo Ambrogio

<sup>(228)</sup> Ambros., *Epist.* 57, 6; Paulin., *Vita Ambrosii*, 26.

<sup>(229)</sup> I particolari sulla restaurazione pagana, avvenuta in Roma per opera di Nicomaco Flaviano, dopo il suo ritorno da Vienna, alla quale accennano generalmente tutti gli storici moderni, sono tolti dal noto carne anonimo latino, rinvenuto da L. Delisle in un famoso codice di Prudenzio (*Cod. lat. Paris.* 8084), del v o vi secolo, e da lui, per la prima volta, pubblicato completo, nell'anno 1867, nella *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, Ser. VI, vol. 3, pag. 297 sgg.

Io credo di avere esaurientemente dimostrato che quel carne non fu scritto contro Nicomaco Flaviano, ma, poco dopo il 385, contro l'ex-prefetto Vezzio Agorio Pretestato (cfr. U. Moricca, *Il carne del codice Paris. 8084*, in *Didaskaleion*, Torino, 1926, a. IV, fasc. 2, pagg. 94-107).

<sup>(230)</sup> A queste relazioni alludono precisamente le parole: *Tamen ubi causa emersit officii mei, pro his qui sollicitudinem sui gerebant, et scripsi et rogavi etc.* (Ambros., *Epist.* 57, 12).

<sup>(231)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 27; Ambros., *Epist.* 57.

al clementissimo imperatore Eugenio <sup>(232)</sup> — devesi unicamente ricercare nel timor di Dio. A questo timore io soglio conformare, per quanto posso, tutte le mie azioni, senza mai distrarre da esso la mia mente, senza mai tenere il favore di un uomo qualsiasi in maggior conto di quello in cui tengo il favore di Cristo. Preferendo Dio a tutti, io non arredo ingiuria a nessuno: ecco perchè non temo di dire a voialtri imperatori tutto quello che penso. Epperò, quello che non ho creduto di dover tacere agli altri, non tacerò adesso nemmeno a te, o clementissimo Imperatore » <sup>(233)</sup>. Ambrogio quindi narrava la storia dell'altare famoso, parlava della sua soppressione, dei vani tentativi fatti dal senato di Roma presso Graziano, Valentiniano e Teodosio, e infine metteva in contrasto l'opera seria di questi principi con la sciocca puerilità, mediante la quale Eugenio aveva creduto di poter comporre la lunga discordia, non senza vantaggio della propria causa <sup>(234)</sup>. « La potenza imperiale — diceva Ambrogio — è grande. Tuttavia considera, o Imperatore, la grandezza di Dio: Egli penetra con lo sguardo nel fondo di tutte le anime; interroga le coscienze; conosce tutte le cose, prima che avvengano; conosce tutti i palpiti del tuo cuore. Voialtri imperatori non sopportate d'essere ingannati, e poi volete nascondere a Dio qualche cosa?... Nessuno ti rimprovera di aver donato agli altri tutto quello che hai voluto. Noi vescovi non ci occupiamo dei vostri atti di liberalità, e non siamo neppure invidiosi del bene altrui; ma siamo gl'interpreti della fede. In che modo offrirai a Cristo i tuoi doni? Pochi baderanno a quello che hai fatto, ma tutti a quello che hai avuto l'intenzione di fare... Io certo ho lungamente taciuto, ho lungamente tenuto nascosto il mio dolore, a nessuno ho rivelato la benchè minima parte dei miei sentimenti. Ma ora non posso più nasconderli, ora non ho più il diritto di tacere. Del resto, io già prevedevo che la cosa sarebbe finita così; e perciò non risposi mai a quella lettera, che tu m'inviasti, al principio del tuo regno » <sup>(235)</sup>.

La partenza d'Ambrogio fece grande rumore: dovunque passava, tutti s'affollavano per vedere l'eletto di Dio, il consigliere di Graziano e di Valentiniano, il vescovo che aveva imposto la

<sup>(232)</sup> L'indirizzo della lettera infatti suona proprio così: *Clementissimo imperatori Eugenio Ambrosius episcopus* (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1174).

<sup>(233)</sup> Ambros., *Epist.* 57, 1.

<sup>(234)</sup> Ambros., *Epist.* 57, 2-6.

<sup>(235)</sup> Ambros., *Epist.* 57, 7-11. Cfr. Paulin., *Vita Ambrosii*, 27.

penitenza a Teodosio, l'uomo che da sè irraggiava tanta luce di gloria umana e divina. La fama della sua potenza risonava ormai in ogni parte del mondo. Non vedemmo perfino i barbari credere che Ambrogio, se avesse voluto, avrebbe, novello Giosuè, arrestato il corso del sole? Fu a Bologna, dove per suo merito vennero disseppelliti i corpi dei martiri Agricola e Vitale; di lì passò a Faenza, poi a Firenze, e in ogni luogo operò miracoli <sup>(236)</sup>. A Firenze, s'incontrò con i coniugi Paolino e Terasia, i quali, dopo aver venduto i loro beni e distribuito il danaro ai poveri, dopo aver giurato di trasformare il loro matrimonio in una relazione tutta spirituale, come quella che intercede tra fratello e sorella, erano giunti di fresco dalla Gallia, col proposito di recarsi a Nola, piccola città della Campania, dove, come vedremo, trascorsero nella solitudine gli ultimi anni della vita. L'incontro fu quanto mai cordiale. Ambrogio godette, per qualche giorno, della presenza degli ospiti illustri, e lo spettacolo di quell'umiltà e di quella pietà sinceramente cristiana gli riempì l'animo della stessa profonda commozione, ch'egli aveva provata, l'anno avanti, quando, appresa la notizia della conversione di Paolino e Terasia, aveva scritto, sul conto loro, al vescovo Sabino di Piacenza, una lettera, che possediamo, e in cui par di sentir vibrare la gioiosa esultanza del prelado milanese <sup>(237)</sup>. Roma fu la penultima tappa dei pii viaggiatori diretti a Nola. Con che disgusto dovettero essi ascoltare il rumore delle feste, tra cui intanto gavazzava il fanatico entusiasmo dei pagani! Poichè la reazione del gentilesimo non era ancora finita: i sacrifici, le processioni, le lustrazioni continuavano senza tregua.

Venne però Teodosio a disturbare l'allegria della festa.

Compiuti i preparativi di guerra, il sovrano d'Oriente, verso la fine di maggio del 394, partiva da Costantinopoli e con una marcia rapida, segreta, attraverso la Mesia e la Dacia inferiore, si dirigeva verso le Alpi. Dal canto loro, Arbogasto ed Eugenio, validamente coadiuvati da Flaviano Nicomaco, l'anima di questa ardita impresa, fortificavano i valichi alpini ed occupavano le posizioni strategiche. Flaviano, accorso sul teatro della guerra, volle non solo offrire ai servigi dell'usurpatore le forze della sua vasta prefettura, ma anche mettere l'esercito sotto il patrocinio delle divinità romane; e spinse la propria stoltezza fino al punto di collo-

<sup>(236)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 27-29; Ambros., *Exhortatio virginitatis*, 1 sgg. (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 335 sgg.).

<sup>(237)</sup> Ambros., *Epist.* 58 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1178 sgg.).



care, sui passi più minacciati delle Alpi, statue di Giove con i suoi fulmini aurei nella destra protesa contro il nemico <sup>(238)</sup>. La guerra quindi assumeva il carattere d'una lotta più religiosa che politica. Il Cristianesimo e il Paganesimo stavano per trovarsi in campo, l'uno di fronte all'altro: e il momento storico era per ambedue così decisivo, come quando il pagano Massenzio aveva schierato il suo esercito contro quello di Costantino il Grande. Il labaro costantiniano col monogramma di Cristo precedeva le legioni di Teodosio; i soldati d'Eugenio, invece, portavano sui vessilli le immagini di Ercole Invitto. Ed Arbogasto e i suoi seguaci erano così irritati, per il contegno freddo e sprezzante del clero cattolico, che, partendo da Milano, avevano minacciato di trasformare, se fossero ritornati vittoriosi, in una scuderia la cattedrale di Ambrogio, e i sacerdoti in soldati <sup>(239)</sup>. Fortunatamente non tornarono più. Il loro esercito era davvero formidabile, e poi comandato da Arbogasto, espertissimo generale. Ma Teodosio sentiva aleggiare sulle sue bandiere lo spirito di Dio. In un discorso, conservatoci da Teodoreto, egli, prima di cominciare la grande decisiva battaglia, disse, tra l'altro, ai duci che si mostravano un po' spauriti delle forze soverchianti del nemico: « Noi non possiamo far onta alla Croce di Dio, stimandola debole, ed alla statua di Ercole non dobbiamo, con segni di sbigottimento, mostrar di attribuire una virtù ed una potenza che quella non possiede. Al nostro esercito va innanzi la Croce; a quello del nemico, l'immagine di Ercole » <sup>(240)</sup>. Due giorni, dal 5 al 6 settembre, durò la battaglia, vicino al fiume Frigido, sui campi d'Aquileia, e finì con la sconfitta del retore e del suo barbaro protettore, le cui milizie furono accecate da nuvoli di polvere sollevati da un impetuoso turbine contro di loro <sup>(241)</sup>. Flaviano, incaricato di custodire il passaggio delle Alpi Giulie, non ebbe la forza di resistere e si uccise per disperazione; anche Arbogasto si diede la morte; Eugenio fu catturato e decapitato. Così finivano i tre principali attori di un'ignobile commedia. E la loro

<sup>(238)</sup> Augustin., *De civitate Dei*, V, 26; Rufin., II, 33.

<sup>(239)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 31.

<sup>(240)</sup> Theodor., *Hist. eccles.*, V, 24.

<sup>(241)</sup> Cfr. Zosim., IV, 57 sgg.; Socrat., V, 25; Sozom., VII, 24; Theodor., V, 24; Rufin., II, 33; Oros., VII, 35; August., *De civit. Dei*, V, 26; Claudian., *De tertio consulatu Honorii*, 93 sgg.; *De quarto consulatu Honorii*, 87 sgg. Vedi Muratori, *Annali d'Italia*, Milano, 1744, vol. II, pag. 551 sgg.; Tillemont, *Hist. des empereurs*, V, 766. Il *flumen Frigidum*, di cui parlano gli storici, è il fiume di Wippach, ad est di Gorizia, fra Laibach ed Aquileia.

caduta segnava il trionfo definitivo della religione di Cristo. Il paganesimo, sconfitto da Costantino a Ponte Milvio, presso Roma, riceveva da Teodosio, alle porte d'Aquileia, il colpo di grazia.

Il primo pensiero di Teodosio, dopo la vittoria, fu quello di scrivere ad Ambrogio, per comunicargli la lieta notizia. Ma dove spedire la lettera? L'imperatore sapeva bene che il vescovo aveva abbandonato Milano, ma non conosceva il luogo del suo rifugio. Tuttavia mandò un apposito corriere con l'ordine di cercarlo dovunque si trovasse. Eppure Ambrogio era a Milano, nel suo palazzo episcopale: vi era rientrato subito dopo la partenza d'Eugenio per il campo di battaglia; tanto era sicuro il vescovo della vittoria delle armi protette dal favore di Cristo. Il suo cuore fu inondato d'immensa gioia, quando lesse la lettera del vincitore. Gli rispose subito con un'altra, riboccante d'affetto e di gratitudine. « Tu credi — scriveva —, o beatissimo Imperatore, per quel che almeno apprendo dall'augusta tua lettera, che io fossi lontano dalla città di Milano, per il sospetto che la tua impresa fosse priva dell'assistenza di Dio. Ma io non fui così imprudente, nè così immemore del tuo coraggio e dei tuoi meriti, da non presumere che la tua pietà avrebbe avuto il sostegno del soccorso celeste, per liberare l'Impero romano dalla crudeltà di un barbaro ladrone e dalla tirannia di un indegno usurpatore. Io dunque rientrai subito in Milano, non appena seppi che se n'era allontanato colui, del quale, a buon diritto, avevo stimato di dover evitare l'incontro. Se infatti io partii da Milano, ciò non avvenne, perchè avessi concepito l'intenzione d'abbandonare il governo di quella Chiesa che mi fu affidata da Dio, ma solamente per evitare la presenza d'un sacrilego. Io son qui dalla fine di luglio... Tu vuoi, dunque, che io renda grazie a Dio della tua vittoria? Consapevole come sono del tuo merito, lo farò ben volentieri. È certo che riuscirà gradita a Dio un'offerta fatta in tuo nome!... Altri imperatori, appena conseguita la vittoria, ordinerebbero archi di trionfo, o altre insegne di simil genere; la Tua Clemenza, invece, desidera che, per mezzo dei sacerdoti, si offra a Dio il santo sacrificio e un solenne rendimento di grazie. Benchè indegno di esser l'interprete di così nobili voti, ti dirò tuttavia quel che ho fatto: ho portato con me la tua lettera all'altare, e ve l'ho deposta sopra; poi l'ho tenuta in mano, mentre offrivo il divino sacrificio, affinchè la tua fede parlasse per la mia bocca, e la tua lettera tenesse luogo dell'offerta sacerdotale. Sì, è vero, Dio guarda con occhio propizio l'Impero di Roma, poichè gli ha dato un tal principe, un tal padre di principi, la cui virtù,

pur essendo salita a così grande altezza, è tuttavia talmente sorretta dall'umiltà, da vincere in eroismo tutti gl'imperatori, e in umiltà tutti i sacerdoti. Che posso io desiderare di più? Tu hai tutto. Ma di quel che hai, mi limiterò a ricordare ciò che costituisce la somma dei miei desideri: tu sei pio, o Imperatore, e possiedi la clemenza al sommo grado » <sup>(242)</sup>. Ambrogio chiudeva la lettera consigliando l'imperatore a mostrarsi indulgente verso i vinti <sup>(243)</sup>. Nè se ne contentava; egli ripeteva in un'altra lettera, mandata per mezzo del diacono Felice, la stessa preghiera <sup>(244)</sup>. E, come se ciò non bastasse, si recava di persona ad Aquileia, per patrocinare con la viva voce la causa dei fautori d'Eugenio, i quali, temendo il giusto castigo, s'erano rifugiati sotto le ali della Chiesa <sup>(245)</sup>. Teodosio accettò di buon animo il consiglio del vescovo, e diede immediatamente l'ordine di pubblicare un decreto d'amnistia generale. I figli d'Eugenio, di Flaviano e d'Arbogasto non solo furono rispettati nelle persone e negli averi, ma ebbero anche cariche e dignità onorevoli <sup>(246)</sup>. Così si chiudeva cristianamente, per la prima volta, una guerra civile. Ambrogio, soddisfatto, ritornava a Milano. Il giorno seguente Teodosio vi faceva il suo ingresso trionfale, in mezzo a una moltitudine acclamante di cittadini d'ogni età, d'ogni fede, e d'ogni condizione <sup>(247)</sup>. Naturalmente furono rimesse in vigore le leggi proibitive del culto pagano: si spense così per sempre sugli altari il fuoco dei sacrifici, e i templi furono chiusi e non si riaprirono più. Alcuni anni dopo, Girolamo scriveva: « I templi di Giove con tutte le loro cerimonie sono andati in rovina. Il dorato Campidoglio rimane squalido e desolato. Tutti i templi di Roma sono coperti di fuliggine e di ragnateli. Un'onda di popolo, passando davanti ai semidiruti delubri, s'incammina verso i sepolcri dei martiri. Chi non si sente mosso ad abbracciare la fede dalla ragione, vi sia almeno spinto dalla vergogna! » <sup>(248)</sup>.

<sup>(242)</sup> Ambros., *Epist.* 61 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1186).

<sup>(243)</sup> Ambros., *Epist.* 61, 7.

<sup>(244)</sup> Ambros., *Epist.* 62 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1188).

<sup>(245)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 31.

<sup>(246)</sup> Augustin., *De civitate Dei*, V, 26; Oros., VII, 35, 20 sg.

<sup>(247)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 32.

<sup>(248)</sup> Hieron., *Advers. Iovinianum*, II, 38: *Templa Iovis et caerimoniae ceciderunt*; id., *Epist.* 107, ad Laetam, 1: *Auratum squallet Capitolium. Fuligine et aranearum telis omnia Romae templa cooperta sunt. Movetur urbs sedibus suis et inundans populus ante delubra semiruta currit ad martyrum tumulos. Si non extorqueat fidem prudentia, extorqueat saltem verecundia*. Cfr. Zosim., V, 38, 41.

Con Teodosio pareva che un'era di nuova e più splendida gloria si aprisse alla vita dell'Impero romano, tutto riunito sotto la mano d'un sol uomo, ed uomo pio, saggio, valoroso. Ma Dio non volle! Pochi mesi dopo il suo ingresso trionfale a Milano, nella notte del 17 gennaio del 395, Teodosio moriva, e l'Occidente, diviso per sempre dall'Oriente, scendeva il pendio della sua dissoluzione. La salma dell'illustre sovrano, prima d'esser trasportata a Costantinopoli, dove fu deposta solennemente nella chiesa degli Apostoli, riceveva il mesto saluto della cittadinanza milanese, in un commovente discorso pronunziato da colui che, per circa dodici anni, era stato il più fedele amico di Teodosio e il suo più venerato sacerdote.

Il vincitore dei Goti, il vendicatore di Valente, di Graziano e di Valentiniano, il glorioso assertore della religione di Cristo, fu l'ultimo degli imperatori romani. Morto lui, l'Impero bamboleggiò fra gl'inetti suoi figli e i loro ancor più inetti successori.

Ambrogio non sopravvisse che due soli anni a Teodosio. Tuttavia questo breve spazio di tempo bastò per amareggiare gli ultimi giorni della sua vita; perchè egli già avvertiva i segni precursori di una decadenza generale nella vita dell'Impero romano. Le forme più turpi dell'egoismo e della venalità minavano le basi stesse dello Stato: in tutti i rami dell'amministrazione giudiziaria, civile e militare il contagio s'insinuava e progrediva rapido, incurabile, mortale. Per avidità di danaro, non c'era funzionario pubblico che non si lasciasse corrompere. E il male si faceva tanto più grave, quanto più in alto si saliva nel sistema gerarchico dell'organismo burocratico. Ciascuno pensava a sè, al suo vantaggio personale, ad impinguarsi quanto più potesse. Solo i piccoli e gli umili, senza protettori, senza conforti, sentivano pesare maggiormente sulla loro grama esistenza il disagio della miseria, accresciuta dalle recenti dolorose vicende di tante rivoluzioni e di tante guerre <sup>(249)</sup>. Lo spettacolo di così vasto sfacelo non poteva non affliggere profondamente il cuore d'Ambrogio che aveva speso tutt'intera la sua vita per un nobile ideale di giustizia, di umanità e di fede. Prima che la morte lo cogliesse, dettava al giovane Paolino — quello stesso che poi doveva scrivere la vita del santo — un commentario del salmo 43 di David. « Oh, com'è penosa — dettava a un certo punto Ambrogio <sup>(250)</sup> — l'aspettazione del giorno

<sup>(249)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 41.

<sup>(250)</sup> Ambros., *In psalmum XLIII*, 72 (Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 1124).



che deve assorbire la morte nella vita!... Com'è duro trascinare questo corpo già avvolto dall'ombra della morte! »

« Mentre il vescovo dettava — narra Paolino —, io vidi un globo di fiamma che all'improvviso coprì, come uno scudo, il suo capo, e poi a poco a poco entrò, per la bocca, nel suo corpo; dopo di che il volto gli diventò bianco come la neve... Fui colpito da vivo stupore, tanto che le dita mi s'irrigidirono, e non ebbi più la forza di scrivere le parole che lui mi dettava. Da quel giorno cessò di scrivere, anzi di dettare; e il commentario del salmo rimase incompiuto » <sup>(251)</sup>. Poco dopo il vescovo cadeva ammalato. Nè doveva più rialzarsi. La triste notizia immerse la città nella più viva costernazione. Stilicone, disperato, perchè comprendeva che l'Impero avrebbe perduto il suo più strenuo difensore e che la morte d'un tal uomo era il principio della rovina d'Italia, mandò a chiamare i più fidi amici d'Ambrogio e li esortò a recarsi dal vescovo, per chiedergli di pregare Iddio che gli prolungasse la vita: tanto era diffusa l'opinione che il vescovo potesse fare tutto quel che volesse! Quando l'ingenua domanda fu riferita ad Ambrogio, questi rispose: « Non ho vissuto, tra voi, in modo da vergognarmi di vivere ancora. D'altra parte, non temo di morire, perchè il Signor nostro è buono » <sup>(252)</sup>.

Nelle prime ore del mattino del 4 aprile 397 — era la vigilia di Pasqua — allargò le braccia in forma di croce e si mise a pregare. Paolino, che era presente, vedeva le labbra del santo muoversi, ma non ne udiva le parole. Spirò serenamente, dopo aver ricevuto la comunione da Onorato, vescovo di Vercelli. Gli furono fatte esequie solenni, e fu sepolto nella basilica Ambrosiana <sup>(253)</sup>.

Ma il vescovo milanese non scompariva tutto. Come un grande astro dopo il tramonto, egli lasciava dietro di sè un lungo solco luminoso, che era non solo il ricordo incancellabile delle sue gesta, ma anche il retaggio d'innumerabili libri destinati a conservare tesori di scienza teologica, d'esperienza politica, d'educazione morale, per il miglioramento degli uomini.

Le opere d'Ambrogio sono precisamente come dovevano essere le opere d'un vescovo: sermoni sulla Bibbia, trasformati in trat-

<sup>(251)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 42.

<sup>(252)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 45.

<sup>(253)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 46 sgg. Sulla data della morte d'Ambrogio, vedi Paulin., *Vita Ambrosii*, 32: *Post cuius* (scil. *Theodosii*) *obitum* (17 gennaio 395) *fere triennium supervixit*. Cfr. anche la *Vita* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 112; Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 12.

tati esegetici; elogi funebri; inni e commenti liturgici; dissertazioni teologiche contro l'arianesimo, sulla divinità dello Spirito Santo, sull'Incarnazione; esortazioni sui doveri degli ecclesiastici, sulla professione verginale; lettere sulle questioni inerenti all'esercizio giornaliero della sua carica.

Chi pensi alle molte e serie faccende da cui era continuamente distratta l'attenzione del nostro vescovo, non può far a meno di domandarsi come mai Ambrogio, nella sua fervida attività pastorale, trovasse il tempo di comporre una così notevole quantità di opere. Poichè, oltre alle occupazioni impostegli dalle vicende politiche o dal governo della chiesa, egli aveva, si può dire, ogni giorno una lunga schiera di raccomandati da proteggere, di bisognosi da soccorrere, di disgraziati da consigliare. Tutti ricorrevano a lui, umili e potenti, magistrati e sacerdoti, notissima essendo la sua competenza in qualunque genere di affari, sia civili che religiosi. Anche Simmaco, il prefetto di Roma, che da suo padre, insieme col nome, aveva altresì ereditato quella carica importante, scriveva all'antico compagno di giovinezza, per raccomandargli il caso infelice di qualche amico. Noi possediamo parecchie letterine di Simmaco ad Ambrogio. In una di esse, per esempio, si legge: « Non ti meravigliare, se io, pur sapendo con quale scrupolosa fedeltà tu sei solito sbrigare le faccende che ti s'affidano, torno a pregarti in favore del mio amico Sallustio. Non ch'io tema che tu te ne sia dimenticato, ma perchè quell'infelice mi fa continue sollecitazioni, e a chi si trova nei guai una sola raccomandazione non basta » <sup>(254)</sup>. E altrove: « Le persone bisognose di soccorso implorano l'appoggio di coloro che godono dell'universale stima degli uomini » <sup>(255)</sup>. Nè Ambrogio si stancava mai di porgere ascolto ora a questo ed ora a quello.

In una delle più interessanti pagine delle *Confessioni*, così vivacemente colorite di realtà, Agostino ci fa balenare, in iscorcio, la figura del vescovo milanese, nelle varie ore della giornata. « Io non riuscivo mai — dice Agostino — ad intrattenermi con Am-

<sup>(254)</sup> Symm., *Epist.*, III, 32: *Itero postulatam pro Sallustio amico meo, et, ut ipse asseverasti, a te, quoque in curam dudum recepto: non quod metumam ne forte tutelam eius oblivione destituas, cum familiare sit constantiae tuae fideliter exsequi recepta mandata. Sed quia diligentiam meam fortuna amici saepe sollicitat, et laborantibus commendatio una non sufficit; licet tenaciter memorem, rursus admoneo. Praestabit beneficii tui celeritas ne sit mihi necesse idem saepius facere. Vale.*

<sup>(255)</sup> Symm., *Epist.*, III, 35: *Ex usu venit ut opem desiderantes ad suffragia probata confugiant etc.*

brogio come volevo e su quel che volevo, perchè una gran moltitudine di persone piene d'affari, ch'egli assistiva nelle loro necessità, mi separavano dai suoi orecchi e dalla sua bocca. E nei brevi momenti in cui era libero da costoro, ristorava le forze del corpo con un po' di cibo necessario, oppure quelle dello spirito con la lettura. Ma quando leggeva, gli occhi suoi correivano sulle pagine del libro, e la mente s'apriva a comprendere il senso delle parole: solo la voce e la lingua se ne stavano in riposo. M'è più volte accaduto d'essere andato a visitarlo — poichè a nessuno era vietato l'ingresso nella casa del vescovo, nè occorrevasi farsi annunziare —: e lo vidi così leggere silenzioso, nè mai altrimenti che così. Io mi sedevo, e, dopo esser rimasto lì lungamente senza fiatare — chi infatti avrebbe osato disturbarlo, mentre era così sprofondato nella lettura? —, me ne andavo via, pensando che in quel ritaglio di tempo, di cui egli approfittava per rifarsi un po' la mente dal frastuono di tante faccende, ogni nuova distrazione potesse riuscirgli molesta » <sup>(256)</sup>. Ambrogio, dunque, solo nelle ore libere, specialmente la notte, doveva attendere alla composizione dei suoi trattati. Queste opere o le dettava al segretario, o le scriveva di suo pugno. La dettatura avveniva di rado, e quasi mai di notte, perchè il vescovo umanitario non voleva costringere gli altri a vegliare nelle ore destinate al sonno ed al riposo. Preferiva invece scrivere da sè, nel sereno raccoglimento della solitudine, tutto quello che pensava: la presenza di un testimone gli arrecava fastidio <sup>(257)</sup>. Finalmente, condotta a termine l'opera, la spediva al collega Sabino, perchè gliene desse un giudizio sincero, e gli rivelasse i difetti, se ve n'erano <sup>(258)</sup>.

<sup>(256)</sup> Augustin., *Confess.*, VI, 3.

<sup>(257)</sup> Ambros., *Epist.* 47, 1 sg.: *Transmisi petitum codicem scriptum apertius atque enodatius. quam ea scriptura est, quam dudum direxi, ut legendi facilitate nullum iudicio tuo afferatur impedimentum. Nam exemplaris liber non ad speciem, sed ad necessitatem scriptus est; non enim dictamus omnia, et maxime noctibus, quibus nolumus aliis graves esse ac molesti; tum quia ea quae dictantur, impetu quodam proruunt, et profluo cursu feruntur. Nobis autem quibus curae est senilem sermonem familiari usu ad unguem distinguere, et lento quodam figere gradu, aptius videtur propriam manum nostro affigere stilo, ut non tam deflare aliquid videamur, quam abscondere: neque alterum scribentem erubescamus, sed ipsi nobis conscii sine ullo arbitro, non solum auribus, sed etiam oculis ea ponderemus, quae scribimus. Cfr. Paulin., *Vita Ambrosii*, 38: *Nec operam declinabat scribendi propria manu libros, nisi cum aliqua infirmitate corpus eius attineretur.**

<sup>(258)</sup> Ambros., *Epist.* 48, 1: *Remisisti mihi libellos, quos tuo iudicio probatior habeo. Ideo misi alios non iudicii favore delectatus, sed promissa a te, et petita a me veritate illectus: malo enim tuo corrigatur iudicio, si quid movet,*

L'attività letteraria del vescovo milanese va dal 375 al 397 <sup>(239)</sup>. Le opere esegetiche formano più della metà della sua ricca produzione. Esse, raccolte generalmente dai resoconti stenografici delle omelie tenute, in diversi tempi, ai fedeli, possono in massima parte considerarsi come altrettanti capitoli di una vasta trattazione parenetica del Vecchio Testamento. Il *De paradiso* apre la serie <sup>(260)</sup>. Scritto verso il 375, è una delle più antiche compo-

*priusquam foras prodeat, unde iam revocandi nulla facultas sit, quam laudari a te, quod ab aliis reprehendatur. Itaque arbitrum te eorum quae postulas rogavi; neque enim legi a te mea, quae nonnumquam tribuo in vulgus, sed in tuae calculum venire sententiae desideravi... Nescio quo enim modo praeter imprudentiae caliginem, quae me circumfundit, unumquemque fallunt sua scripta, et aurem praetereunt... Incautius plerumque aliquid promitur, aliquid accipitur malevolentius, aliquid exit ambiguum... Notam appone ad verbum dubii ponderis et fallacis staterae, ne quid pro se esse adversarius interpretetur.* Sabino era probabilmente il vescovo di Piacenza. Infatti in alcuni manoscritti l'indirizzo delle lettere 46 e 58, a lui spedite, suona così: *Ambrosius Sabino episcopo*. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 50, nota 275; Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche*, pag. 311.

<sup>(239)</sup> Dopo il 367 e probabilmente prima del 375, un certo Egesippo — così almeno risulta da una parte della tradizione manoscritta — prese a narrare, « *historiae in morem* », come dice l'autore stesso nel prologo, le vicende del regno d'Israele, qual era nei libri sacri. A questo racconto, intitolato forse *Regnorum libri*, aggiunse poi, per completarlo, la traduzione o rifacimento del *De bello iudaico* di Giuseppe Flavio. La prima parte è perduta; resta invece la seconda, in cinque libri, dei quali i primi quattro corrispondono esattamente ai primi quattro libri dell'originale, mentre il quinto abbraccia la materia dei libri 5, 6 e 7 dell'opera greca. E il testo è in più punti modificato, ampliato, parafrasato. La traduzione va sotto il nome d'Egesippo. Ma questo autore non è mai esistito, e il nome di *Hegesippus* è una strana latinizzazione di *Ioseph* (Ἰωάννης = *Iosippus* = *Egesippus* o *Hegesippus*). La tradizione ondeggia tra codesto immaginario Egesippo ed il nostro Ambrogio (cfr. Ussani, *La questione e la critica del così detto Egesippo*, in *Studi italiani di Filologia classica*, 14, 1906, pag. 248 sgg.). Se si potesse con assoluta certezza attribuire al vescovo milanese la traduzione del *De bello iudaico* di Giuseppe Flavio, bisognerebbe concludere che Ambrogio, assai prima dell'episcopato, s'era occupato di storia religiosa. Però tale attribuzione è ancora ben lontana dal godere l'unanime suffragio dei critici. Chè, se il Rönsch, il Landgraf, il Weyman, ed ultimo l'Ussani, fondandosi non solo su argomenti di critica interna, ma anche sulla testimonianza esterna di molti codici, parecchi dei quali risalgono fino all'VIII secolo, militano risolutamente in favore d'Ambrogio, il Vogel invece pensa ad un giudeo convertito; il Klebs, ad un orientale; lo Scholz e il Wittig, ad Isacco (quello stesso a cui alcuni vorrebbero attribuire i bei *Commentaria in XIII epistulas beati Pauli*, noti col nome di *Ambrosiaster*); e infine il Morin, identificando l'opera sui Re con la *Passio* dei Maccabei e riconoscendo come autore della *Passio* quel Destro, figlio di Paciano di Barcellona, a cui Girolamo dedicò il suo *De viris illustribus*, aggiunge anche l'*Hegesippus* allo stesso autore. Vedi la *Bibliografia* a pag. 254.

<sup>(260)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIV, 275-314; Schenkl, *Corpus script. eccles. lat.*, 32, pars 1, pagg. 263-336.



sizioni, se non addirittura la più antica, d'Ambrogio <sup>(261)</sup>. Il fine principale dell'opera è di confutare le opinioni degli eretici, salvando così le anime semplici dalle insidie tese loro dai nemici della verità <sup>(262)</sup>. Ambrogio comincia dall'investigare che cosa sia il Paradiso, dove si trovi, chi ne sia l'autore, che cosa contenga, da chi sia abitato. Allegoricamente, il Paradiso è l'anima; l'albero della vita è la sapienza. Secondo la lettera, invece, il Paradiso è un luogo materiale, un giardino di delizie, dove Dio pose l'uomo, come pose il sole nel cielo. E continuando su questo tono, l'autore parla d'Adamo ed Eva; spiega il significato della loro caduta a causa delle tentazioni del serpente; confuta gli errori degli gnostici (Apelle) e dei manichei sul precetto divino e sul peccato originale.

La spiegazione del testo biblico è fatta quasi sempre secondo l'interpretazione mistica ed allegorica. Notevole per lussureggiante fioritura d'allegorie è il terzo capitolo, contenente la descrizione dell'Eden. Tali allegorie sono per lo più tolte dagli scritti di Filone: dal *De opificio mundi*, e specialmente dalle *Legis allegoriae*. Da quest'ultima opera appunto è suggerita l'idea di considerare i quattro fiumi del Paradiso come la figura delle quattro virtù car-

<sup>(261)</sup> Ambrogio, al principio della lettera 45, scritta verso il 389, poco dopo la pubblicazione dell'*Exameron*, dice: *Lecto Examero, utrum paradisum subtexuerim, requirendum putasti, et quam de eo haberem sententiam significandum, idque velle te studiose cognoscere. Ego autem iam dudum de eo* (scil. paradiso) *scripsi, nondum veteranus sacerdos*. Questa indicazione, l'unica che si possedeva per la cronologia del *De paradiso*, ci autorizza a collocare il trattato fra i più antichi di quanti uscirono dalla penna d'Ambrogio. Noi seguiamo l'opinione dei Maurini, i quali fissano la data di composizione nell'anno 375 (vedi la loro *Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 273-274). Della stessa opinione sono anche il Bardenhewer (*Gesch. der altkirchl. Liter.*, Fr. i. Br., 1923, III, pag. 510) e lo Schanz (*Gesch. der röm. Litter.*, München, 1914, IV, 1, pag. 324), il quale ultimo propriamente crede che il *De paradiso* sia stato composto non molto tempo dopo il 374, anno dell'elezione d'Ambrogio a vescovo. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 14 e 78; Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. VIII. In ogni modo, il *De paradiso* fu composto prima del *De Cain et Abel*, il quale vi allude con le parole: *De paradiso in superioribus pro captu nostro, ut potuimus, quod Dominus infudit, sensus invenit, digessimus etc.* (Ambros., *De Cain et Abel*, 1, 1), e prima anche del *De Abraham*, dove, in un luogo del secondo libro, si allude al cap. 2 del *De paradiso* (Ambros., *De Abraham*, II, 1, 1: *Maxime cum iam in Adam intellectus profundioris exordia degustaverimus*). L'opuscolo ambrosiano è più volte ricordato da Agostino (*Contra Iul. Pelag.*, II, 5, 13; 6, 16; 7, 20).

<sup>(262)</sup> Vedi, per esempio, Ambros., *De parad.*, 5, 28: *Facilis abhinc praeceptorum coelestium series videretur, nisi quaestionem plurimi commoverent, quibus responderi oportet a nobis, ne simplices mentes malitiosa interpretatione traducant.*

dinali <sup>(263)</sup>. Ambrogio però non segue fedelmente e costantemente le orme del pensiero filoniano; talvolta vi aggiunge qualche cosa di suo. Così, per esempio, in Filone, i quattro fiumi del Paradiso nascono da un fiume più grande, che è la bontà, la virtù universale; in Ambrogio, invece, sgorgano da una sorgente, che è simbolo di Cristo, e rappresentano le quattro età del mondo, delle quali la prima, fino al diluvio, è l'età della prudenza; la seconda, quella dei patriarchi, fino a Mosè, l'età della temperanza; la terza, quella di Mosè e dei Profeti, fino a Gesù Cristo, l'età della forza; e l'ultima, quella del Cristianesimo, l'età della giustizia <sup>(264)</sup>.

Col *De paradiso* si connette strettamente il *De Cain et Abel*, che può ritenersi come il seguito di quel trattato <sup>(265)</sup>. L'opera è divisa in due libri; ma tale divisione deve attribuirsi, non già ad Ambrogio, che forse pubblicò il trattato in un unico libro, ma alla presunzione o all'errore di qualche ignorante copista. Poichè, se divisione ci doveva essere, il secondo libro doveva almeno cominciare col capitolo decimo del libro primo, dove si tratta del secondo sacrificio di Caino. Infatti il primo capitolo del secondo libro non è che la continuazione dell'argomento svolto nell'ultima parte del capitolo decimo del libro precedente, e non può quindi costituire principio di libro <sup>(266)</sup>. L'autore parla della nascita, della

<sup>(263)</sup> Ambros., *De parad.*, 3 = Phil., *Legis allegor.*, 19.

<sup>(264)</sup> Sulle relazioni che intercedono tra Ambrogio e Filone, vedi Kellner, *Ambrosius*, Regensb., 1893, pag. 90; Foerster, *Ambrosius*, pag. 105.

<sup>(265)</sup> Il *De Cain et Abel* (Migne, *Patr. lat.*, XIV, 315-360; Schenkl, *Corpus script. eccles. lat.* 32, pars 1, pagg. 337-409) fu composto subito dopo il *De paradiso*, a cui allude (Ambros., *De Cain et Abel*, I, 1, 1: *De Paradiso in superioribus pro captu nostro, ut potuimus, quod Dominus infudit, sensus invenit, digessimus, in quibus Adam atque Evae lapsus est comprehensus. Nunc... sequentem adoriamur historiam et ea, quae secundum scripturas annexa sunt divinas, nostro opere prosequamur*). L'opuscolo *De patriarchis* (*De benedictionibus patriarcharum*), scritto verso l'anno 389, in II, 55, con le parole: *Omne enim sanctum primogenitum, sicut alibi demonstravimus; unde et Levi non aetatis ordinis, sed sacrae successionis praerogativa primogenitus meruit nuncupari*, accenna probabilmente a *De Cain et Abel*, II, 2, 7 sgg. (cfr. *ibid.* II, 4, 13). Sicchè la composizione del *De Cain et Abel* è da collocare fra il 375 e il 389. A collocarla senz'altro nel 375, o poco dopo, induce la giusta osservazione dei Maurini, i quali trovano che l'opera è priva di quel carattere di maturità, di cui invece sono improntati gli scritti ambrosiani di epoca più tarda. «*Practer coniecturas — dicono i Maurini (vedine l'Admonitio in Migne, Patr. lat., XIV, 313-316) — a nobis in superioribus admonitione propositas, huc etiam facit utriusque operis character, qui dubio procul non tantam, quantam aliorum, maturitatem praeferet, sed quodam modo, ut voce utamur Ambrosii, iuvenescit*». Cfr. Rauschen, *Jahrbb. der christl. Kirche*, pag. 492.

<sup>(266)</sup> Cfr Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. V.

vita, dei costumi, specialmente dei sacrifici di Caino e d'Abele, e mostra che, come Isacco e Giacobbe erano la figura di due popoli opposti, così Caino ed Abele erano la figura di due partiti: Caino dei cattivi; Abele dei buoni. Le allegorie, tanto care al popolo, spesseggiano anche qui; e con le raffigurazioni simboliche Ambrogio non manca mai d'intrecciare, quando gli se ne presenta l'occasione, belle e salutari istruzioni morali, vive e patetiche descrizioni di qualche vizio: per esempio, della lussuria, dell'avarizia, dell'ubbrachezza <sup>(267)</sup>. Passa quindi a discorrere dei sacrifici di Caino e d'Abele, e delle ragioni per cui gli uni non riuscirono graditi a Dio, e gli altri sì. Questo argomento dà occasione all'autore di svolgere ampiamente il tema relativo alle oblazioni da farsi a Dio con purità di cuore e semplicità di parole <sup>(268)</sup>. Dopo di che Ambrogio tratta dei sacrifici prescritti dall'antica Legge <sup>(269)</sup>; dimostra che, come Dio con l'esempio d'Adamo insegnò che non si deve peccare, così con quello di Caino insegnò che non bisogna difendere il proprio peccato; e dà una spiegazione morale del divieto, che Dio fece, di uccidere Caino. Termina con alcune considerazioni sull'incorruttibilità dell'anima e sulla vita futura <sup>(270)</sup>. A differenza del *De paradiso*, dove il carattere omiletico si manifesta, a dir vero, molto raramente — per cui anzi è probabile che quell'operetta non tragga la sua origine da sermoni tenuti ai fedeli —, nel *De Cain et Abel* l'elemento parenetico acquista maggior rilievo ed importanza; della qual cosa è indizio sicuro l'intonazione più spiccatamente oratoria del discorso. Il ragionamento è infiorato qua e là con numerose citazioni bibliche e con più numerose allegorie, tolte in gran parte dagli scritti di Filone, specialmente dal *De sacrificiis Abelis et Caini* e dall'opera intitolata *De eo quod deterius potiori insidiari soleat* <sup>(271)</sup>.

Anche il *De Noe* <sup>(272)</sup> presenta gli stessi caratteri del metodo

<sup>(267)</sup> Ambros., *De Cain et Abel*, I, 1-5.

<sup>(268)</sup> *De Cain et Abel*, I, 6-10; II, 1-2.

<sup>(269)</sup> *De Cain et Abel*, II, 3-6.

<sup>(270)</sup> *De Cain et Abel*, II, 7-10.

<sup>(271)</sup> Cfr. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Iena, 1875, pagg. 371-391: Ambrosius; Id. (*Miscellanea*), in *Zeitschr. für Wissenschaftl. Theol.*, 26, 1883, pagg. 237-239; M. Ihm, *Philon und Ambrosius*, in *Neue Jahrb. für Philos. und Pädag.*, 141, 1890, pagg. 282-288; P. Wendland, in *Philonis Alexandrini opp.*, edd. Cohn et Wendland, 3, Berol., 1898, Proleg. XIII-XIV; Foerster, *Ambrosius*, pag. 106; Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XXIII.

<sup>(272)</sup> Questa è la vera forma del titolo, come si ricava dall'esame della tradizione manoscritta. Errato dunque è il titolo *De Noe et arca* con cui l'opera figura nelle antiche edizioni, e così pure l'altro *De arca Noe* usato da Agostino (August.,

esegetico filoniano riscontrati negli opuscoli precedenti. Non se ne conosce con assoluta certezza la data di composizione <sup>(273)</sup>, e il testo purtroppo è interrotto da frequenti e gravi lacune <sup>(274)</sup>. Il

*Contra duas ep. Pel.*, IV, 11, 29; *Contra Iul. Pel.*, II, 2, 4; cfr. *Contra sec. Iul. resp.*, I, 66). Vedi Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XXIV.

<sup>(273)</sup> L'opera fu certamente scritta in tempo di funeste calamità e miserie, che ebbero dolorose ripercussioni nell'animo del vescovo e dei suoi fedeli. Ambrogio infatti dice: *Dignum est ut nos quoque describamus eum* (scil. Noe) *ad imitationem omnium et requiescamus in eo* (Noe) *ab omni istius mundi sollicitudine, quam cotidie diversis exagitationibus sustinemus. Pudet filiis supervivere, taedet, cum iot adversa audiamus carissimorum, lucem hanc carpere; ipsarum ecclesiarum diversos fluctus tempestatesque vel praesentes subire vel animo recipere, quis tam fortis, ut patienter ferat?* (Ambros., *De Noe*, 1, 1). E altrove (Ambros., *ibid.*, 1, 2): *Requiescamus etiam ab omni cura terrenae conversationis, quae corpus nostrum atque animam frequentibus vexat doloribus vitamque atterit*. A quali terribili sventure allude Ambrogio con queste parole? Il nostro pensiero corre spontaneamente a quei torbidi anni dal 378 al 379, quando, dopo la tragica morte di Valente e la disfatta del suo esercito da parte dei Goti sui campi d'Adrianopoli, i barbari vittoriosi, tutto devastando ed incendiando, si spinsero, attraverso la Tracia e l'Illiria, fino alle Alpi Giulie. Narrammo a suo luogo (vedi, sopra, pag. 272) quel che fece il vescovo per il riscatto dei prigionieri e per lenire la miseria delle popolazioni colpite dal flagello della guerra. È quindi naturale che, in questa triste occasione, Ambrogio si sia servito anche della parola per ricondurre la calma nel popolo spaventato, ammonendolo che imitasse l'esempio di Noè e si costruisse, mediante la fede nel Dio vivo e vero, una specie di rifugio, dal quale potesse, con animo tranquillo, guardare i flutti tempestosi delle rivoluzioni del mondo. Noi crediamo pertanto che il *De Noe* fu composto verso la fine del 378 o al principio del 379. E siamo in buona compagnia: tale infatti è l'opinione dei Maurini (vedine l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 359-362) e del Rauschen (*Jahrbb. der christl. Kirche*, pag. 492). Invece lo Schenkl — ma, secondo noi, a torto — (*Corpus* 32, pars 1, pag. IX) fissa la data di composizione del trattato nel 383 o 384, e il Kellner (*Der hl. Ambrosius etc.*, Regensburg, 1893, pag. 96; vedi però, contro di lui, Rauschen, *Op. cit.*, pag. 492) verso la fine del 386. In ogni modo, è certo che il *De Noe* fu composto prima del *De officiis*, che al cap. 8 del *De Noe* allude con le parole: *quod alio loco etiam altius interpretati sumus* (Ambros., *De offic.*, I, 18, 78), e prima anche del *De Abraham*, poichè l'autore dichiara di voler narrare, secondo l'ordine con cui si succedono nel testo biblico, gli avvenimenti del Vecchio Testamento (Ambros., *De Abraham*, I, 1, 1: *Abraham libri huius titulus est, quoniam per ordinem huius quoque patriarchae gesta considerare animum subit*). Cfr. Rauschen, *Jahrbb. der christl. Kirche*, Freiburg i. Br., 1897, pag. 494.

<sup>(274)</sup> Non dobbiamo quindi stupirci che in nessun luogo del trattato si leggano le parole del brano, che Agostino riprodusse per ben due volte dal libro, «*quem de arca Noe conscripsit beatus Ambrosius*» (Augustin., *Contra duas epist. Pel.*, IV, 11, 29; *Contra Iul. Pelag.*, II, 2, 4; cfr. *Contra sec. Iul. resp.*, I, 66). Vedi, su ciò, l'*Admonitio* dei Maurini, in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 359 sgg. Considerevole è la lacuna del cap. 25, tra la fine del § 91 e il principio del § 92 (*quae non noceant, sed delectent... Ideo in principio sanctus Moyses etc.*).



*De Noe* contiene la storia del diluvio e della vita di Noè. Il proposito di Ambrogio era di narrare minutamente *vitam, mores, gesta, altitudinem quoque mentis* del grande patriarca <sup>(275)</sup>. Ma, siccome questa materia trovavasi già ampiamente svolta nei libri sacri, Ambrogio s'è piuttosto indugiato a descrivere la costruzione dell'arca e il diluvio universale. Ciascuna di queste parti è spiegata tanto secondo il senso letterale, quanto secondo il senso allegorico. Per Ambrogio, il patriarca Noè è un modello di virtù, degno d'esser proposto all'imitazione di tutti gli uomini. Lodevole in sommo grado era in lui la giustizia, che lo spingeva a cercare quello che era utile non a sè, ma agli altri. Dopo avere spiegato il significato dei nomi dei figli di Noè, dopo aver paragonato con i giganti gli uomini *cultui studentes carnis suae, animae autem nullam curam habentes* (c. 4, 8), dopo aver dichiarato che la causa della corruzione del mondo era l'iniquità degli uomini <sup>(276)</sup>, Ambrogio passa a descrivere la costruzione dell'arca, nella cui figura riconosce quella del corpo umano <sup>(277)</sup>, e a dar ragione del perchè Dio punì, insieme con gli uomini che avevano peccato, gli animali che erano immuni da colpa, mentre salvò, insieme con l'uomo giusto, sette coppie di animali mondi e due di animali immondi per ogni specie <sup>(278)</sup>. Al diluvio e alle sue allegorie sono dedicati parecchi capitoli <sup>(279)</sup>. Tra queste allegorie, notevole è quella della colomba, che, secondo Ambrogio, è figura dei veri penitenti. Costoro, dopo essersi resi, con i loro peccati, simili ai corvi che si cibano di cadaveri, sono mutati, per virtù dello Spirito, in colombe, le quali ritornano nell'arca, accolte da Noè, simbolo di Gesù Cristo, nella comunione spirituale dei giusti <sup>(280)</sup>. Il ramo d'ulivo, che la colomba porta nel becco, è il segno della pace, perchè lo Spirito Santo consola l'anima sinceramente pentita delle proprie colpe con la speranza della sua riconciliazione con Dio. Ed è scelto l'ulivo, perchè l'olio, che si ricava dal frutto di quest'albero, come, versato nella lampada, ravviva la fiamma e disperde le tenebre, così, versato sull'anima del penitente, ne guarisce a poco a poco le ferite, accendendolo del desiderio di pro-

(<sup>275</sup>) Ambros., *De Noe*, 1, 1 (Migne, *Patr. lat.*, XIV, 361; Schenkl, *Corpus script. eccles. lat.*, 32, pars 1, pag. 413).

(<sup>276</sup>) Ambros., *De Noe*, 1-5.

(<sup>277</sup>) Ambros., *De Noe*, 6-9.

(<sup>278</sup>) Ambros., *De Noe*, 10-12.

(<sup>279</sup>) Ambros., *De Noe*, 13-20.

(<sup>280</sup>) Ambros., *De Noe*, 18.

cedere sempre più volenteroso sulla via della perfezione <sup>(281)</sup>. Nei capitoli successivi Ambrogio spiega per qual motivo Noè, pur sapendo che le acque si erano ritirate, non volle uscire dall'arca, prima d'aver ricevuto l'ordine dal cielo, ed eresse a Dio un altare e gli offrì in olocausto animali mondi. Parla della *praerogativa potestatis in caeteris animalibus* data da Dio agli uomini col benedire Noè ed i suoi figli; dimostra il valore allegorico dell'arcobaleno; loda Noè di aver piantato la vigna, il cui frutto non è necessario alla vita, e di aver lasciato a Dio la gloria dell'orzo e del grano, senza dei quali non si potrebbe vivere; infine ricorda l'episodio dell'ubbbriachezza di Noè, e accenna alla sua morte ed alla sua posterità <sup>(282)</sup>. Poche opere d'Ambrogio sono scritte con maggior cura ed eleganza di questa. L'elevatezza delle considerazioni morali, la nobiltà dei pensieri, la chiarezza diafana della forma ne rendono facile e piacevole la lettura. L'interpretazione allegorica è spesso originale. Filone, al solito, è tra le principali fonti d'Ambrogio <sup>(283)</sup>.

Di gran lunga più interessante delle tre opere ambrosiane finora studiate è il *De Abraham*, composto probabilmente nel 387 <sup>(284)</sup>. Esso consta di due libri, che hanno un carattere essenzialmente diverso. Il primo, definito dall'autore « *moralis tractatus et simplex* » <sup>(285)</sup>, è scritto per i catecumeni e risulta appunto dall'unione di varie omelie che il vescovo aveva loro indirizzate,

<sup>(281)</sup> Ambros., *De Noe*, 19.

<sup>(282)</sup> Ambros., *De Noe*, 21-34.

<sup>(283)</sup> L'opera filoniana, di cui specialmente si giovò il vescovo milanese, è quella intitolata *Quaestiones et solutiones in Genesim*. Cfr. Kellner, *Der hl. Ambrosius*, Regensburg, 1893, pag. 98. Inoltre, quel che è detto in *De Noe*, 25, 92, sulla costituzione dell'anima, ha notevoli rapporti di somiglianza con Tertull., *De anima*, 5, e con Macrob., *Comm. de somn. Scip.*, I, 14, 19. Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XXV.

<sup>(284)</sup> La composizione del *De Abraham* (Migne, *Patr. lat.*, XIV, 419-500; Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, 499-638) è senza dubbio posteriore a quella del *De paradiso*, perchè *De Abrah.*, II, 1, 1, allude a *De parad.*, 2, 11 con le parole: *maxime cum iam in Adam intellectus profundioris exordia degustaverimus*. Inoltre è ugualmente certo che il *De Abraham* fu scritto dopo il *De excessu Satyri*, perchè in *De Abrah.* (I, 5, 33: *haec alibi plenius etc.*) si contiene un'evidentissima allusione a *De exc. Satyri*, II, 96. E poichè Satiro morì nel 375, il *De Abraham* dev'essere stato composto dopo quell'anno. Il Kellner (*Der hl. Ambrosius*, pag. 98) crede che Ambrogio scrisse il trattato prima della Pasqua del 387. Anche i Maurini sono press'a poco dello stesso avviso (vedi l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 417 sgg.). Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. IX sgg.

<sup>(285)</sup> Ambros., *De Abraham*, I, 1, 1.

come si ricava dalla forma dell'allocuzione di cui si rinvencono ancora parecchie tracce nel corso dell'opera<sup>(286)</sup>. In questo primo libro l'autore interpreta secondo il senso *morale* il racconto relativo ad Abramo (*Gen.*, XII-XXV), e il patriarca è presentato come il perfetto modello del saggio, caro a Dio, in opposizione alla forma ideale di governo e alla figura del principe virtuoso disegnate da Platone nella *Repubblica* e da Senofonte nella *Ciropedia*. Nel secondo libro la medesima storia di Abramo viene esposta ai già battezzati<sup>(287)</sup>, secondo l'interpretazione *allegorica*<sup>(288)</sup>. I due libri non hanno la stessa estensione: nel primo, la storia di Abramo è condotta fino alla morte del patriarca (*Gen.*, XXV, 8); nel secondo, invece, fino al patto di Dio con Abramo (*Gen.*, XVII, 21). Lo Schenkl<sup>(289)</sup> crede che il secondo libro, molto breve rispetto al primo, sia rimasto incompiuto. Ma è assai più probabile che Ambrogio l'abbia terminato in quel punto, perchè fin lì era anche condotta la narrazione del terzo sermone delle *Quaestiones et solutiones in Genesim* di Filone, che gli serviva di fonte<sup>(290)</sup>.

Il primo libro contiene un magnifico elogio d'Abramo, scritto sia per l'istruzione dei fedeli, sia per confondere l'orgoglio dei filosofi, mostrando nella persona del grande patriarca il perfetto modello del saggio, che essi hanno tanto cercato, e di cui non son riusciti a darci che una molto pallida idea. Il governo ideale di Platone e il principe saggio di Senofonte sono interamente il frutto dell'immaginazione dei loro autori. Ambrogio invece fonderà l'elogio d'Abramo sulle parole stesse di Dio e su fatti di cui non si potrà dubitare<sup>(291)</sup>. Le virtù d'Abramo sono l'ubbidienza cieca agli ordini di Dio, per il cui amore egli abbandonò, senza esitare, la patria, i beni ed i parenti; la prudenza; la moderazione; la giustizia; la fede, che gli fece sperare un figlio, quando pareva che non potesse più generarne; l'assoluta sottomissione all'ordine divino d'immolare quel figlio; la pietà e la

<sup>(286)</sup> Vedi specialmente Ambros., *De Abraham*, I, 4, 23: *Quoniam cum his mihi sermo est, qui ad gratiam baptismatis nomen dederunt*; I, 4, 25: *Sed et vos moneo, viri, maxime qui ad gratiam Domini tenditis*; I, 9, 89: *Fortasse audientes haec, filiae, quae ad gratiam Domini tenditis, et vos provocamini etc.*; I, 7, 59: *Discite, qui ad gratiam baptismatis tenditis.*

<sup>(287)</sup> Ambros., *De Ioseph patr.*, 1, 1.

<sup>(288)</sup> Ambros., *De Abraham*, II, 1, 1: *Non absurdum reor referre ad altiora sensum.*

<sup>(289)</sup> Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XXVIII.

<sup>(290)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XXVI sgg.; Buecheler, in *Rhein. Mus.*, 41 (1886), pag. 4.

<sup>(291)</sup> Ambros., *De Abraham*, I, 1.

religione, di cui diede prova nella scelta di Rebecca come donna da maritare con Isacco <sup>(292)</sup>. Di questa donna il nostro Ambrogio loda principalmente la modestia ed il pudore, e, a proposito del fatto che Rebecca, veduto da lontano lo sposo, si coprì subito il volto col velo, osserva che la modestia, se è un bell'ornamento per le donne destinate a prender marito, lo dev'essere ancor più per le donne che si propongano di vivere in perpetua verginità <sup>(293)</sup>. Un altro esempio, offerto da Ambrogio all'imitazione delle madri cristiane, è quello di Sara, che, sebbene molto vecchia, nutrì Isacco del proprio latte. Le madri, dice Ambrogio, devono nutrire esse stesse i loro figliuoli, non solo perchè questa occupazione le rende più amabili agli occhi dei mariti, ma anche perchè, nutrendo i figli col proprio latte, li amano di solito assai più fortemente che se invece li affidassero alle cure di estranee nutrici <sup>(294)</sup>. Non meno istruttiva è la morale che Ambrogio ricava dal sacrificio d'Isacco. Immolando suo figlio, secondo il precetto divino, Abramo insegna a tutti i padri cristiani che non devono considerare i loro figliuoli come cosa propria, ma esser sempre disposti ad offrirli a Colui che li trasse dal nulla. Benchè il nome di padre, pronunziato da Isacco, gli ferisse il cuore, tuttavia Abramo perseverava incrollabilmente nella sua prima risoluzione, essendo persuaso che il miglior modo di compiere i doveri di padre e di conservare per sempre il proprio figliuolo era d'immolarlo a Dio. « E Abramo — dice l'esegeta milanese — non solo profetizzò quel che avvenne subito dopo, cioè il fatto d'aver Dio provveduto a che un'altra vittima gli fosse immolata in vece d'Isacco, e così il figlio fosse restituito a suo padre, ma predisse anche una cosa molto più importante, cioè quella che la pecora destinata a sostituire Isacco non era la principale vittima di cui Dio aveva disposto, ma ch'Egli se ne preparava un'altra, per purificare tutto il mondo: vittima a Lui di gran lunga più gradita, perchè, a causa di essa, molti padri avrebbero un giorno offerti in olocausto i loro figliuoli, e non avrebbero temuto d'esser separati dai figli in questo mondo. Non v'è giorno, infatti, in cui i padri non offrano i propri figli, perchè muoiano in Gesù Cristo e siano seppelliti nel Signore. Oh quanti padri, dopo che i loro figli, sottoposti al martirio, hanno perduto la vita, tornano a casa raggianti di gioia dal luogo dove han dato sepoltura a quei

<sup>(292)</sup> Ambros., *De Abraham*, I, 2-9.

<sup>(293)</sup> Ambros., *De Abraham*, I, 9, 93.

<sup>(294)</sup> Ambros., *De abraham*. I, 7, 63 sgg.



martiri! » <sup>(295)</sup>. Degni di nota sono i consigli dati da Ambrogio a coloro che vogliano celebrar nozze. « Non tanto — egli dice — la bellezza, quanto la virtù e la serietà raccomanda una donna all'affetto di suo marito. Chi dunque vuol gustare le veraci dolcezze del matrimonio, deve cercarsi una donna che non sia molto più ricca di lui, per paura che, inorgoglita delle sue ricchezze, sdegni di sottomettersi alle leggi del matrimonio; una donna, insomma, che sia ornata non di monili, ma di buoni costumi. Accade spesso che la moglie offenda il marito, quando sappia d'esser più nobile di lui. E questo sentimento, ch'ella ha di sè stessa, è molto simile alla superbia. Sara non era affatto più ricca d'Abramo, nè apparteneva a più nobile famiglia: ecco perchè credeva che non vi fosse nessuna disuguaglianza tra sè e suo marito; ecco perchè l'amava come un suo pari; ecco perchè nè le ricchezze, nè i genitori, nè i parenti ebbero la forza di trattenerla dal seguire il proprio marito, dovunque andasse » <sup>(296)</sup>. Un'altra questione che ad Ambrogio premeva di metter bene in evidenza, parlando a catecumeni, era quella dei matrimoni misti di cristiani con pagane o con giudee. « Come può essere — dice Ambrogio con parole che ricordano una delle più belle pagine di Tertulliano <sup>(297)</sup> —, come può essere che vivano unite con legame di schietto amore due persone di fede diversa? Guàrdati, dunque, o Cristiano, dal dare in moglie una tua figliuola ad un pagano o ad un giudeo. Guàrdati, dico, dall'unirti tu stesso in matrimonio con una pagana, o con una giudea, o con una straniera, vale a dire con un'eretica, e, in generale, con qualunque donna che professi una religione diversa dalla tua. La prima fede del matrimonio dev'essere la grazia della castità. Se la tua donna adora gl'idoli, famosi per i loro adulteri; se nega Cristo, che raccomanda la pudicizia e promette la ricompensa a chiunque la pratichi, come potrà amare la pudicizia? E non basta che la moglie sia cristiana, se non lo è pure suo marito, e se tutt'e due non hanno ricevuto il sacramento del battesimo. Bisogna che voi insieme vi alziate la notte per pregare, e insieme offriate a Dio la stessa orazione... È accaduto spesso che le mogli con le loro moine han tratto in inganno i mariti, i quali sembravano più forti, e li hanno spinti ad abbandonare la propria religione. Tu quindi sta' bene attento

<sup>(295)</sup> Ambros., *De Abraham*, I, 8.

<sup>(296)</sup> Ambros., *De Abraham*, I, 2, 6.

<sup>(297)</sup> Tertull., *Ad uxorem*, II, 8. Vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. I, pag. 183.

o ad assicurarti una vita coniugale fatta d'amorosa concordia o a guardarti dall'errore. La religione dunque è la prima cosa a cui si deve badare, nel celebrar nozze. Perciò Abramo volle che il figlio si unisse in matrimonio con una donna del suo parentato » <sup>(298)</sup>. Con le nozze d'Isacco e di Rebecca ha termine il primo libro del *De Abraham*. L'interpretazione mistica ed allegorica del testo biblico, la quale appare solo per eccezione nel libro primo — per esempio, là dove la Chiesa è simboleggiata in Rebecca <sup>(299)</sup> — occupa, come già dicemmo, per intero il secondo. Ambrogio comincia dal paragonare la parola di Dio ad un'arma a doppio taglio, pronta sempre ad attraversare l'anima di chi legge « per rivelare gli enigmi delle Scritture profetiche » <sup>(300)</sup>. Come figura allegorica, Abramo è la mente <sup>(301)</sup>, passata dallo stato di unione con la materia, figurato in Adamo, allo stato di virtù. Dio ordina ad Abramo di lasciare patria, casa e parenti, per significare che colui il quale vuol raggiungere una perfetta purificazione, deve separarsi da tre cose: *a corpore, a sensibus corporalibus, a voce, in quibus sunt omnes corporis passiones et circumscriptiones sensuum, quibus decipimur et illudimur* <sup>(302)</sup>. Abramo esce dalla patria insieme con Lot, il cui nome vuol dire *declinatio*, perchè, non essendo ancora perfetto, egli segue con qualche esitanza la via della verità: *perfecti est enim non deflectere, prudentis non penitus declinare* <sup>(303)</sup>. Dio gli appare per la prima volta nella terra di Chanaan, che sta a significare la vera religione *paratam humilitati*, perchè, fino a tanto che il patriarca era rimasto nella terra dei Caldei e aveva professato le loro erronee opinioni, non aveva potuto pervenire alla conoscenza di Dio. Infatti Dio va cercato non, come facevano i Caldei, nel mondo, non *in his quae videntur*, le quali cose sono caduche, ma *in his quae non videntur*, le quali cose sono eterne <sup>(304)</sup>. E su questo tono il nostro Ambrogio continua sino alla fine. Com'è facile comprendere, dei due libri del *De Abraham*, il primo ebbe maggior successo e vita più duratura. Ed ancor oggi conserva per noi un interesse storico particolare. Ispirato dall'idea filoniana che i

<sup>(298)</sup> Ambros., *De Abraham*, I, 9, 84.

<sup>(299)</sup> Ambros., *De Abraham*, I, 9, 87.

<sup>(300)</sup> Ambros., *De Abraham*, II, 1, 1.

<sup>(301)</sup> Ambros., *De Abraham*, II, 1, 1: *Abraham mentis loco inducitur*.

<sup>(302)</sup> Ambros., *De Abraham*, II, 1, 3.

<sup>(303)</sup> Ambros., *De Abraham*, II, 2, 6.

<sup>(304)</sup> Ambros., *De Abraham*, II, 3, 9.

patriarchi sono « leggi vive e ragionevoli » <sup>(305)</sup>, e che quindi la legge scritta non è che un commento della loro vita, il primo libro del *De Abraham* esce dai limiti di un semplice commento letterale della vita del patriarca, qual'è narrata nel testo biblico, ed assurge all'importanza di un trattato generale di morale cristiana. La vita cristiana della fine del IV° secolo si affaccia viva e palpitante di tra le antiche e venerande allusioni del racconto sacro, e le questioni della più interessante attualità — il velo delle vergini, l'educazione dei figli, le relazioni tra cristianesimo e paganesimo, il matrimonio cristiano — sono svolte tutte, sia pur brevemente, allo scopo di tracciare una sana linea di condotta a quei giovani e a quelle giovanette, che dovevano, mediante il sacramento battesimale, essere in breve introdotti nella pratica della morale insegnata da Cristo.

Il *De Isaac et anima* <sup>(306)</sup> fu scritto verso il 388 <sup>(307)</sup>. Anche quest'opera deriva da un certo numero di omelie tenute ai fedeli nel periodo della Pasqua <sup>(308)</sup>. A proposito del matrimonio di Isacco con Rebecca, il quale forma precisamente il soggetto del libro, Ambrogio tratta dell'unione di Cristo con l'anima. È noto che Isacco, a cagione del sacrificio che il padre Abramo era pronto a fare di lui, è considerato come il tipo profetico di Cristo, sacrificato anch'egli dal Padre per la redenzione degli uomini. Rebecca invece è considerata come figura allegorica dell'anima <sup>(309)</sup>. Ma siccome l'anima, per il suo attaccamento ai piaceri sensibili, non può giungere all'unione col Verbo se non in una forma assai imperfetta, Ambrogio distingue quattro stadi, attraverso i quali essa è costretta a passare, prima di arrivarci <sup>(310)</sup>. Una volta purificata, l'anima riceve la lode del suo Sposo, *quod tam bene*

<sup>(305)</sup> Phil., *De Abrah.*, 1 : ἔμφυτοι καὶ λογικοὶ νόμοι.

<sup>(306)</sup> Vedilo in Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 501-534; Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pagg. 639-700. Nella tradizione manoscritta il titolo dell'opera è: *De Isaac vel anima* (cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XXIX). Nel *De bono mortis* (1, 1) Ambrogio allude a quel trattato, chiamandolo semplicemente *De anima*. Agostino infine (*Contra Iul. Pelag.*, I, 8, 44; II, 5, 12) lo cita col titolo: *De Isaac et anima*.

<sup>(307)</sup> Vedi Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. IX sgg. I Maurini (vedine l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 499-502) credono che il trattato fu composto verso il 387. Non è possibile determinare con esattezza l'anno di composizione. È certo però che il *De Isaac* è posteriore all'*Expositio in psalmum 118*, a cui allude (Ambros., *De Isaac et anima*, 4, 17).

<sup>(308)</sup> Ambros., *De Isaac*, 4, 35: *Iam praeteriit hiems, id est venit pascha, venit indulgentia, venit remissio peccatorum*. Cfr. Ambros., *De Ioseph patr.*, 1, 1.

<sup>(309)</sup> Ambros., *De Isaac*, 1.

<sup>(310)</sup> Ambros., *De Isaac*, 3-6.

*et constanter requisierit eum..., quod fidelis, quod verbo potens..., quod una sicut columba habens spiritus unitatem..., quod sit fecunda virtutibus, quod nihil habeat in se mali* <sup>(311)</sup>. Ma l'anima, rifuggendo dall'essere pubblicamente lodata, scende *in hortum nucis*, vale a dire tra le amarezze e le tentazioni; lì Cristo la guida e la sorregge, finchè la conduce *ad locum palmae* <sup>(312)</sup>. Nello spiegare l'unione dell'anima col Verbo, e quella di Cristo con la Chiesa, Ambrogio fa una specie di parafrasi, in senso mistico, del Cantico dei Cantici, imitando, secondo ogni probabilità, i commentari di Origene e di Ippolito sul Cantico <sup>(313)</sup>.

Il *De Isaac et anima* è uno dei più pregevoli frutti dell'esegesi ambrosiana. L'elevatezza degli argomenti, l'abilità con cui il testo biblico è piegato a significazioni allegoriche, la grazia dell'esposizione lo raccomandano ancor oggi all'interesse dei lettori. Ecco qualche esempio d'interpretazione allegorica. Commentando le parole dello Sposo alla Sposa: *Exsurge, veni, proxima mea* (Cant., II, 10), Ambrogio dice: « Abbandona i piaceri del mondo, abbandona le cose terrene, e vieni da me, tu che sei stanca ed oppressa, perchè hai cercato le cose del mondo. Inalzati al di sopra del mondo; vieni da me, che ho vinto il mondo. Vieni vicino a me, tu che sei già bella della bellezza della vita eterna; tu che sei come una colomba, cioè mite e mansueta, e ormai tutta piena di grazia spirituale » <sup>(314)</sup>. E ancora, a commento delle parole del Cantico (IV, 8): *Ades huc a Libano, sponsa etc.*, aggiunge: « Esci dal corpo, e spogliati interamente. Non puoi infatti venire sino a me, se prima non hai abbandonato il tuo corpo; giacchè chi ancora è schiavo della carne, è lontano dal regno di Dio. La Scrittura dice: *Ades, ades*. E ben fa a ripetere due volte la stessa parola, perchè, presente o assente, tu devi esser vicino al Signore Iddio tuo e cercare di piacergli... Sono tutti a me presenti quelli, la cui fede è con me. Mi sta vicino colui che s'allontana dal secolo; mi sta vicino colui che pensa a me, a me riguarda, in me ha speranza, colui per il quale io sono parte. Mi sta vicino chi è lontano da sè stesso; mi sta vicino chi nega sè stesso; è con me chi non è in sè stesso; poichè, chi è nella carne, non è nello spirito. È con me chi esce da sè stesso; è presso di me

<sup>(311)</sup> Ambros., *De Isaac*, 7.

<sup>(312)</sup> Ambros., *De Isaac*, 8.

<sup>(313)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XXX; Bardenhewer, *Lit. Rundschau*, 1898, 201; Bonwetsch, *Studien zu den Commentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede*, in *Texte und Unters.*, 16, 2 (1897), pag. 9.

<sup>(314)</sup> Ambros., *De Isaac*, 4, 34.



chi è fuori di sè; è interamente mio chi per me ha perduto la vita » <sup>(315)</sup>. Altrove dice: « La carità è come un ardente fuoco alato, che vola nei cuori e nei petti dei Santi; vi consuma tutto quel che in essi v'ha di materiale e di terrestre; prova ciò che v'ha di puro, e perfeziona tutto ciò che tocca. Questo fuoco lo ha inviato sulla terra Gesù, e per suo mezzo brillò la fede, si accese la devozione, s'illuminò l'amore, rifulse la giustizia. Con questo fuoco infiammò i cuori degli Apostoli, come attesta Cleopa dicendo: *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis, cum aperiret Scripturas?* » <sup>(316)</sup> E appunto con l'invito ai Cristiani a prendere le ali della carità, perchè questa, come fiamma che sale, li trasporti nella vera patria, dove sarà loro concesso di vedere Dio e di non temere la morte che dà riposo al corpo e libertà all'anima, si chiude l'aureo trattatello d'Ambrogio.

Al *De Isaac* tien dietro immediatamente il *De bono mortis*: lo stesso autore ha posto le due opere in diretta relazione l'una con l'altra <sup>(317)</sup>. Ma il *De bono mortis* è differente dal *De Isaac*, perchè, in luogo di essere un libro di esegesi, ha un carattere prettamente morale. Ciò tuttavia non impedisce che l'autore fondi le sue argomentazioni su molti passi biblici, e che faccia uso del quarto libro di Esdra ed anche qua e là delle *ῥήματα δόξαι* di Epicuro <sup>(318)</sup>. L'opera ha uno spiccato carattere oratorio, specialmente verso la fine. Il *De Isaac* terminava col dire che noi non dobbiamo temere la morte, perchè essa dà pace al corpo e libertà all'anima, sciogliendola dai legami della carne <sup>(319)</sup>. Il *De bono mortis*, proponendosi di svolgere ampiamente il tema che la morte non è un male <sup>(320)</sup>, comincia dal distinguere tre specie di morti: la morte per il peccato, che uccide l'anima; la morte mistica, di cui parla San Paolo nella lettera ai Romani (*Rom.*, VI, 4), e per la quale — dice Ambrogio — l'uomo *peccato moritur et Deo vivit*; e la morte naturale, che segna la separazione dell'anima dal corpo. La prima di queste morti dev'esser considerata come un gran male; la seconda, come un gran bene; la terza è un che di mezzo fra le altre due. I giusti

<sup>(315)</sup> Ambros., *De Isaac*, 5, 47.

<sup>(316)</sup> Ambros., *De Isaac*, 8, 77.

<sup>(317)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 1, 1: *Quoniam de anima superiore libro sermonem aliquem contexuimus, faciliorem viam putamus de bono mortis conficere aliquid*. Cfr. l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 533-540. Il testo in Migne, XIV, 539-568; Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, 701-753.

<sup>(318)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XXXII.

<sup>(319)</sup> Ambros., *De Isaac*, 8, 79.

<sup>(320)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 1

la reputano un bene; i cattivi la temono, perchè si son lasciati corrompere dallo sregolato amore dei piaceri e dei falsi beni della terra. Ambrogio sostiene che l'uomo non trae nessun vantaggio da una vita lunga. Come prova del suo asserto, egli cita i lamenti dei santi sulla lunghezza del loro pellegrinaggio, e il loro ardente desiderio di giungere al gran momento in cui l'anima si scioglie dal corpo, per unirsi a Cristo nel cielo; ricorda le miserie e i dolori che tormentano la vita terrena, a tal segno che non v'è piacere, il quale non sia misto ad amarezze; i peccati in cui si cade ogni giorno, e il pericolo di commetterne sempre dei maggiori; la servitù del corpo, che snerva il vigore delle anime nostre; le continue tentazioni; l'incostanza dei desideri; le lacrime e i gemiti che spesso precedono ed accompagnano perfino le ore dei pasti. Insomma, la vita non ha mai requie dalle mille cause di turbamento, non ha mai sollievo dalle fatiche fisiche e morali <sup>(321)</sup>. La sola morte può liberarci da tutte queste miserie. Essa non è dunque un male. E come potrebbe essere un male, dal momento che, secondo le credenze dei pagani, la morte è privazione del senso, o, come crediamo noi, è continuazione della vita, ma di una vita superiore, nella quale l'anima non è impedita dall'unione col corpo, e può operare tutto ciò che le è proprio? La morte, dunque, che libera l'anima dai vincoli della carne, è un bene sotto ogni rispetto: è un bene, perchè sèpara due cose in lotta fra loro; è un bene, perchè serve di rifugio a tutti coloro che, sbattuti nel gran mare della vita, cercano la sicura quiete di un porto. La morte non è nemmeno la fine della natura (*finis naturae*), perchè la natura si perpetua nella risurrezione dei corpi. La morte è solo *transitus universorum*: passaggio dalla corruttibilità all'incorruttibilità, dalla mortalità all'immortalità, dalla perturbazione alla tranquillità; è la sepoltura dei vizi e la risurrezione delle virtù <sup>(322)</sup>. Occorre pertanto disprezzare la morte, e, finchè siamo su questa terra, cercar di elevare l'anima nostra fuori dell'involucro corporeo, in cui è chiusa come in un sepolcro, abbandonando tutto ciò che è terreno. « Come un uccello, che discende dall'alto, o che non può sollevarsi nell'aria, spesso è preso nelle reti, spesso rimane impigliato nel vischio o in qualunque altra insidia, così l'anima nostra deve ben guardarsi dal discendere giù fra le cose del mondo. Essa infatti troverà un laccio nell'oro, troverà del vischio nell'argento, una rete nei possedimenti, un chiodo nell'amore. Perchè cercare un

<sup>(321)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 2-3.

<sup>(322)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 4.

vano guadagno, a danno dell'anima, che è più preziosa dei beni della terra? Il mondo intero è piccola cosa di fronte alla perdita dell'anima » <sup>(323)</sup>. L'anima quindi deve sapersi difendere dagli assalti del corpo; deve saper uscire dalle reti che quello le tende, ed *evolare supra mundum* <sup>(324)</sup>. A tal uopo, è necessario che ella inviti il Verbo divino a discendere in sè, affinché, essendo innaffiata dalle ricche effusioni della parola celeste, produca degnamente i frutti della virtù. Più le potenze delle tenebre si sforzano di abbassarla verso la terra, portandola all'amore delle vanità del secolo, più essa deve tendere al cielo, stringersi a Gesù e combattere contro i nemici della propria salvezza. Nè solo contro i nemici esterni, ma anche contro gl'interni, affinché, superiore agli attacchi della carne, essa non dimori nel corpo, se non per dargli la vita <sup>(325)</sup>. La morte è un bene anche perchè libera dal peccato. Infatti, piuttosto che vivere nel peccato, è meglio per l'uomo morire nel peccato: in tal modo eviterà almeno il danno di perseverare nella colpa. Molti gioiscono, nel ricevere l'assoluzione dei propri peccati. Ebbene, se, dopo averla ricevuta, si emendano, han ragione di rallegrarsi; se invece perseverano nel male, la loro gioia è follia: sarebbe stato per loro assai meglio esser condannati prima, *ne incrementa facerent peccatorum* <sup>(326)</sup>. Del resto, la morte non è paurosa in sè stessa, ma per l'opinione che l'uomo se n'è formata. Ed, anche per coloro che la temono, è cosa grave non già il morire, ma il vivere nel timore della morte. Non avremo ragione di temere la morte, se non avremo commesso nulla che possa indurci a temerla <sup>(327)</sup>. Gli sciocchi temono la morte per due ragioni: primo, perchè la chiamano *distruzione (interitus)* — invece l'uomo non può andar distrutto, dal momento che l'anima gli sopravvive —; secondo, perchè, atterriti dalle favole dei poeti, hanno orrore delle pene del Tartaro. Ambrogio non nega che ci siano delle pene dopo la morte. Ma perchè attribuire alla morte quello che avverrà dopo la morte? Comunque, la morte potrà esser pessima per i peccatori; ma sarà indubbiamente preziosa per i giusti <sup>(328)</sup>. Nei due capitoli seguenti l'autore dimostra l'immortalità dell'anima, fondandosi su testimonianze tolte dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, e descrive quale sia lo stato dell'anima separata dal

<sup>(323)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 5, 16.

<sup>(324)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 5, 18.

<sup>(325)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 5, 19 — 7, 27.

<sup>(326)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 7, 29.

<sup>(327)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 8, 31.

<sup>(328)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 8, 33-37.

corpo. Fino al giorno del giudizio essa abiterà invisibili dimore, e, in attesa o della gloria o della pena eterna, soffrirà una parte delle pene che l'attendono, o godrà qualche cosa della felicità che le è destinata <sup>(329)</sup>. La felicità, di cui godrà l'anima prima del giudizio, comprende sette gradi: la gioia ch'essa prova per aver vinto la carne; la tranquillità del suo stato; la sicurezza della sua sorte nel giudizio universale; la visione della gloria che l'aspetta; la gioia d'esser uscita dalla prigione del corpo e pervenuta al possesso della vera libertà e dell'eredità promessale; un principio di luce che la fa brillare come un sole; il piacere che nasce in lei dalla sicurezza di poter vedere per tutta l'eternità il volto del Signore. Sui gradi delle pene sofferte dalle anime degli empi Ambrogio non si sofferma, perchè, egli dice, è più nobile conoscere come si salvano i giusti, che sapere come son tormentati i peccatori <sup>(330)</sup>. Il trattato termina con una descrizione della beatitudine eterna, e con una calda esortazione ai giusti, perchè si affrettino a conseguirla <sup>(331)</sup>.

Come il *De bono mortis*, anche il *De fuga saeculi* <sup>(332)</sup> ha un carattere oratorio assai spiccato, specialmente verso la fine. Forse Ambrogio si rivolgeva, con questo scritto, non ai catecumeni, ma ai già battezzati. Egli stabilisce le proprie argomentazioni su testi biblici del Vecchio Testamento, e pare che l'opera filoniana *De fuga et inventione* sia la sua fonte principale <sup>(333)</sup>. Non si conosce con esattezza la data di composizione <sup>(334)</sup>.

<sup>(329)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 9-10.

<sup>(330)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 11.

<sup>(331)</sup> Ambros., *De bono mortis*, 12.

<sup>(332)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 569-596; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, 161-207.

<sup>(333)</sup> Cfr. Foerster, *Ambrosius*, pag. 111; Ihm, *Philon und Ambrosius*, in *Fleckeis. Jahrb.*, 141 (1890), pag. 282; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. XVII. Agostino ricorda in più luoghi l'operetta ambrosiana (Augustin., *Contra duas epist. Pel.*, IV, 11, 30; *De bono persever.*, VIII, 20; XIV, 33; XIX, 48; cfr. *Contra Iul. Pel.*, II, 8, 23).

<sup>(334)</sup> Secondo un'osservazione del Buecheler (*Rhein. Mus.*, 43 (1888), pag. 293), il passo di Sallustio, citato da Ambrogio (*De fuga*, 3, 16: *Talis enim, inquit, nobis decebat* (Hebr., 7, 26). *Recta est elocutio, siquidem apud eos qui verborum et elocutionum dilectum habuerunt, huiusmodi invenitur dicente aliquo* (Sall., *Hist.*, 1, 140 M.): *locum editiorem quam victoribus decebat. Quod ideo non praeterii, ut sciamus quia apostolus naturalibus magis quam vulgatis aut secundum artem utitur verbis*), sarebbe stato tolto non direttamente da quello storico, ma indirettamente, attraverso un libro di esempi compilato dal grammatico Arusiano Messio. Se quindi si potesse determinare con precisione l'anno in cui Arusiano Messio compose la sua opera, il *terminus post quem* sarebbe



L'uomo deve fuggire le vanità del mondo e le cupidigie; ma, data la fragilità della sua natura, che istintivamente è trascinata al piacere, non può riuscirvi senza il soccorso divino. Impedito dai mille ostacoli della carne, ha bisogno di continui sforzi per rendersi padrone delle sue passioni, per anteporre le cose tristi alle liete, le quali non sono altro che vanità <sup>(335)</sup>. Interpretando all'egoricamente quel che in *Numeri*, 35, 11 sgg., è detto sulle sei città di rifugio, in cui potevano ritirarsi coloro che avevano commesso un omicidio involontario, Ambrogio spiega: primo, perchè, tra tutte le città dei Leviti, furono scelte quelle sei e non altre, come rifugio degli omicidi; secondo, perchè ne furono scelte sei; terzo, perchè, delle sei città, tre erano oltre il Giordano e tre nella terra di Chanaan; quarto, perchè l'omicida deve rimanere nel suo rifugio sino alla morte del gran sacerdote, e poi ritornare nella città da dove è partito. Questa interpretazione allegorica del passo anzidetto serve ad Ambrogio per dedurre dalla sua argomentazione le ragioni che ci devono spingere a fuggire il mondo <sup>(336)</sup>. E poichè gli esempi riescono di solito a persuadere più che i precetti, l'autore propone ai suoi fedeli quelli di Giacobbe, di Mosè, di Davide, dei Profeti, degli Apostoli, e di Gesù stesso <sup>(337)</sup>. La fuga del mondo è utile e necessaria, e dev'essere anche pronta e sollecita <sup>(338)</sup>. Fuggire il mondo non vuol dire allontanarsene corporalmente, bensì non nutrire affetto per esso, disprezzarne le vanità e le pompe, astenersi dal peccato, mirare a Dio, il quale dev'essere l'unico obbietto del nostro amore e della nostra ambizione. E chi non vorrà fuggire il mondo, sede d'ogni peccato, officina d'ogni malvagità? Le leggi condannano i delitti, ma non eliminano la malizia: *lex factum damnat, non aufert malitiam* <sup>(339)</sup>. Quando il serpente tentò Eva, Dio condannò il peccato, ma rimandò ad altro tempo la sua vendetta contro il peccatore; represses la malvagità, ma non la eliminò da questa terra; stabilì un'eterna inimicizia tra la donna e il serpente, e quindi eterna di-

nettamente determinato. Ma quest'anno non si conosce. Secondo lo Schenk (Corpus 32, pars 2, pag. XII), il libro di Arusiano fu scritto non molto dopo il 391; sicchè bisognerebbe collocare press'a poco in questo periodo di tempo la composizione del *De fuga*. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pagg. 17-19. I Maurini invece la riportano al 387 (vedi l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 567-570).

<sup>(335)</sup> Ambros., *De fuga saeculi*, 1.

<sup>(336)</sup> Ambros., *De fuga saeculi*, 2-3.

<sup>(337)</sup> Ambros., *De fuga saeculi*, 4-5.

<sup>(338)</sup> Ambros., *De fuga saeculi*, 6.

<sup>(339)</sup> Ambros., *De fuga saeculi*, 7, 39.

scordia, eterno vicendevole desiderio di nuocersi. E *ubi nocendi studium, ibi malitia ponitur*. Noi dunque dobbiamo innalzarci al di sopra del mondo, se non vogliamo che il serpente ci nuoccia <sup>(340)</sup>; dobbiamo fuggir via di qui con l'anima nostra, anche se vi rimaniamo col corpo. L'Apostolo dice: *praeterit figura huius mundi* (I Cor., VII, 31). Ebbene, dobbiamo fare in modo che le opere nostre non passino, e che nemmeno noi stessi passiamo insieme col mondo, *sed maneamus in veritate*. E rimarremo nella verità, a patto però che non trascuriamo le prescrizioni divine, come non le trascurarono molti dei santi Padri <sup>(341)</sup>. Orsù, dunque, fuggiamo lontano dal mondo, come Giacobbe fuggì dalla patria! Fuggiamo, come i cervi alle fonti delle acque, per saziare la sete delle anime nostre! La fonte pura è Dio. Chi desidera abbeverarsi a Lui, non lasci nulla alle passioni terrene, ma effonda sopra di sè l'anima sua <sup>(342)</sup>. Fuggiamo, come Paolo! Fuggiamo, come Lot! L'uomo antico è scomparso: ora in noi è una nuova creatura, che ha in sè la somiglianza di Cristo, e che, sepolta a somiglianza della sua morte, ha poi assunto l'immagine della sua vita e ricevute le ali della grazia spirituale. Fuggiamo dal mondo! Così eviteremo l'ira divina, alla quale si sottraggono solamente coloro che con la penitenza acquistano la speranza della salvezza e la fede nella futura riconciliazione <sup>(343)</sup>.

Il *De Iacob et vita beata* <sup>(344)</sup> tratta, in due libri, dal punto di vista cristiano, il problema della felicità umana. Anche quest'opera ha carattere essenzialmente omiletico <sup>(345)</sup>, e fu scritta verso il 388, contemporaneamente al *De Isaac et anima* <sup>(346)</sup>.

Prima di entrare in materia, l'autore si ferma ad istruire i neofiti circa il mezzo di raggiungere la perfezione, secondo le promesse da loro fatte, nel ricevere il sacramento del battesimo. An-

<sup>(340)</sup> Ambros., *De fuga saeculi*, 7.

<sup>(341)</sup> Ambros., *De fuga saeculi*, 8.

<sup>(342)</sup> Ambros., *De fuga saeculi*, 9, 52: *Fons enim Deus est: sed qui hunc fontem desiderat, effundat super se animam suam, ut nihil passioni carnis relinquat, sed ubique anima superfluat.*

<sup>(343)</sup> Ambros., *De fuga saeculi*, 9.

<sup>(344)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIV, 597-638; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pagg. 1-70.

<sup>(345)</sup> Vedi, per esempio, Ambros., *De Iacob et vita beata*, I, 5, 17: *Ergo ut ad exordia sermonis huius revertamur*; II, 5, 23: *Ubi enim fuerit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum, sicut audisti legi hodie*. Cfr. Ambros., *De Ioseph patr.*, I, 1.

<sup>(346)</sup> I Maurini (vedi l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 595-598) credono che le omelie, di cui risulta composto il *De Iacob et vita beata*, furono tenute ai fedeli nella pasqua del 387.

zitutto, egli dice, occorre avere la docilità dello spirito, per seguire i lumi della retta ragione; poichè la ragione, se non riesce a sradicare interamente da noi la concupiscenza, può tuttavia frenarne gli eccessi; se non è padrona assoluta delle passioni, può esserne la moderatrice. Infatti un uomo che è portato naturalmente alla collera, non potrà talvolta far a meno di adirarsi; ma potrà reprimere e moderare gli scatti inconsulti dell'ira <sup>(347)</sup>. In secondo luogo, per frenare l'ardore delle passioni così dell'anima come del corpo, è assai utile la virtù della temperanza, che l'antica legge di Mosè imponeva ai suoi fedeli, e che Dio prescrisse ai primi uomini, i quali, per averla trasgredita, furono esiliati dal paradiso terrestre e perdettero il bene dell'immortalità <sup>(348)</sup>.

Se dunque Dio c'insegna la temperanza, la sapienza e la disciplina, noi potremmo, seguendone i precetti, pervenire alla giustizia. Quindi le colpe, nelle quali cadiamo, non sono imputabili che alla nostra volontà: *nemo tenetur ad culpam, nisi voluntate propria deflexerit* <sup>(349)</sup>. Gesù Cristo non mette nel numero dei propri soldati se non quelli i quali vogliono entrare al suo servizio; e il diavolo non ha come schiavi se non coloro che volontariamente si son venduti a lui con i propri peccati. E qui Ambrogio fa notare quanta differenza corra fra queste due diverse condizioni di servitù, e come sia indispensabile per noi quella di Gesù Cristo, essendo noi schiavi suoi per diritto di redenzione e di creazione. « O uomo — dice Ambrogio — tu sei stato redento da Cristo; dunque sei schiavo suo, e perchè Egli ti ha creato e perchè ti ha redento. Tu sei obbligato a servirlo, come Signore e come Redentore. Nè credere che l'essere liberto sotto Gesù Cristo sia una condizione d'inferiorità rispetto all'essere libero... Ti è stata data la libertà, appunto perchè tu abbia a ricordarti di chi te l'ha data, e sappia di dover prestare legittima ubbidienza al tuo patrono, per paura che la libertà ti sia ritolta, se mostri ingratitudine verso colui che t'ha beneficato. Qual più grande felicità della tua? Tu regni sotto il tuo Signore; tu combatti sotto il tuo protettore » <sup>(350)</sup>. Nel numero dei benefici largiti da Dio bisogna comprendere anche l'antica Legge, perchè essa, facendoci conoscere il peccato senza aiutarci ad evitarlo, ci persuade della necessità di ricorrere alla grazia del vero liberatore, che è Gesù

<sup>(347)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, I, 1.

<sup>(348)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, I, 2.

<sup>(349)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, I, 3, 10.

<sup>(350)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, I, 3, 12.

Cristo. La mente è buona a giudicare, ma per lo più è debole a resistere. Sempre combattuta dagli appetiti del suo corpo e trascinata dagli allettamenti del peccato, la mente non ha, contro tali pericoli, altro rimedio che la grazia divina. Ogni buon cristiano deve quindi far di tutto per meritarsi questa grazia. Dopo la grande opera di redenzione compiuta da Gesù Cristo, il peccato non deve più regnare nei nostri corpi. Cristo, risorgendo dai morti, lasciò inchiodato sulla croce l'uomo antico e risuscitò l'uomo nuovo. Noi dunque, per suo merito, morimmo al peccato, ma rinascemmo a Dio; morimmo nella carne, ma fummo rinnovati nello spirito <sup>(351)</sup>. Dopo di ciò, Ambrogio passa ad esaminare il problema della felicità umana, con tanto calore e così variamente discusso dai filosofi antichi. Chi è felice? Il saggio; ma non il saggio, come lo concepivano gli stoici, bensì l'uomo illuminato dalla fede e sempre disposto a fare la volontà di Dio. Orbene, questo saggio non è mai turbato nè dai dolori del corpo nè dalle avversità della vita. Egli sente, è vero, come gli altri, le perdite, le malattie, le tribolazioni; tuttavia non se n'affligge, persuaso che la felicità non consiste nei piaceri del corpo, ma nella coscienza pura da ogni macchia di peccato. Il vero saggio, il vero cristiano si compiace della salute del corpo e dei figli, ma non a tal segno da sentire menomata la propria felicità, se perde l'una e gli altri; poichè egli non mira che ad un solo bene: la perfezione morale. La quale rimane intatta, sia nella gioia che nel dolore. Il dolore non può diminuirla, come non può accrescerla la gioia. Il saggio inoltre condanna quelli che s'affliggono eccessivamente della loro malferma salute e delle altre miserie di questo mondo; quelli che si lamentano d'esser poveri, invece di disprezzare tutte le ricchezze della terra; quelli che si vergognano dell'umiltà della loro nascita, mentre potrebbero dominare sui ricchi e sui potenti. Nulla temendo, fuorchè la perdita della virtù, il vero cristiano, o, come Ambrogio suol chiamarlo, il giusto, non si preoccupa soltanto del proprio bene, ma cerca anche quello degli altri, e si adopera attivamente a liberare l'anima dei suoi compagni di fede dai vani terrori della morte, che per loro sono causa di tanti affanni, insegnando, con le parole dell'Apostolo, che è desiderabile morire, per essere con Gesù Cristo; che le buone azioni, in luogo di essere impedita dalla debolezza del corpo, ne sono piuttosto facilitate, e che, a sostenerle, non serve nè la nobiltà dei natali, nè

· <sup>(351)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, I, 4-6.



l'appoggio dei parenti, nè la forza delle ricchezze, ma la sola virtù e la buona volontà <sup>(352)</sup>.

Enunciate queste massime generali nel primo libro, l'esegeta milanese le conferma nel secondo con l'esempio di Giacobbe, della cui vita narra i più salienti episodi, per far vedere come le afflizioni, le disgrazie e l'esilio stesso non abbiano impedito al patriarca d'esser felice. E felice per Ambrogio, il quale ripete a questo punto le parole del salmista <sup>(353)</sup>, è colui che non va dietro ai consigli degli empi, e non si ferma nella via dei peccatori, nè si pone a sedere sulla cattedra pestilenziale. Gli esempi biblici, al solito, porgono frequenti occasioni al nostro esegeta di soffermarsi a lungo su argomenti di contenuto etico. Dal fatto di Rebecca, che aveva inclinazione per Giacobbe più che per Esau, Ambrogio trae pretesto per una buona lezione da impartirsi ai padri ed alle madri, a cui consiglia di non turbare, con disparità di trattamenti e con ingiuste preferenze, la pace delle loro famiglie. « I figli devono esser amati con uguale intensità d'affetto. Sia pure ammesso che i genitori si sentano più fortemente attirati verso qualcuno dei loro figliuoli, o perchè più carezzevole o perchè più somigliante a loro; essi però devono osservare con tutti la stessa regola della giustizia. Al figlio prediletto si fa cosa molto più utile, se gli si procaccia l'amore dei suoi fratelli; e invece gli si toglie assai più che non gli si dia, aggravandolo dell'invidia di un'ingiusta preferenza » <sup>(354)</sup>. Ambrogio passa quindi a discorrere delle differenti benedizioni date da Isacco ai suoi figli; delle minacce fatte da Esau a Giacobbe; del ritorno di Giacobbe in patria dalla casa di Laban; della sua riconciliazione col fratello, e della sua vecchiaia <sup>(355)</sup>. Chiusa questa breve digressione, l'autore riprende il filo del discorso, e dimostra, con altri due esempi, che anche in mezzo alle afflizioni si può esser felici. Uno di tali esempi è quello del vecchio sacerdote Eleazar, a cui gli atroci supplizi d'Antioco non impedirono d'osservare la legge del Signore <sup>(356)</sup>; l'altro, ancor più luminoso, è quello dei sette fratelli Maccabei e della loro eroica madre. L'elogio che il vescovo milanese intesse della fermezza dimostrata dai martiri, pur tra gli acerbi patimenti della più raffinata tortura, è fra le cose più belle di quante se ne scrissero, in prosa e in versi, intorno a siffatto argomento. Stupenda la de-

<sup>(352)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, I, 7-8.

<sup>(353)</sup> *Psal.*, I, 1.

<sup>(354)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, II, 1-2.

<sup>(355)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, II, 3-9.

<sup>(356)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, II, 10.

scrizione dei supplizi; stupenda la fierezza delle parole con cui i martiri disprezzano gli strumenti della morte e la ferocia dei carnefici <sup>(357)</sup>. Ma le pagine, dove l'eloquenza del vescovo, infiammata di un sacro ardore di carità, risplende di più vivida luce, sono le ultime del trattato, dedicate alla descrizione del coraggio della madre. Novella Niobe, l'eroica donna assiste alle sofferenze di tutti i suoi figli; tutti li vede cadere dinanzi a sè, ad uno ad uno, straziati, dilaniati, insanguinati. Ma non versa una lacrima: ella è felice d'aver quasi partorito una seconda volta tutti i suoi figli per l'eternità, con la forza della fede, e di averli condotti nel sicuro porto della loro salvezza. Oh vera madre più forte del diamante, più dolce del miele, più odorosa dei fiori! Ambrogio dice che non trova parole adatte per celebrare la bellezza di così puro e santo eroismo. Tuttavia, nel fervore della creazione, egli scrive pagine commoventi, da cui si respira un soave profumo di poesia <sup>(358)</sup>. Certo non tutto è originale in questo trattato <sup>(359)</sup>. Vi sono però tracce non dubbie di originalità in molti luoghi, specialmente negli ultimi capitoli, che possono ben considerarsi come un esempio tipico dell'arte oratoria del vescovo milanese.

Continuando a desumere dai libri del Vecchio Testamento i modelli delle virtù cristiane per l'edificazione dei suoi fedeli, Ambrogio nel *De Ioseph patriarcha* <sup>(360)</sup> mostra Giuseppe non solo come uno splendido esempio di castità, ma anche come un altissimo tipo di Gesù Cristo. Composto anch'esso di diversi sermoni predicati a Milano, il *De Ioseph* ha il pregio d'essere interamente originale, almeno in tutte le parti in cui il vescovo si compiace di trovare una perfetta concordanza tra le parole del Vecchio e del Nuovo Testamento <sup>(361)</sup>. Fu scritto non prima del 387, forse circa il 389 <sup>(362)</sup>.

<sup>(357)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, II, 11.

<sup>(358)</sup> Ambros., *De Iacob et vita beata*, II, 12.

<sup>(359)</sup> Pare che tra le principali fonti d'Ambrogio sia da annoverare, oltre all'opera di Filone intitolata *Quod omnis probus sit liber* — almeno per la parte del *De Iacob* dove si parla di Esau —, il così detto quarto libro dei Maccabei, falsamente attribuito a Giuseppe Flavio (cfr. Reusch, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Freib. i. B., 1859, pag. 135). Sulle fonti del *De Iacob* ambrosiano, puoi vedere Freudenthal, *Die Flavius Iosephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft*, Breslau, 1869, pag. 32; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. XV.

<sup>(360)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIV, 641-672; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pagg. 71-122.

<sup>(361)</sup> Vedi tuttavia, per alcuni prestiti da Filone, Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. XVII.

<sup>(362)</sup> Per fissare la data di composizione dell'opera, sono degni di nota due luoghi (Ambros., *De Ioseph*, 6, 33: *Et factum est, inquit, post biennium. Men-*

Dopo aver indicato in Abramo il modello di un'obbedienza piena d'ardore e di fede; in Isacco, quello di un animo puro e sincero; e in Giacobbe, quello di un grande coraggio e di una pazienza singolare, Ambrogio ha creduto conveniente, scorrendo delle molte virtù del patriarca Giuseppe, di mettere in rilievo quella che in lui s'è manifestata con maggior vivezza, vale a dire la castità<sup>(363)</sup>. Per questa virtù appunto egli era il prediletto dei suoi genitori! E con tale menzione l'autore si apre la via a rinnovare ai padri ed alle madri le stesse raccomandazioni, che aveva loro

*tior de hoc nostri spadonis tempore, nisi et dies convenit, quia post biennium recepit officium nec recordatus est, sed admonitus... Sed cito hunc locum praetereat dolor, ne ipsa commemoratione crudescat; nec ipsius sermonis mei meminisse delectat, quem tunc temporis vel effuderit dolor vel extorserit ecclesiae contumelia; ibid., 6, 35: Et Doec praepositus erat et praepositus regis animalium ad disciplinam mulorum, hoc est spadonum animalium. Hic quoque sacerdotem domini detulit et fraude regem commovit in sacerdotis periculum. Num mentior quando et patria et facta conveniunt? Aman quoque cubiculo regis et ipse praepositus, dum invadere ecclesias domini inproba temeritate contendit populumque fidelem spoliare ac persequi, gravibus sacrilegia suppliciis expendit). Che l'uomo, a cui allude qui Ambrogio, sia Calligono, il praepositus cubiculi di Valentiniano II, non v'è alcun dubbio. Nella lettera scritta, nel 385, alla sorella Marcellina, Ambrogio narra l'incidente occorso tra lui e Calligono (Epist. 20, 28: Denique etiam speciali expressione Calligonus, praepositus cubiculi, mandare mihi ausus est: me vivo tu contemnis Valentinianum? Caput tibi tollo. Respondi: Deus permittat tibi, ut impleas quod minaris; ego enim patiar quod episcopi, tu facies quod spadones). Alla morte di Calligono accenna Agostino in *Contra Iul. Pelag.*, VI, 14: Calligonum Valentiniani iunioris eunuchum gladio novimus ultore punitum meretricis confessione convictum. E poichè Ambrogio, nel citato passo del *De Ioseph*, fa capire che la morte di Calligono avvenne due anni dopo l'episodio narrato nella lettera a Marcellina, il *De Ioseph* non potè essere scritto prima del 387. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 16. I Maurini (Migne, *Patr. lat.*, XIV, 637-642) credono che la composizione del *De Ioseph* sia da stabilire nel 387. Lo Schenkl invece (*Corpus* 32, pars 1, pag. XI) la colloca — e forse a ragione — negli anni dal 389 al 390. Che il trattato sia stato composto dopo quelli su Abramo, Isacco e Giacobbe, si rileva dalle parole stesse dell'autore (Ambros., *De Ioseph*, 1, 1: Sanctorum vita ceteris norma vivendi est, ideoque digestam plenius accipimus seriem Scripturarum, ut dum Abraham, Isaac et Iacob ceterosque iustos legendo cognoscimus, velut quendam nobis innocentiae tramitem eorum virtute reseratum enitentibus vestigiis persequamur. De quibus mihi cum frequens tractatus fuerit, hodie sancti Ioseph historia occurrit).*

<sup>(363)</sup> Ambros., *De Ioseph*, 1: Iustum est igitur ut, cum in Abraham didiceritis impigram fidei devotionem, in Isaac sinceram mentis puritatem, in Iacob singularem animi laborumque patientiam, ex illa generalitate virtutum in ipsas species disciplinarum intendatis animum. Nam licet illa diffusiora, tamen ista expressiora sunt eoque facilius mentem penetrant quo magis circumscripta ac determinata sunt. Sit igitur nobis propositus sanctus Ioseph tamquam speculum castitatis etc.

fatte precedentemente in altri suoi sermoni <sup>(364)</sup>, circa il contegno da serbare verso i propri figliuoli. Non bisogna aver due pesi e due misure, quando si tratta dei figli: tutti devon essere amati ugualmente. E se il padre o la madre mostra segni di predilezione per qualcuno di loro, al suo prediletto fa più male che bene, perchè lo espone all'odio e all'invidia, invece di conciliargli la stima e l'affetto degli altri fratelli. Come la natura ha reso i figli uguali tra loro, dando a tutti, col farli nascere, lo stesso principio di vita, i genitori devono usare a tutti ugualmente le stesse cure, a tutti ugualmente somministrare i sorrisi della loro tenerezza e della loro bontà. Con ciò tuttavia il moralista milanese non intende che si debba togliere in modo assoluto ai padri ed alle madri la libertà d'amare quelli, dei loro figliuoli, che se ne mostrino più meritevoli; e non intende neppure che si debba reprimere nei figli quel nobile spirito d'emulazione, per cui essi gareggiano a chi si renda più grazioso ed amabile <sup>(365)</sup>. Da questa lezione di morale Ambrogio passa, bruscamente, a ricordare e nello stesso tempo a interpretare in senso allegorico i più notevoli particolari della vita del patriarca. Narra di Giuseppe inviato alla ricerca dei fratelli; del sangue, di cui costoro intrisero la sua tunica; delle venti monete d'argento per cui esso fu venduto agl'Ismaeliti; della sua schiavitù in Egitto. E in queste diverse circostanze fa considerare i misteri dell'Incarrazione e della Passione di Gesù Cristo <sup>(366)</sup>. Nè è taciuto, anzi è largamente e con tutto lo sfarzo di una magnifica eloquenza commentato il famoso episodio delle tentazioni della moglie di Putiphar, alle quali il casto Giuseppe resistette con mirabile tenacia <sup>(367)</sup>. Per l'esegeta milanese, Giuseppe è figura di Gesù Cristo, e non c'è avvenimento della vita del patriarca, a proposito del quale Ambrogio non riesca felicemente a trovare nelle parole del Vangelo l'eco concorde di ciò che è detto nel testo della Genesi. Anche le azioni dei fratelli di Giuseppe si prestano ad applicazioni allegoriche: Beniamino è messo a confronto con San Paolo; gli altri, col popolo giudaico. E perfino la gelosia che i fratelli sentirono di Giuseppe è misteriosa figurazione dell'odio mortale che i Giudei concepirono contro Gesù Cristo <sup>(368)</sup>.

Interpretazione tipico-messianica delle benedizioni di Giacobbe

<sup>(364)</sup> Cfr. Ambros., *De Iacob*, II, 2.

<sup>(365)</sup> Ambros., *De Ioseph*, 1-2.

<sup>(366)</sup> Ambros., *De Ioseph*, 3-4.

<sup>(367)</sup> Ambros., *De Ioseph*, 5.

<sup>(368)</sup> Ambros., *De Ioseph*, 6-14; cfr. 3, 11 sgg.



(Gen., 49), probabilmente secondo il perduto trattato di Sant'Ippolito <sup>(369)</sup>, è il *De patriarchis* <sup>(370)</sup>, l'ultimo dei *septem de patriarchis libri*, di cui parla Cassiodoro <sup>(371)</sup>, composto, subito dopo il *De Ioseph*, probabilmente verso l'anno 389 <sup>(372)</sup>. Ambrogio comincia con l'insegnare ai figli l'ubbidienza e la riconoscenza dovuta ai loro padri ed alle loro madri. « Noi leggiamo — egli dice — che colui, il quale era benedetto da suo padre, era colmato di benedizioni, e che invece colui, il quale s'era tirato addosso la paterna maledizione, era maledetto. E Dio concesse questa grazia ai genitori, appunto per indurre i figli a compiere i loro doveri di pietà verso di quelli. Dunque la prerogativa, di cui godono i genitori, serve di scuola per i loro figli. Onora pertanto il padre, affinché ti benedica. Il pio l'onori per i vantaggi che ne può ricevere; l'ingrato, per il timore d'incorrere nella sua maledizione. E anche se il padre è povero e non ha ricchezze da lasciare ai propri figliuoli, ha tuttavia il retaggio dell'ultima benedizione, con la quale dispensa agli eredi i tesori della santificazione delle loro anime. E l'esser felici è un bene di gran lunga più grande che l'esser ricchi » <sup>(373)</sup>. Dopo questo breve preambolo, l'autore, seguendo l'ordine della Scrittura,

<sup>(369)</sup> Cfr. Bardenhewer, in *Lit. Rundschau*, 24 (1898), 201; H. Moretus, *Les bénédictions des patriarches dans la littérature du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, in *Bulletin de litt. ecclés.*, 1909, pagg. 398-411; 1910, pagg. 28-40, 83-100.

<sup>(370)</sup> Questo è il vero titolo dell'opera. Meno esattamente si legge in alcuni manoscritti: *Liber de benedictionibus patriarcharum*. Vedi l'apparato nell'edizione dello Schenkl (*Corpus* 32, pars 2, pag. 125 e 160). Cfr. anche l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 671-674.

<sup>(371)</sup> Cassiod., *Inst. div. litt.*, 1 sgg. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 16 sg.

<sup>(372)</sup> Non bene quindi i Maurini (vedine l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 671-674) sostengono che il trattato fu scritto nel 387. Ed erra, secondo noi, anche lo Schanz (*Gesch. der röm. Litter.*, München, 1914, IV, 1, pag. 330 sg.), accettando la loro opinione. Inoltre è da osservare che non è esatto neppure l'Ihm, quando dice che il *De patriarchis* fu composto dopo l'*Expositio evangelii secundum Lucam* (Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 17). Poichè le parole del *De patriarchis* (4, 21): *Ut docuimus tractatu habito in evangelium*, sembra che alludano non all'*Exp. evang. secundum Lucam*, il quale molto probabilmente fu pubblicato verso il 389, bensì alle omelie che furono tenute ai fedeli sin dall'anno 385 e che, riunite insieme, formarono l'*Expositio evangelii*, com'è a noi pervenuta. Cfr. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Litt.*, Freiburg im Breisgau, 1923, III, pag. 515, nota 1. Infine gioverà ricordare che, secondo l'opinione dell'Ihm (*Studia Ambros.*, pag. 17), professata del resto, prima di lui, dai Maurini, ed accettata anche da noi (vedi, sopra, pag. 357, nota 265), con le parole: *sicut alibi demonstravimus* (*De Patriarchis*, 11, 55) Ambrogio ha voluto riferirsi a *De Cain et Abel*, II, 2, 7 sg., anzichè alla lettera 33, dedicata alla trattazione dello stesso argomento.

<sup>(373)</sup> Ambros., *De patriarchis*, 1, 1.

parla delle varie benedizioni date da Giacobbe ai suoi figli, e in ognuna di esse scorge una particolare significazione allegorica. Per esempio, con la benedizione data a Manasse e ad Ephraim sono adombrati i Giudei ed i Cristiani <sup>(374)</sup>; con quella data a Dan, l'Anticristo <sup>(375)</sup>; con quella data a Beniamino, San Paolo <sup>(376)</sup>. Ma la maggior parte delle benedizioni, specialmente quelle impartite a Giuda e a Giuseppe <sup>(377)</sup>, sono rappresentazioni simboliche dell'Incarnazione, della Passione, della Risurrezione, e degli altri misteri di Gesù Cristo.

Composto di belle e forti omelie sul digiuno, imitate da quelle di Basilio Magno <sup>(378)</sup> e tenute ai fedeli durante la quaresima <sup>(379)</sup> di non sappiamo qual anno <sup>(380)</sup>, è il trattato *De Helia et ieiunio* <sup>(381)</sup>. L'opera si può dividere in tre parti. La prima, che è la più importante, tratta del digiuno, specialmente del digiuno della quaresima. Secondo il pensiero del vescovo milanese, il digiuno è una specie di lotta che noi sosteniamo per partecipare al trionfo della Croce. Grande è la potenza del digiuno. Di quest'arma si servì Gesù Cristo per vincere le tentazioni del diavolo; mediante il digiuno Elia operò tutti i miracoli di cui si conserva il ricordo

<sup>(374)</sup> Ambros., *De patriarchis*, 1.

<sup>(375)</sup> Ambros., *De patriarchis*, 7.

<sup>(376)</sup> Ambros., *De patriarchis*, 12.

<sup>(377)</sup> Ambros., *De patriarchis*, 4 e 11.

<sup>(378)</sup> Specialmente dalle tre omelie intitolate *De ieiunio, In ebriosos, Exhortatoria ad sanctum baptisma*. Cfr. l'Admonitio dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 695 sg.; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. XIX.

<sup>(379)</sup> Ambros., *De Helia et ieiunio*, 1, 1: *Canamus tuba tamquam in proelium progredientes, canamus tuba, ut adnuntiemus sollemnitatis diem. Simul nobis et certamen imminet et victoria repromittitur. Victoria nostra crux Christi est, tropaeum nostrum pascha est domini Iesu*. Cfr. *ibid.*, 15, 53; 19, 70; 20, 70 e 75; 21, 77.

<sup>(380)</sup> L'anno non si può determinare con esattezza. I Maurini (vedi l'Admonitio in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 695 sgg.), fondandosi sopra un luogo del trattato (*De Helia*, 17, 62), dove si parla dei soldati che bevono in pace alla salute dell'Imperatore, dell'esercito, e dei loro figli, sostengono che il *De Helia* fu composto verso il 390, dopo la morte dell'usurpatore Massimo e il ritorno di Teodosio e del giovane Valentiniano a Milano. Lo Schenkl invece (*Corpus* 32, pars 2, pag. XIII) ondeggia fra il 387 e il 391. Una cosa sola sembra certa, ed è che il *De Helia* fu pubblicato dopo il 386, vale a dire dopo l'introduzione del canto liturgico nella chiesa milanese (cfr. Ambros., *De Helia*, 15, 55: *Piis hymni diturgico, et tu citharam tenes? Psalmi canuntur, et tu psalterium sumis aut tympanum?*). Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 19; Rauschen, *Jahrbb. der christl. Kirche*, Freib. i. Br., 1897, pag. 273 sg.

<sup>(381)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIV, 697-728; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pagg. 409-465.

nella storia sacra; e digiunò anche San Giovanni Battista nel deserto, apparendo perciò agli occhi del mondo più angelo che uomo. Il digiuno è il nutrimento dell'anima, la vita degli angeli, la morte del peccato, il rimedio della salute, la radice della grazia, il fondamento della castità; è come una veste che ci copre di santità e di luce, e ci preserva da quella turpe nudità a cui fummo assoggettati dal peccato d'Adamo. Numerosi sono gli esempi offerti dai libri sacri, a dimostrazione dei notevoli vantaggi che si ricavano dalla pratica del digiuno. Abramo, Noè, Mosè, Eliseo, Daniele, le madri di Samuele e di Sansone, tutti osservarono, con loro grande beneficio, le leggi del digiuno e dell'astinenza <sup>(382)</sup>. Nè occorre citare esempi antichi, per comprendere che il digiuno è raccomandabile per sè stesso. Chi mai infatti, digiunando, mandò in rovina la sua famiglia o dissipò le sue ricchezze? Il digiuno è la scuola della continenza, la disciplina della castità, la regola della virtù, l'arte che educa gli uomini alla dolcezza, l'attrattiva della carità, la grazia dei vecchi, la custodia dei giovani. Gli inestimabili vantaggi del digiuno risaltano subito agli occhi, sol che si pensi alle funeste conseguenze della gola. E non mancano neppur qui gli esempi biblici: Oloferne ed Aman furono uccisi mentre banchettavano; invece Giuditta ed Esther salvarono il popolo di Dio col digiuno. Questa prima parte termina con varie istruzioni sul modo di digiunare cristianamente; poichè il digiuno è inutile, se non è accompagnato dal timor di Dio, dalla preghiera, dall'umiltà, dall'innocenza, dall'elemosina, e dalla meditazione delle sacre Scritture <sup>(383)</sup>. Nella seconda parte, Ambrogio iqveisce contro il lusso dei banchetti, contro gli eccessi della gola, contro i disordini che derivano dall'ubbrachezza e dall'intemperanza; e descrive con vivacità di colori scene gustose di padroni che, per aver molto bevuto, mal si reggono sulle gambe e diventano ludibrio perfino dei loro servi. Anche le donne amanti del vino sono prese di mira dall'arguta satira del nostro vescovo. Oh come fanno nausea quelle figure di donne ubbriache, da lui dipinte, le quali, con le vesti lacere, con le braccia nude, con i capelli sciolti, percorrono le vie della città battendo le mani, saltando, vociando, e solleticando con mille oscenità la libidine dei giovani che si affollano intorno a loro! Questi quadri sono troppo vivi per non credere che in essi Ambrogio abbia descritto cose realmente avvenute in qualche piazza o via di Milano, e forse

<sup>(382)</sup> Ambros., *De Helia et ieiunio*, 1-7.

<sup>(383)</sup> Ambros., *De Helia et ieiunio*, 8-12.

da lui stesso viste non senza un profondo sentimento di ripugnanza e di compassione <sup>(384)</sup>. Nella terza parte, l'autore, prendendo occasione da un passo del profeta Isaia, mostra anzitutto che l'intemperanza trae seco tutti gli altri vizi, specialmente il desiderio smodato d'ammassar danaro, per poi spenderlo in feste e in gozzoviglie. Quindi esorta i Cristiani a raccomandarsi a Dio, come a medico infallibile; a Dio, che non nega mai la sua protezione amorosa a coloro che l'invocano. I Cristiani devono rinunciare ad ogni forma di dissolutezza, devono liberarsi da ogni macchia di passate iniquità. Essi, che furono venduti al diavolo per i loro peccati, devono redimersi ora da quella detestabile schiavitù con le buone azioni, col danaro. Le ricchezze dell'uomo, dice la Scrittura, sono il prezzo del suo riscatto. Ambrogio termina rivolgendosi ai catecumeni ed esortandoli a purificarsi dei loro peccati mediante il battesimo, il quale è come un fuoco che distrugge qualunque sozzura. E poichè solo all'ultimo istante della vita si decidevano taluni a ricevere quel sacramento, per il desiderio di godere, il più lungamente possibile, dei piaceri del mondo, Ambrogio li rimprovera con severità, e ricorda loro che il sacrificio di Caino dispiacque a Dio, appunto perchè Caino non gli offrì le primizie dei suoi frutti, come invece aveva fatto Abele. Non è giusto — conclude Ambrogio — sacrificare a Dio solamente quello che noi non possiamo più dare al mondo ed al nostro piacere <sup>(385)</sup>.

Il *De Helia et ieiunio* merita d'essere annoverato fra i migliori trattati esegetici del vescovo milanese. Naturalmente è un po' monotono e freddo nelle parti dedicate all'interpretazione dotta dei passi della Scrittura. Ma per fortuna Ambrogio possiede la non comune virtù di saper fondere così intimamente e con sì giusta misura la nota biblica con la nota morale, la nota teologica con la nota umana, da rendere in sommo grado interessante, oltre che istruttiva, la lettura dell'opera sua. Belle e forti le pagine, dov'egli scopre ai nostri occhi il lacrimevole spettacolo degli uomini abbruttiti dagli eccessi del mangiare e del bere. Qui l'eloquenza del vescovo si fa calda, vibrante, impetuosa. Par quasi di sentire, con la voce dell'oratore, da pacata e dimessa, divenuta alta e sonora, il fremito della passione che la muove. E la lingua segue con mirabile docilità anche le più sinuose e rapide movenze del pensiero. Nè è da dire che, se qua e là riecheggiano frasi e

<sup>(384)</sup> Ambros., *De Helia et ieiunio*, 13-18.

<sup>(385)</sup> Ambros., *De Helia et ieiunio*, 19-22.



concetti d'autori greci e latini <sup>(386)</sup>, l'opuscolo ambrosiano cessa per questo d'essere originale. Poichè il nostro autore — ed è questa appunto una delle sue virtù principali — si assimila così bene le idee altrui, da ripresentarle poi in una forma del tutto nuova. Sicchè, nell'intraprendere lo studio delle opere d'Ambrogio, nulla riesce più difficile al critico che la ricerca delle fonti.

Un altro splendido esempio di commento parenetico, con la caratteristica di larghe applicazioni di principi etici ai bisogni della vita sociale, è il trattato *De Nabuthe Jezraelita* <sup>(387)</sup>. Non sappiamo in che anno fu composto <sup>(388)</sup>. Il capitolo 21 del III° libro dei Re ci narra la storia di Achab e di Naboth. Achab desidera ardentemente di possedere la vigna di Naboth; ma questi non vuole cedere a lui l'eredità dei suoi padri. Il re Achab fremente di sdegno, a causa di quel rifiuto. Allora Iezabele, sua moglie, per appagarne la smania, ordisce, in nome del marito, una trama diabolica contro Naboth, il quale, accusato da falsi testimoni, viene ucciso. In tal

<sup>(386)</sup> Lo Schenkl (*Corpus 32*, pars 2, pag. XIX; cfr. sopra, pag. 381) annovera, tra le fonti greche, Basilio Magno, Filone, Senofonte; tra le latine, Cicerone ed Orazio. Quanto a me, io non esiterei ad aggiungere anche Seneca. Infatti in parecchi luoghi del trattato, specialmente nei capp. 12-18, parmi di sentire qualcosa che arieggia lo stile del filosofo cordovese. Anzi talvolta ricorrono espressioni che sembrano addirittura plasmate su quelle di Seneca. Per esempio, l'espressione: *repleri ut exhauriant et exhauriri ut bibant* (Ambros., *De Helia*, 13, 50) non può non ricordare l'altra del filosofo di Cordova: *vomunt ut edant, edunt ut vomant* (Sen., *Ad Helviam matrem de consolatione*, X, 3).

<sup>(387)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 731-756; Schenkl, *Corpus 32*, pars 2, pagg. 467-516. Il titolo dell'operetta, nell'edizione dello Schenkl, è: *De Nabuthae*.

<sup>(388)</sup> Secondo i Maurini, fu composto verso il 395, perchè — essi dicono — in alcuni luoghi del trattato (*De Nab.*, 5, 20 sgg.; 14, 61; cfr. Paulin., *Vita Ambrosii*, 41) «*narratur de potentium, consulum, principum atque optimatum avaritia: quae quidem eo feritatis per haec tempora devenerat, ut pauperes ad vertendum solum, deserendas coniuges, liberos, ne fame in patria sua perirent, abducendos cogerentur*» (Admonitio in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 727-730). Ma l'opinione dei Maurini è confutata dall'Ihm (*Studia Ambrosiana*, pag. 20), il quale giustamente osserva che il *De Nabuthe* non è il solo trattato in cui il vescovo milanese si scaglia contro l'avarizia dei ricchi; e che d'altra parte quest'avarizia non si manifestò nel 395 per la prima volta. Infatti lo stesso Ambrogio dice, in *De Nab.*, 1, 1: *Nabuthe historia tempore vetus est, usu cottidiana. Quis enim divitum non cottidie concupiscit aliena?* etc.; e in *De offic.*, II, 26, 130: *Vetus igitur et antiqua avaritia est*. Come si vede, l'argomento dei Maurini è troppo debole, perchè possa costituire una solida base per la soluzione del problema cronologico. L'Ihm crede che il *De Nabuthe* fu scritto «*codem fere tempore atque librum de Elia propter similitudinem quandam argumenti generisque dicendi*» (*Studia Ambros.*, pag. 20). Ma è anche questa una semplice congettura che non vale assai più di quella dei Maurini. Cfr. Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche*, pag. 422 sg.

modo il re può, senza contrasto, impadronirsi della vigna bramata. La storia della morte infelice di Naboth, vittima della prepotenza del re Achab, si prestava in modo eccellente ad illustrare i danni dell'avarizia; e Ambrogio, con fine senso d'opportunità, la scelse come argomento di un sermone contro i ricchi, per flagellare un male profondamente radicato nella società del suo tempo <sup>(389)</sup>.

L'opuscolo si apre con alcune considerazioni generali intorno all'avidità dei ricchi e al problema della proprietà e della ripartizione sociale delle ricchezze <sup>(390)</sup>. Dopo il breve, ma efficace preambolo, l'autore continua col narrare, citando e commentando vivacemente il testo biblico, la storia dolorosa di Naboth perseguitato dal re Achab. E ne ricava naturalmente una morale, morale verissima a un tempo e tristissima, antica, ma sempre nuova, quella cioè che i ricchi sono più infelici dei poveri. Naboth, contento della vigna da lui posseduta, non invidiava il bene degli altri; Achab, invece, pur essendo re d'Israele e padrone d'immense ricchezze, credeva d'esser l'uomo più povero della terra, perchè non possedeva la vigna di Naboth, suo vicino <sup>(391)</sup>. Non c'è parola che basti a deplorare la malvagità dei ricchi, i quali, nelle loro rapine, non cercano tanto il loro vantaggio personale, quanto la rovina della povera gente, ch'essi spogliano con una crudeltà, di cui non sono capaci neppure le bestie. I ricchi non pensano ad altro che ad ammassar danaro. Più hanno e più vogliono; e digiunano e si privano del necessario, per non detrarre nulla al cumulo dei loro tesori. Miserabili! Nè pensano che la morte sta per coglierli, e che l'erede è lì pronto a stender le mani avido sul molto oro guadagnato a prezzo di tanti sacrifici e di tanti delitti <sup>(392)</sup>. Ma non tutti i ricchi ammassano danaro per conservarlo. Ve n'ha di quelli — e non sono pochi —, i quali lo sperperano in sontuosi banchetti, non senza danno di molti infelici, che, per provvedere di cibi rari e squisiti la mensa dei ricchi gaudenti, si espongono a mille pericoli nei campi, nelle selve e sul mare. Contro tali eccessi Ambrogio leva un altissimo grido di protesta, e, per meglio commuovere l'anima del popolo, narra una storia d'inaudita crudeltà, della quale egli fu testimone oculare. Un uomo, tanto ricco quanto duro di cuore, non avendo vino per la mensa, fa spogliare d'ogni bene la casa d'un suo

<sup>(389)</sup> Cfr. Lehanneur, *Une page de St Ambroise*, in *Mélanges Boissier*, Paris, 1903, pag. 339.

<sup>(390)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 1-2, 4.

<sup>(391)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 2, 5-10.

<sup>(392)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 3-4.

debitore, e costringe l'infelice a vendere finanche i propri figliuoli, per metterlo in grado di pagare i suoi debiti. Una persona caritatevole soccorre il disgraziato, e questi si libera così dagli artigli del creditore. Ma la gioia dura poco! Tornato a casa, trova il vuoto della più squallida miseria: non ha di che sfamare sè stesso, non ha di che sfamare i suoi figli. Sicchè è costretto a venderne uno. Figuratevi con che strazio dell'anima! Tutti si commuovono, allo spettacolo di così tremenda sciagura. Credete voi che se ne commuova anche il ricco? Nemmen per sogno! Eccolo lì sempre duro, truce, inflessibile, chiuso implacabilmente nell'egoismo di una sconfinata avarizia <sup>(393)</sup>. È inutile aggiungere che in questa parte dell'opera Ambrogio profonde con magnifica larghezza i più bei fiori della sua eloquenza ricca d'immagini, fremente di passione.

Bisogna arrivare fino a Girolamo e ad Agostino, se, dopo Minucio, Tertulliano e Cipriano, si vuol godere della lettura di pagine così dense di vita, così fulgide di arte, come queste del vescovo milanese. La parabola dell'uomo ricco, il quale, secondo l'Evangelo di San Luca <sup>(394)</sup>, si propone di demolire i suoi granai, per fabbricarne di più vasti, offre ad Ambrogio nuova materia di considerazioni morali sull'uso della ricchezza, e di apostrofi eloquenti contro chi non se ne serve nel modo prescritto dalla legge di Dio. Il ricco è il più infelice degli uomini, il più schiavo degli schiavi, legato com'è dalla catena di un'inestinguibile avarizia. Egli non dice: « lo aprirò i miei granai, affinchè vi entrino gli affamati e prendano di che saziarsi »; ma, pur nuotando nell'abbondanza, parla come potrebbe parlare un povero, e si lamenta di non possedere quanto desidera. — O infelici, — esclama Ambrogio — perchè non dispensate ai poveri il danaro, che voi vi proponete di spendere per l'ingrandimento dei vostri granai? Credete voi forse che non siano ottimi granai il ventre dei poveri, le case delle vedove, le bocche dei bambini? Dio vi ha dato, sì, molti beni, ma per vincere o condannare la vostra avarizia, e così togliervi la facoltà di qualunque pretesto che da quell'avarizia possa venirvi suggerito. E voi invece riserbate per voi soli ciò che, per vostro mezzo, Dio voleva veder comunicato a molti. Anzi ve ne private voi stessi. Infatti, quanto non conservereste meglio il possesso dei beni ricevuti da Dio, se li distribuiste agli altri! Se la terra vi rende assai più che non le diate, quanto

<sup>(393)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 5.

<sup>(394)</sup> Luc., 12, 15 segg.

più copiosa non sarebbe la messe di misericordia che voi raccogliereste da quella che aveste esercitata verso il prossimo! — Ma perchè — obiettano i ricchi — dobbiamo noi dare i nostri beni a gente maledetta da Dio, essendo da Lui condannata a vivere nella miseria? — No! V'ingannate! — risponde Ambrogio — I poveri non sono maledetti da Dio. Ricordatevi di quel che dice la Scrittura: « Beati i poveri di spirito, perchè il regno dei cieli è loro » <sup>(395)</sup>; e altrove: « Beato colui che ha pensiero del bisognoso e del povero » <sup>(396)</sup>. Invece, a proposito del ricco, è scritto <sup>(397)</sup>: « Colui che nasconde il grano sarà maledetto dai popoli » <sup>(398)</sup>. — Poi Ambrogio riprende la storia di Achab, interrotta dalla lunga digressione, e così dall'avarizia del re come dall'iniquità di sua moglie lezabele trae frequenti occasioni per indurre i ricchi a non desiderare il bene altrui e a non voler impadronirsene con mezzi scellerati e crudeli, se vogliono evitare il castigo divino <sup>(399)</sup>. « Ecco — esclama Ambrogio — la parola di Dio: “Non dire: *Ti darò domani*”. Se dunque Dio non sopporta che tu dica: *Ti darò domani*, come potrà sopportare che tu dica: *Non ti darò nulla*? Non è propriamente tuo quello che largisci al povero, ma piuttosto suo; e il bene, che pretendi di possedere tu solo, è stato dato per l'uso comune di tutti gli uomini. La terra è di tutti, non solamente dei ricchi... Bisogna dunque dire, non già che tu concedi al povero quello che non è suo, ma piuttosto che gli restituisci quello che gli è dovuto » <sup>(400)</sup>. La durezza dei ricchi è una conseguenza della loro vana superbia. « Di che cosa infatti — dice Ambrogio — t'inorgoglicisci, o ricco? Per qual ragione dovresti dire a un povero: *Non mi toccare*? Non fosti forse anche tu, come lui, concepito in un utero? Non nascesti da un utero, come lui?... Tu ti compiacci dei preziosi ornamenti, e non pensi che agli altri manca il pane. A qual terribile giudizio t'esponi, o ricco! il popolo muore di fame, e tu chiudi i tuoi granai; il popolo piange, e tu ti diverti a voltare e rivoltare la gemma che brilla nel castone del tuo anello. Miserabile! Tu potresti liberare tante anime dalla morte, e non lo vuoi! La gemma del tuo anello potrebbe salvare, essa sola, la vita di un popolo

<sup>(395)</sup> Matth., 5, 3.

<sup>(396)</sup> Psalm., 40, 1.

<sup>(397)</sup> Proverb., 11, 26.

<sup>(398)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 6-8.

<sup>(399)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 9-12.

<sup>(400)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 12, 53.



intero! » <sup>(401)</sup>. I ricchi farebbero cosa molto più utile a sè, qualora imitassero l'esempio di Giobbe, che liberò il povero dalle mani del potente, protesse l'orfano, ospitò lo straniero, versò lacrime sulle afflizioni degli ammalati, e gemette sui bisognosi, lui che nuotava nell'abbondanza <sup>(402)</sup>. Le vere ricchezze consistono nella pietà. È ricco in Dio, chi è povero agli occhi del mondo. È ricco in Dio, chi è ricco di fede, di misericordia, di semplicità, di sapienza. Gli avari, al contrario, non sono ricchi. Posseduti dalle loro ricchezze, piuttosto che esserne i possessori, *dormono*, come dice la Scrittura, *il loro sonno* <sup>(403)</sup>, non già quello di Cristo; il che significa ch'essi non godono nè del riposo nè della pace di Gesù, e che neanche risuscitano con Lui <sup>(404)</sup>. Ambrogio chiude il suo trattato esortando i ricchi a desistere dalle loro scelleratezze, e facendo notare, a proposito della fine di Achab, che Dio mantiene le sue promesse anche agl'indegni <sup>(405)</sup>. Così ha termine il *De Nabuthe*, una delle più artistiche e originali produzioni del nostro vescovo. Due omelie di Basilio hanno fornito all'autore, specialmente nella prima parte, copiosa messe di argomenti dialettici e di motivi ornamentali. Nè manca qualche reminiscenza virgiliana <sup>(406)</sup>.

Di sermoni, tenuti ai fedeli, in varie circostanze, contro l'usura, risulta composto il *De Tobia* <sup>(407)</sup>.

<sup>(401)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 13, 54-56. Sembrano un'imitazione delle parole d'Ambrogio i famosi versi del Guerrini:

Quando ti specchierai, ti dica il core,  
Che una perla rapita ai tuoi capelli,  
Solo una perla può salvar chi muore.

<sup>(402)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 13, 57.

<sup>(403)</sup> Psalm., 75, 5.

<sup>(404)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 14-15.

<sup>(405)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 16-17.

<sup>(406)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. XIX seg.: « In hoc (scil. in libro quo Nabuthe historiam Ambrosius enarravit) contaminatione quadam ita usus est, ut modo sexta homilia (Basilii), qua capituli XII evangelii Lucae versus XVIII illustratur, modo septima, quae in divites inscribitur, ad sermones explendos et exornandos uteretur, ac si locos a me indicatos contuleris, maiorem eum in priore quam in posteriore messem fecisse intelleges, ex Vergilio tribus locis orationis ornamenta petita sunt, 477, 20; 480, 23; 500, 21 ».

<sup>(407)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIV, 759-794; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, 517-573. Che il trattato si componga di varie omelie, fa chiaramente comprendere l'autore stesso (Ambros., *De Tob.*, 23, 88: *Nec fefellit dixisse aliquos, cum ante hoc biduum tractatus noster eorum conpuncxisset affectum; quid sibi voluit episcopus etc.*; cfr. *ibid.*, 1, 1). Ignoriamo l'anno di composizione del *De Tobia*. Poichè l'opuscolo svolge in alcuni luoghi le stesse argomentazioni contenute nella

Una breve narrazione della vita di Tobia intrecciata con l'elogio delle sue virtù dà principio al trattato. Benchè afflitto dalla miseria, Tobia si preoccupa degli altri, più che di sè. Ha prestato a Gabelo dieci talenti d'argento. Con questa somma, se la riavesse, potrebbe alleggerire il peso della povertà sotto cui geme. Tuttavia non ne chiede la restituzione a Gabelo <sup>(408)</sup>. Tale contegno di Tobia con l'amico porge all'autore il pretesto d'inveire contro gli usurai del suo tempo, i quali gioivano della miseria dei loro fratelli e ne approfittavano per arricchirsi. « I santi — dice Ambrogio — hanno condannato l'usura. Quanto più essa è grave, tanto più è lodevole chi se ne astiene. Dispensa il danaro al tuo prossimo, se ne hai. Giovi agli altri quello che per te è inutile. Prèstalo, come se non dovessi più riaverlo, affinchè tu abbia a considerarlo come un guadagno, nel caso che ti venga restituito. Chi non ti rende il danaro, ti rende la gratitudine. Se vieni defraudato del danaro, acquisti la giustizia; poichè è giusto chi è compassionevole e dà in prestito. Se perdi il danaro, guadagni la misericordia » <sup>(409)</sup>. E qui Ambrogio, adoperando sapientemente i più vivi colori dell'arte sua, dipinge con largo disegno un quadro pietoso della miseria in cui il povero è ridotto a vivere dalla perfidia degli usurai, e descrive, come meglio non si potrebbe, i mille insidiosi espedienti, che quelli escogitano, per accalappiare e spogliare i giovani eredi, inesperti della malizia del mondo. Ma quello che più eccita la santa collera del vescovo è

lettera 19, che Ambrogio scrisse, nel 385, a Vigilio, vescovo di Trento (cfr. *Epist.* 19, 4 con *De Tob.*, 2, 8; 14, 49; 16, 54; *Epist.* 2, 12 e 19, 3 con *De Tob.*, 24, 92; ecc.), i Maurini (vedine l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 755-760), seguiti dal Foerster (*Ambrosius*, pag. 87), credono che il *De Tobia* fu scritto verso il 377, vale a dire prima della lettera a Vigilio. L'Ihm invece (*Studia Ambrosiana*, pag. 20), fondando il suo ragionamento su prove molto più solide che non siano quelle dei Maurini, sostiene che la lettera 19 deve aver preceduto la composizione del *De Tobia*; altrimenti non si spiega perchè mai Ambrogio nella lettera, dove parla di Tobia, non abbia, come pur suol fare in casi simili (cfr. *Epist.* 43, 1; 45, 1), ricordato la sua opera sul medesimo argomento. Il *terminus post quem* si ricava con certezza da un luogo del *De Tobia* (11, 39), dove è fatta menzione degli Unni. E poichè, com'è noto, di questi barbari si cominciò ad aver notizia solo nel 375, il trattato dovette essere composto dopo quell'anno. Non è facile stabilire il *terminus ante quem*. Alcuni, notando nell'operetta ambrosiana un'insolita sovrabbondanza di artifici stilistici e di giochi di parole, vorrebbero sostenere che il *De Tobia* fu scritto prima del 380, vale a dire in un periodo di tempo in cui l'autore risentiva ancora fortemente l'influenza dell'educazione retorica. Cfr. Kellner, *Der hl. Ambrosius*, pag. 123.

<sup>(408)</sup> Ambros., *De Tobia*, 1-2, 6.

<sup>(409)</sup> Ambros., *De Tobia*, 2, 7-8.

l'ingiustizia del prestito su pegno. « Voi — dice Ambrogio agli usurai — accettate in pegno oggetti d'oro e d'argento, e poi avete il coraggio di chiamare vostro debitore colui che vi ha dato assai più che non abbia ricevuto? E vi dichiarate creditori, voi che dovete molto di più; voi, ripeto, che avete consegnato il vostro danaro al debitore, non perchè aveste fiducia in lui, ma per la sicurezza che a voi proveniva dal suo pegno ». Gli usurai sono da paragonarsi ai Giudei, i quali diedero il danaro a Giuda, per uccidere l'Autore della vita <sup>(410)</sup>. Non contenti di costringere i loro debitori a vendere i propri figliuoli — e quante di queste scene dolorose si svolsero sotto gli occhi d'Ambrogio! <sup>(411)</sup> —, gli usurai spingono talvolta la loro crudeltà sino al punto d'impadronirsi del cadavere del debitore e negargli la sepoltura, finchè qualcuno della famiglia del defunto non paghi il debito per lui <sup>(412)</sup>. E in queste occasioni l'usura fa risonare dovunque urli non meno disperati e luttuosi di quelli che provoca la morte <sup>(413)</sup>. L'usura è condannata dalle divine Scritture così del Vecchio come del Nuovo Testamento. E se l'antica legge qualche volta permette agl'Israeliti di esigere l'usura dagli stranieri, ciò avviene perchè gli stranieri sono considerati come nemici del popolo di Dio. « Medita — dice Ambrogio all'usuraio — le parole della legge: *Non presterai ad usura a tuo fratello, ma allo straniero*. Chi era allora lo straniero, se non Amalech, se non l'Amorrhoeo, se non il nemico? Là, sì, puoi esigere l'usura! Quando si tratta di una persona, alla quale tu hai ben ragione di voler nuocere, e giustamente le fai guerra, l'usura è legittima. Con l'usura tu puoi subito vendicarti di colui, che non riesci a vincere facilmente con le armi. Prendi dunque l'usura solamente da colui, al quale ti sia lecito di dar morte senza peccato... Dove si ha il diritto di portar la guerra, si ha anche il diritto d'esercitare l'usura ». Ma con i fratelli no! E si chiamano fratelli tutti coloro che professano la nostra stessa fede e sono membri dello stesso Stato di cui siam parte anche noi. Nè si sottraggono ai rigorosi precetti della legge coloro i quali

<sup>(410)</sup> Ambros., *De Tobia*, 3-7.

<sup>(411)</sup> Ambros., *De Tobia*, 8, 29: *Vidi ego miserabile spectaculum, liberos pro paterno debito in auctionem deduci etc.*; *ibid.*, 10, 36: *Quotiens vidi a faeneratoribus teneri defunctos pro pignore etc.*

<sup>(412)</sup> Ambros., *De Tobia*, 8-12.

<sup>(413)</sup> Ambros., *De Tobia*, 10, 36: *Nihil interest inter funus et faenus, nihil inter mortem distat et sortem: personat, personat funebrem ululatum faenebris usura.*

si fan pagare l'usura non in danaro, ma in vesti ed in cibi; poichè — dice Ambrogio — *et esca usura est, et vestis usura est, et quodcumque sorti accedit, usura est; quod velis ei nomen inponas, usura est* <sup>(414)</sup>. La legge del Vangelo, per quel che concerne l'usura, è più perfetta della legge di Mosè, perchè non solamente vieta l'usura, ma insegna altresì che noi dobbiamo dare in prestito a tutti, anche ai nostri nemici, senza sperar nulla in ricambio. Gli usurai si persuadano che il più lauto dei loro guadagni deriverà dal prestare il proprio danaro al Signore, ponendolo nelle mani dei poveri. E l'Evangelo potrà servir loro di pegno. Come non è lecito dare, così non è lecito nemmeno di prender danaro ad usura <sup>(415)</sup>. « Sei ricco — dice Ambrogio —; non devi prendere ad usura. Sei povero; non devi, neppur in tal caso, prendere ad usura. Poichè, se sei ricco, non ne hai bisogno; se invece sei povero, devi ugualmente astenermene, per la considerazione che non ti sarà poi facile pagare il tuo debito » <sup>(416)</sup>. — Ma l'usura — obiettano alcuni di quelli che hanno sentito più fortemente l'amarezza delle invettive del vescovo — non è esercitata solamente oggi da noi per la prima volta: è una consuetudine antica, antichissima! — Sì, è vero! — risponde Ambrogio. — Ma non è men vero che antichissimo è anche il peccato. Esso infatti esiste nel mondo fin dal tempo di Eva. La prevaricazione della legge di Dio è tanto antica, quanto la miseria dell'uomo. E fu appunto questa prevaricazione che obbligò Gesù Cristo a venire nel mondo, per distruggere l'antico stato e inaugurarne uno nuovo, per rinnovare, mediante la sua grazia, quello che era divenuto vecchio, a causa del peccato <sup>(417)</sup>. L'opuscolo termina con alcune esortazioni ad imitare la precisione osservata da Tobia nel pagare ai mercenari il prezzo del loro lavoro <sup>(418)</sup>. Un'omelia di Basilio Magno <sup>(419)</sup> e qualche frase tolta da Cicerone e da Virgilio <sup>(420)</sup> è tutto il bagaglio delle fonti ambrosiane, che la critica ha raccolte finora, a proposito del *De Tobia*. Il quale non cessa per

<sup>(414)</sup> Ambros., *De Tobia*, 13-15.

<sup>(415)</sup> Ambros., *De Tobia*, 16-21.

<sup>(416)</sup> Ambros., *De Tobia*, 21-82.

<sup>(417)</sup> Ambros., *De Tobia*, 22-23.

<sup>(418)</sup> Ambros., *De Tobia*, 24.

<sup>(419)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. XX: « Una tantum Basilii homilia — alteram in psalmum XIII dico — Ambrosius usus est in libello de Tobia, quam totam fere partim ad verbum expressam partim splendidiore elocutione illustratam in opusculum suum recepit ».

<sup>(420)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. XX.



questo d'apparir nuovo, anche in molti di quei luoghi che, a prima vista, sembrano meno originali. Non solo l'agile vivacità dello stile e la bellezza degli ornamenti retorici, ma anche e soprattutto la bontà degli ammaestramenti morali, che l'autore sa trarre dalla meditazione dei testi biblici, e la colorita descrizione dei costumi del tempo ne rendono attraente e piacevole la lettura; in pari tempo fan comprendere, quale profonda, efficace influenza debba aver esercitato, dall'alto della sua cattedra, il vescovo Ambrogio sull'animo dei fedeli, nel dominio della morale <sup>(421)</sup>.

Anche la storia e l'opera di David fu fatta oggetto di varie trattazioni di carattere esegetico. Tra le più notevoli è quella intitolata *De interpellatione Job et David* <sup>(422)</sup>. Non se ne conosce la data di composizione <sup>(423)</sup>. L'opera consta di quattro omelie, che

<sup>(421)</sup> Non si capisce perchè mai Erasmo, seguito da pochi altri, abbia messo in dubbio l'autenticità del *De Tobia*, dal momento che Agostino attribuisce esplicitamente l'opera ad Ambrogio, ed anzi nei suoi libri contro Giuliano (Augustin., *Contra Iul. Pel.*, I, 3, 10) riporta due passi del *De Tobia* (9, 33 e 23, 88), per convalidare, mediante l'autorità del vescovo di Milano, la dottrina della Chiesa intorno al peccato originale. Cfr. l'*Admonitio* dei Maurini, in Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 757 sg.; Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 20.

<sup>(422)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIV, 797-850; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pagg. 209-296.

<sup>(423)</sup> Secondo i Maurini (vedine l'*Admonitio*, in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 793-798), l'opera fu scritta verso il 383, per due ragioni. Anzitutto, da un luogo del trattato si ricava ch'esso fu scritto in un'epoca in cui il canto a voci alterne non era stato ancora introdotto nella liturgia della chiesa milanese (*De interpell. Job et David*, II, 6, 24 Migne = IV, 6, 24 Schenkl: *Non ergo aliqui addant d o m i n e , ut psaltes faciunt, quod neque in Latino codice inveni meo neque in Graeco neque in evangelio, quod est evidenti*). Il canto liturgico fu, com'è noto, introdotto nel 386. Dunque — ragionano i Maurini — la composizione del *De interpellatione Job et David* dev'essere avvenuta prima di quell'anno. Secondariamente, in un altro luogo del trattato (*De interpell.*, IV, 8, 24 Migne = III, 8, 24 Schenkl) si legge: *Exemplum arcessamus de saeculo. Vide quemadmodum in civitatibus bonorum principum imagines perseverent, deleantur imagines tyrannorum*. Queste parole non possono che riferirsi a Graziano, le cui imagines — dicono i Maurini —, *eo extincto, populus, cui juvenis ille princeps tam iustum sui reliquerat desiderium, conservavit*. E poichè Graziano fu ucciso nel 383, i Maurini naturalmente non esitano a trarre dal loro ragionamento l'ultima conseguenza, cioè quella che appunto nel 383 sia da fissarsi la data di composizione dell'opera ambrosiana. Le parole del vescovo milanese potrebbero, è vero, alludere ugualmente bene alla grave rivolta scoppiata ad Antiochia nel 387, quando il popolo distrusse le statue di Teodosio e della sua famiglia. Ma è da supporre che il *De interpellatione* fu scritto prima del 387. Altrimenti, com'è possibile ammettere che Ambrogio, il quale nutriva per Teodosio sentimenti profondi di stima e d'affetto, abbia commesso l'imprudenza di adoperare parole che riaprivano una

nelle edizioni figurano come quattro libri di un unico trattato, ma che invece nei manoscritti sono presentate come indipendenti l'una dall'altra, tant'è vero che ciascuna reca un titolo suo proprio <sup>(424)</sup>. Solo è diverso l'ordine con cui si succedono. Infatti l'omelia intitolata *De interpellatione David* nei codici più antichi, cioè quelli del secolo VIII<sup>o</sup>, occupa il secondo posto della serie, mentre nei codici del secolo XII<sup>o</sup> occupa il quarto. Non dobbiamo quindi meravigliarci che la stessa incertezza sia anche nelle edizioni. Così, per esempio, l'ultimo editore, lo Schenkl, dà come quarta l'omelia che i suoi più antichi predecessori pubblicarono come seconda <sup>(425)</sup>. Noi non accettiamo l'enumerazione dello Schenkl, ma seguiamo la tradizione manoscritta più antica, perchè più attendibile <sup>(426)</sup>.

dolorosa ferita nell'anima dell'imperatore d'Oriente? Questo il ragionamento dei Maurini. Il quale però sembra più acuto che vero, come non a torto è stato giudicato dall'Ihm (*Studia Ambrosiana*, pag. 21). Infatti, per chi ben le consideri, le parole d'Ambrogio non si riferiscono a un determinato avvenimento, ma contengono solo vaghe e generiche allusioni, sulla cui base non si possono in veruna maniera segnare precise delimitazioni cronologiche. L'Ihm crede che Ambrogio abbia voluto piuttosto riferirsi alla sorte delle statue di Massimo o di Eugenio, e quindi si mostra incline ad ammettere che il *De interpellatione* sia stato pubblicato dopo il 388 o dopo il 394. Tuttavia riconosce la mancanza d'ogni certezza nella tesi da lui timidamente proposta alla considerazione dei dotti. E lo Schenkl (*Corpus* 32, pars 2, pag. XII sg.), molto più prudente dell'Ihm, si astiene addirittura da qualunque tentativo di risolvere l'oscurissima questione cronologica. Vedi, su tale argomento, anche il Kellner (*Ambrosius*, pag. 126).

<sup>(424)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. 3: *Si editiones inspicis, (opusculum in quattuor libros divisum habes eosque communi titulo «De interpellatione Iob et David» instructos. Sed longe alia est res in codicibus. Etenim quattuor in eis inter se excipiunt orationes neque numeris significatae neque uno titulo comprehensae, sed suam quaeque inscriptionem prae se ferentes. Unde iam constat singulos sermones nobis traditos esse nondum in unum corpus redactos.*

<sup>(425)</sup> Questa omelia (*De interpellatione David*) ha una storia un po' avventurosa. Erasmo, che la pubblicò per la prima volta, la tolse ad Ambrogio, per attribuirla all'autore del *De vocatione gentium* (Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1073-1132). Egli adduceva come ragione la differenza di stile fra essa e le tre altre. Ma il ragionamento d'Erasmo non persuase nessuno. E nelle edizioni posteriori l'omelia fu restituita al nome del grande vescovo milanese. Nè a torto; poichè le differenze di stile, che ci vedeva Erasmo, non esistono (cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 21). Lo Schenkl infine (*Op. cit.*, pag. V) è d'avviso che la quarta omelia non costituisca un tutto organico con le tre precedenti, ma che, scritta in tempo diverso, fu aggiunta alle altre, per l'affinità del contenuto.

<sup>(426)</sup> Questa tradizione è pure, secondo noi, validamente confermata dalle parole stesse dell'autore. Infatti in *De interpell.*, I, 1, 3 si legge: *Utriusque (scil. Iob et David) interpellationes considerare cordi est, quod in his vitae hu-*

Nei primi due libri, l'autore espone i lamenti che Giobbe e Davide fanno a Dio sui dolori della vita umana e sulla caducità dei beni terreni. L'argomento, per la prima omelia, è fornito dal libro di Giobbe; per la seconda, dai salmi 41 e 42. L'esposizione è interrotta qua e là o da interpretazioni allegoriche, abilmente intercalate nel discorso <sup>(427)</sup>, o da argomenti che mirano a dimostrare la divinità del Verbo, e su cui Ambrogio si diffonde volentieri, evidentemente allo scopo di premunire la moltitudine dei fedeli contro la dottrina degli ariani, ancor numerosi a Milano <sup>(428)</sup>. Negli altri due libri, a confutazione delle lagnanze di coloro, i quali trovano ingiusto che, nel mondo, i cattivi siano felici, ed i buoni infelici, Ambrogio, attingendo argomenti dal libro di Giobbe <sup>(429)</sup> e dal salmo 72, osserva che la prosperità, di cui godono i cattivi, non è affatto un vantaggio nè per la vita presente nè per la futura, e che, al contrario, l'abbondanza d'ogni bene è come un'insidia, tesa a noi, per farci cadere nel peccato; poichè la ricchezza e la prosperità generano nell'animo nostro non solo la superbia, ma anche l'oblio di Colui che ci ha creati. Le calamità e le tribolazioni della vita non hanno la forza di rendere infelice il vero cristiano; esse anzi sono considerate come pegni dell'amore, che il Signore nutre per lui, e come mezzi, di cui Egli si serve, per purificare la virtù di quello e rafforzarlo nel bene.

L'*Apologia prophetae David ad Theodosium Augustum* <sup>(430)</sup> fu

*manae forma exprimitur, causa agitur, praerogativa formatur. Sui igitur ordine spectandae nobis sunt.* Evidentemente Ambrogio si propone di esporre, con ordine, i lamenti di Giobbe e di Davide sulle miserie della vita umana. E mantiene la promessa: la prima omelia (*De interpellatione Iob et de hominis infirmitate*) parla dei lamenti di Giobbe; la seconda (*De interpellatione David*) parla dei lamenti di Davide. E le parole con cui comincia la terza omelia (III, 1, 1 Migne=II, 1, 1 Schenkl: *Superior nobis disputatio fuit de interpellatione sanctorum* (scil. *Iob et David*), *quod fragilis et inbecilla condicio humana* etc.) non possono che riferirsi alla materia svolta nelle due omelie precedenti. Contro tale interpretazione, che è anche quella dei Maurini (vedi l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 793 sgg.), lo Schenkl (*Corpus* 32, pars 2, pag. IV sg.) solleva dubbi e argomenti che non persuadono affatto.

<sup>(427)</sup> Vedi, per esempio, Ambros., *De interpell.*, I, 5, 12 sgg.

<sup>(428)</sup> Ambros., *De interpell.*, I, 9; II, 4 e 6.

<sup>(429)</sup> Cfr. Klostermann, in *Texte und Untersuch.*, 16, N. F., 1 H. 3 (1897), pag. 57, nota 3.

<sup>(430)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 851-884; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pagg. 297-355. Non c'è ragione di considerare come aggiunta di mano posteriore le parole *ad Theodosium Augustum*, le quali si leggono nel più antico manoscritto, del sec. VIII (Paris. 1732 = P). Vedi l'apparato critico nell'edizione dello Schenkl (*Corpus* 32, pars 2, pag. 299). La dedica dell'opera a Teodosio può essere varia-

composta fra il 383 e il 389 <sup>(431)</sup>. È formata di varie omelie <sup>(432)</sup>, ed Agostino la ricorda in più luoghi <sup>(433)</sup>.

Poichè alcuni fedeli, nel leggere i libri santi, trovavano scandaloso che il re Davide si fosse macchiato di due gravi delitti, cioè di adulterio e di omicidio, Ambrogio ha sentito il bisogno di scacciare ogni scrupolo dall'anima di quei cristiani scandalizzati e di vendicare l'onore del santo Re, non però giustificandone i delitti commessi, ma ricordando la penitenza con cui il salmista si rialzò dalla sua caduta, e commentando largamente il salmo 50, dove appunto il re Davide piange con amarissime lacrime le proprie colpe, e ne implora il perdono da Dio <sup>(434)</sup>. L'umiltà

mente spiegata. Ambrogio gliela indirizzò, o perchè richiestone dall'imperatore, o di spontanea volontà, per proporre all'imitazione del sovrano d'Oriente le virtù del sommo re Davide. E infatti fra Teodosio e Davide intercedono non poche relazioni di somiglianza. Come Davide, Teodosio fu grande e vittorioso guerriero. Come Davide, Teodosio si dolse amaramente del delitto commesso, e ne fece la più umile e sincera penitenza. Non sappiamo se all'imperatore l'opera fu mandata prima o dopo la strage di Tessalonica. È certo però che la più antica tradizione manoscritta deriva dall'esemplare dedicato a Teodosio. Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. V sg.

<sup>(431)</sup> Il terminus post quem si ricava da 6, 27: *Utinam hunc virum* (scil. David) *imitati essent posterì! Non tantas bellorum pertulisse acerbitates. Arguis quod unum occiderit, non consideras quod docuerit quemadmodum pax orbi Romano perpetua servaretur. Quam gravi adhuc luimus vastitate, quam publico quodam totius orbis funere adpetiti necem regis exsolvimus? Heu dura supplicia! Inde adhuc nobis barbarus hostis insultat, dum parata adversum se in nos arma vertuntur.* Qui Ambrogio parla dei mali, a cui si trovava esposto l'Impero romano, per la morte di un imperatore, ucciso dalla perfidia dei suoi. Evidentemente Ambrogio vuole alludere alla morte di Graziano, avvenuta nell'agosto del 383. Il *Terminus ante quem* sembra potersi dedurre da un luogo dell'*Expositio evangelii secundum Lucam* (III, 38), dove all' *Apologia prophetarum David* si allude con le parole: *De qua historia* (scil. *de caede Uriae*), *quoniam alibi plenius diximus, hic transcurrendum videtur.* L'*Expositio evangelii secundum Lucam* fu pubblicata, come vedremo, verso il 389. Dunque l'*Apologia* fu composta fra il 383 e il 389. Una più precisa delimitazione cronologica non è assolutamente possibile. I Maurini (in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 849-852) fissano nel 384 la data di composizione del trattato, appunto perchè credono che l'*Expositio evangelii secundum Lucam* sia stata scritta nel 385. Ma questa datazione non sembra esatta.

<sup>(432)</sup> Cfr. Ambros., *Apol. proph. David*, 5, 20: *ut hodie lectum est.*

<sup>(433)</sup> Augustin., *Contra Iul. Pel.*, I, 4, 11; II, 7, 20; *Contra duas ep. Pel.*, IV, 11.

<sup>(434)</sup> Ambros., *Apol. proph. David*, 1, 1: *Apologiam prophetarum David praesenti adripimus stilo scribere, non quo ille indigeat hoc munere, qui tantis meritis enituit virtutibusque effloruit, sed quia plerique gestorum eius lecta serie non introspecientes vim scripturarum vel occulta mysteriorum mirantur quomodo tantus propheta adulterii primo, deinde homicidii contagia non declinaverit;*



della confessione di Davide è tanto più ammirevole, quanto è più rara fra le persone di elevata condizione sociale. « Chi potrebbe citarmi — dice Ambrogio — un esempio solo di persona ricca e ragguardevole, la quale non sopporti di mal animo la severità di chi la rimprovera, quando essa abbia peccato? Eppure Davide, che era un uomo insignito di autorità regale, e riconosciuto degno di lode da tanti oracoli divini, nel sentirsi ripreso da un semplice privato, per la grave colpa commessa, non fremette di sdegno, ma con gemiti di dolore confessò il suo peccato » <sup>(439)</sup>. La caduta dei giusti, i quali peccano più per debolezza della natura, che per amore del peccato e per malizia della volontà, ridonda talvolta a loro proprio vantaggio, perchè essi si rialzano dalla caduta con un più fervido desiderio di rimettersi sulla via della salvezza. E così non solo la loro innocenza e santità, ma anche la loro penitenza serve a noi d'ammaestramento e d'edificazione morale. È Dio il quale permette che i santi incorrano in qualche peccato, e ciò affinchè essi non attribuiscano a sè medesimi ed alla propria virtù il bene che vien prodotto in loro dalla grazia divina, ma riconoscano spontaneamente il bisogno, ch'essi hanno, dell'assistenza di Dio per il conseguimento della salvezza. Davide peccò, è vero, e fece cosa comune a tutti i re; ma poi se ne pentì, se ne dolse, ne pianse amaramente, e questa è cosa, che i re non sono soliti di fare. Egli confessò il suo peccato, domandò perdono, digiunò, pregò, lanciò, potente ed immortale, attraverso tutti i secoli, la voce della sua confessione e del suo dolore. Il suo peccato fu un indizio manifesto della debolezza della natura umana; ma l'insistenza, con cui egli si adoperò per ottenerne la remissione, fu una prova non meno eloquente della conversione del suo cuore. Egli cadde, sì, come cadono tanti altri uomini, per infermità della carne, ma con la forza della sua virtù seppe espiare quella caduta, come non tutti l'espiano. Del resto, che v'ha di tanto straordinario nella caduta di Davide? Esiste forse un sol uomo che non abbia peccato? Sansone, Iephte, Aaron non si macchiarono di colpe più o meno gravi? Se c'è qualcosa, nella vita di Davide, che debba riempirci di meraviglia, essa è la docilità con cui il potente sovrano piega, umiliato, la fronte, alle severe parole d'un profeta, mentre di solito gli uomini, quando son ripresi dai sacerdoti, cercano tutti i mezzi per

*ibid.*, 8, 41: *Sed iam se ipse (scil. David) defendat; nam quinquagensimum (sic) psalmum ad eam scripsit historiam.*

<sup>(439)</sup> Ambros., *Apol. proph. David.* 2, 5.

attenuare o nascondere l'iniquità delle loro azioni. Non è lecito poi, nel caso speciale di Davide, di condannare come peccatore un uomo che fu assolto e dichiarato giusto da Dio, e del quale Gesù Cristo godeva d'esser detto figlio. Se San Pietro cancellò il suo peccato, mediante la dichiarazione d'amore, ch'egli fece, quando Gesù Cristo gli domandò: « Simon di Giovanni, m'ami tu veramente? » <sup>(436)</sup>; se lo stesso San Pietro, confessando tre volte Colui ch'egli aveva tre volte rinnegato, coprì, come di un triplice velo di carità, la colpa della triplice rinnegazione del proprio divino Maestro; e se, piangendo una volta sola, ottenne il perdono della sua infedeltà, come si potrà dire che Davide non meritava la stessa misericordia, lui che, tutte le notti, bagnava di pianto il suo letto, mangiava la cenere, come pane, e mescolava le lacrime con quel che beveva? Numerose sono le buone azioni compiute da Davide, ad espiazione dei suoi falli; meravigliose le sue virtù di moderazione, di dolcezza, di pazienza, di coraggio, di umiltà, di sapienza, che assicurarono a lui ed al suo popolo la salvezza e la prosperità <sup>(437)</sup>. Ambrogio continua e chiude la bella esposizione con una spiegazione accurata ed eloquente del cinquantesimo salmo, ch'egli considera come un discorso apologetico di Davide <sup>(438)</sup>. Il commento delle parole del salmista gli fornisce varie occasioni o di biasimare aspramente i peccatori, alcuni dei quali stentano ad implorare la misericordia di Dio <sup>(439)</sup>, ed altri, solo per gloriarsene, confessano le proprie colpe <sup>(440)</sup>, o d'interpretare allegoricamente il testo biblico, come quando nel bagno, in cui il re Davide chiede tante volte di lavare l'impurità del peccato, vede la figura del battesimo di Gesù Cristo <sup>(441)</sup>.

Alcuni manoscritti attribuiscono ad Ambrogio una seconda Apologia di David, *Apologia David altera* <sup>(442)</sup>, composta, come la precedente, di parecchie omelie predicate in vari giorni <sup>(443)</sup>.

<sup>(436)</sup> Ioh., 21, 16.

<sup>(437)</sup> Ambros., *Apol. proph. David*, 1-7.

<sup>(438)</sup> Ambros., *Apol. proph. David*, 8-17.

<sup>(439)</sup> Ambros., *Apol. proph. David*, 8, 43.

<sup>(440)</sup> Ambros., *Apol. proph. David*, 9.

<sup>(441)</sup> Ambros., *Apol. proph. David*, 8, 43 sgg.

<sup>(442)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 887-916; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pagg. 357-408. Nell'ottimo codice Remense (T), del sec. XII, l'*inscriptio* manca; nel Duacense (D), pure del sec. XII, suona così: *Incipit liber secundus sancti Ambrosii episcopi de apologia David*. Cfr. Schenkl, *Op. cit.*, pag. VII sg., e l'apparato critico a pag. 359 e 408.

<sup>(443)</sup> Cfr. *Apol. David altera*, 5, 28: *Uno enim die vel per angustias ingenii vel per fragilitatem vocis omnem seriem non possum implere tractatus. Et ideo*

Anche questa seconda apologia mira a togliere lo scandalo morale suscitato dal doppio peccato di Davide (*adulterium et homicidium*), ma la materia è trattata diversamente. Anzitutto, l'opuscolo si divide in tre parti: la prima è contro i Gentili; la seconda, contro i Giudei; la terza è un'istruzione per i fedeli <sup>(444)</sup>. Nella prima, l'autore confuta l'ingiusta calunnia, ripetuta dai Gentili contro i Cristiani, che cioè questi non fossero nè potessero essere più virtuosi dei maestri della loro religione, i quali avevano pubblicamente dichiarato le proprie colpe di adulterio e di omicidio. E poichè la caduta di Davide era il fondamento della calunnia sparsa dai pagani, l'autore dell'apologia dimostra che i peccati commessi da quel re sono da considerarsi come una conseguenza inevitabile della debolezza della natura umana, e che un re penitente, prostrato al suolo, coperto d'un ruvido cilizio, dimentico della sua dignità regale, e memore soltanto della sua colpa, è spettacolo assai più edificante e meraviglioso che non sia quello di un re immune da peccato <sup>(445)</sup>. Nella seconda parte, l'autore si adopera a mettere in giusto rilievo la circostanza che, se Davide incorse in gravi peccati, ciò avvenne per volontà del Signore, a confusione dei Giudei, i quali con un'ostinazione degna di miglior causa non si fanno scrupolo di dare il titolo di Messia ad un uomo colpevole dei più atroci delitti. Lo stesso è ripetuto, a proposito di Salomone. E dopo aver mostrato che i caratteri del Messia, stabiliti nella Scrittura, non possono riferirsi ad altri che a Gesù Cristo, l'autore adduce numerosi argomenti, per provare la divinità di

*quoniam superiore die adversus Iudaeos noster sermo directus est etc.; ibid., 5, 31: Sed iam quia et superiore die et hodie Iudaeis tantis responsum arbitror, apud vos mihi, fratres dilectissimi, prophetici facti ratio praestanda est; ibid., 11, 54: Sed iam ad nuntium transeamus. Nam in superioribus tractatus nobis de illo invidioso adulterio et homicidio David prophetae fuit decursisque mysteriis non solum nihil quod condemnaretur sed etiam quod laudaretur invenimus. Nunc tractatus incipit esse de nuntio etc.*

<sup>(444)</sup> *Apol. David altera, 4, 21: Sed quoniam tripartitam divisionem tractatus huius polliciti sumus, unam adversus gentiles, aliam adversum Iudaeos, tertiam apud ecclesiam, nunc contra Iudaeos videtur esse tractandum; ibid., 5, 31: ...et ideo tractatum eius adsumpsimus tripartitum divisionemque tractatus ita putavi esse faciendam, ut apud gentiles lapsus condicionis non negaretur, correctio erroris adstrueretur, apud Iudaeos autem ideo lapsum esse sanctum David doceremus, ne amplius Iudaeorum perfidia claudicaret eumque vel Dei filium desiderarent credere, quem viderent communi condicione obnoxium fuisse peccato, Christiani vero surgentis ecclesiae mysteria possint advertere. Tripartita igitur divisio facta est, una secundum naturam, alia secundum fidem, tertia secundum gratiam.*

<sup>(445)</sup> *Apologia David altera, 1-3.*

Gesù contro gli ariani, i fotiniani, i sabelliani, i manichei, e i valentiniani <sup>(446)</sup>. Nella terza ed ultima parte, istruisce i Cristiani su molti misteri figurati dalla caduta di Davide, e aggiunge la spiegazione, non dell'intero salmo 50, ma solo dei primi versetti, forse perchè credeva che quel salmo, da sè solo, senza bisogno d'alcun commento, bastasse a giustificare le colpe del gran Re <sup>(447)</sup>. Ad ogni modo, in quest'ultima parte non poche cose son dette fuor di proposito, specialmente in quei capitoli, dove l'autore s'indugia a combattere gli errori degli ariani e dei manichei.

Ma l'*Apologia David altera* è poi veramente opera d'Ambrogio? I manoscritti non sono tutti d'accordo nell'attribuirgliela, e, di più, quelli che gliela attribuiscono, non sono anteriori al secolo XII°. Quanto ai dotti, essi guardarono sempre con molta diffidenza le testimonianze della tradizione manoscritta favorevoli alla tesi dell'autenticità. Esistono infatti numerosi argomenti, d'indole interna ed esterna, che quella tesi impugnano con inconfutabile vigore. Anzitutto, come dimostrò l'Hermant <sup>(448)</sup>, ricordato dai Maurini <sup>(449)</sup>, non è infrequente il caso che la seconda apologia presenti strane coincidenze di forma e di contenuto con la prima: lo stesso ordine, gli stessi ragionamenti, gli stessi esempi di debolezza umana, le stesse considerazioni sulla virtù e sulla penitenza di Davide, le stesse parole <sup>(450)</sup>. Che bisogno aveva Ambrogio di ripetere le stesse cose in un'opera dello stesso titolo, e, come si legge in alcuni manoscritti <sup>(451)</sup>, indirizzata allo stesso imperatore? Inoltre, si nota in tutto il corso dell'opera un insieme di

<sup>(446)</sup> *Apologia David altera*, 4-5.

<sup>(447)</sup> *Apologia David altera*, 6-12. La stranezza, che l'autore abbia cominciato e non abbia poi condotto a termine la spiegazione del salmo 50, è stata già notata dai Maurini (vedine l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 883-888), i quali ne adducono varie ragioni. « *Caeterum — essi dicono — non licet certo pronuntiare quid causae sit, cur integram psalmi non habeamus explanationem; utrum scilicet iniuria temporis, an scriptoris negligentia, an denique ipsemet Auctor per vocis debilitatem, de qua in hoc opere conqueritur, (cap. 5, num. 28), sermones continuare fuerit prohibitus* ». Press'a poco lo stesso dice lo Schenkl (*Corpus* 32, pars 2, pag. VIII): « *Mirum vero est eum psalmi L interpretationem non absolvisse, sed tantum incohasse, quae res utrum oratori ipsi tribuenda an eo explicanda sit quod post sectionem 74 quaedam interciderint plane incertum esse Maurinis, qui de hoc libello utiliter disputaverunt, libenter adsentior* ».

<sup>(448)</sup> G. Hermant, *La vie de saint Ambroise*, Paris, 1678/9.

<sup>(449)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIV, 885 sg.

<sup>(450)</sup> Cfr., per esempio, *Apol.* I, 4, 15 con *Apol.* II, 3, 7; *Apol.* I, 4, 16 con *Apol.* II, 3, 16; *Apol.* I, 8, 41 con *Apol.* II, 11, 61; ecc. Vedi Ihm, *Studia Ambrosiana*, 72; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. IX.

<sup>(451)</sup> Vedi l'apparato critico nell'edizione dello Schenkl, a pag. 359 e 408.



circostanze che non rivelano affatto lo spirito del vescovo milanese. Lo stile è più studiato e più adorno; la materia è distribuita con più ordine; le spiegazioni sono date con più precisione e chiarezza; le digressioni sono meno frequenti. Di più ancora, — osservano giustamente i Maurini — le citazioni della sacra Scrittura sono attinte da una fonte diversa da quella, di cui soleva giovare Ambrogio <sup>(452)</sup>. Nè basta. Parlando dei Romani, che abolirono la legge e la sinagoga, l'autore li designa col nome di *barbari* <sup>(453)</sup>: parola che un romano, come Ambrogio, non avrebbe mai adoperata. Infine, Agostino, quando cita l'*Apologia* ambrosiana <sup>(454)</sup>, non la distingue con l'aggiunta di un *prior*: cosa che non avrebbe certamente mancato di fare, se ne avesse conosciuta una seconda. E poi lo stesso Ambrogio, se avesse veramente lui composto l'*Apologia David altera*, si sarebbe così pienamente dimenticato di averne già scritta una prima, da non ricordarla mai, neppur una volta, nella seconda? Tutte queste ragioni sembrano più che sufficienti per contestare l'autenticità dell'*Apologia David altera*. E se non è di Ambrogio, di chi può essere? La risposta non è facile. Erasmo suppone che l'autore della seconda *Apologia David* sia da identificarsi con quello del *De vocatione gentium* <sup>(455)</sup>. Ma il celebre umanista — obiettano con ragione i Maurini <sup>(456)</sup> — *censurae stabiliendae non aliud firmamentum praestruit, nisi styli diversitatem*. E ognuno sa che le sole prove dello stile sono materia troppo lubrica e malferma, per fondarci sopra una conclusione di singolare importanza, come quella che concerne l'attribuzione di un'opera ad un autore, piuttosto che ad un altro. Il Gillot infine, ricordato e confutato dagli stessi Maurini, vorrebbe sostenere che c'è una certa somiglianza tra l'autore dell'*Apologia altera* e l'autore dei sermoni *De sacramentis*, falsamente attribuiti ad Ambrogio <sup>(457)</sup>, perchè tanto l'uno che l'altro si dolgono della debolezza della loro voce <sup>(458)</sup>. Ma il Gillot erra, quando

<sup>(452)</sup> Vedi, per esempio, *Apol. David altera*, 12, 66, e la nota *c* in Migne, *Patr. lat.*, XIV, 913-914.

<sup>(453)</sup> *Apologia David altera*, 9, 49: ...*profanari ritum observantiae ex Lege venientis per incursionem barbarorum et captivitatem Iudaeorum passus est Christus*.

<sup>(454)</sup> Augustin., *Contra duas ep. Pelag.*, IV, 11; *Contra Iulianum*, I, 4, 11; II, 7, 20.

<sup>(455)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1073-1132.

<sup>(456)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIV, 885 sg. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 72-73.

<sup>(457)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 417-462.

<sup>(458)</sup> Cfr. *Apol. David altera*, 5, 28: *per fragilitatem vocis*, con *De sacramentis*, I, 6, 24: *secundum fragilitatem vocis nostrae*.

di tale argomento si serve, per concludere che Ambrogio è l'autore dell'apologia e dei sermoni. Poichè è vero che, secondo la testimonianza di Agostino <sup>(459)</sup>, un nonnulla bastava ad affiochire la voce d'Ambrogio, ma è anche vero che questo inconveniente capita spesso agli oratori. Ne soffriva pure il grande Basilio, il quale dice: διὰ τὴν σύντροφον ἀσθένειαν τῆς φωνῆς ἡμῶς ἐπιλειπρόσης <sup>(460)</sup>. Non si può dunque stabilire nulla di certo sulla paternità dell'*Apologia David altera* <sup>(461)</sup>.

E torniamo alle opere autentiche del vescovo milanese.

Il Salterio era il libro prediletto di Ambrogio. Non solo vi attingeva abbondantemente materia per i suoi sermoni, e, all'occasione, intercalava negli scritti la spiegazione di questo o di quel salmo <sup>(462)</sup>, ma anche faceva dei salmi l'argomento principale dei discorsi tenuti ai fedeli. Le spiegazioni, che noi possediamo, di molti salmi sono appunto omelie predicate da Ambrogio in vari tempi, senza la menoma intenzione di seguire l'ordine del Salterio. Gli antichi scrittori, che parlarono dei commentari ambrosiani sui salmi <sup>(463)</sup>, non ebbero la cura d'indicarci il numero dei salmi commentati; e non c'è nessuna testimonianza da cui possa dedursi che Ambrogio s'era proposto di commentarli tutti. La prefazione, mandata innanzi alla spiegazione del primo salmo, dove l'autore avrebbe certamente accennato ai suoi propositi, se ne avesse avuto qualcuno, non contiene altro che elogi sull'eccellenza e l'utilità del Salterio. Nell'omelia sul salmo 36, Ambrogio ne promette una sul salmo 57 <sup>(464)</sup>; ma non pare che abbia mantenuta la promessa. Forse ne fu impedito dalla morte, come dalla morte fu pure impedito di condurre a termine la spiegazione del salmo 43 <sup>(465)</sup>. Noi dunque possediamo due voluminose raccolte

<sup>(459)</sup> Augustin., *Confess.*, VI, 3, 3: *Quamquam et causa servandae vocis, quae illi facile obtundebatur, etc.*

<sup>(460)</sup> Basil., *Hom. in psalm. primum*, I, 227 B.

<sup>(461)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. X.

<sup>(462)</sup> Per esempio, trovi inserita la spiegazione dei salmi 41 e 42 in *De interpellatione Iob et David*, II (Migne, XIV, 811 sgg.; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. 267 sgg.); la spiegazione del salmo 50 in *Apologia prophetae David*, 8 sgg.; la spiegazione del salmo 72 in *De interpellatione Iob et David*, IV (Migne, XIV, 837 sgg.; Schenkl, *Corpus* 32, pars 2, pag. 248 sgg.); la spiegazione del salmo 114 in *De obitu Theodosii*.

<sup>(463)</sup> Hieron., *Epist.* 112, 20; Cassiod., *Inst. divin. litt.*, 4.

<sup>(464)</sup> Ambros., *Enarrat. in psalm.* 36, 32 (Migne, *Patr. lat.*, XIV, 983 sg.): *Etsi alibi legerimus: «Laetabitur iustus, cum viderit vindictam impiorum» (Ps. 57, 11), quod suo loco reservo; etsi frequenter audieris cur laetetur; sed occupationes occupationibus non inseramus.*

<sup>(465)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 42.

di omelie sui salmi, ordinate e pubblicate, dopo la morte d'Ambrogio, da qualcuno dei suoi discepoli, probabilmente da quel diacono Paolino, che poi scrisse la vita del santo, e intitolate l'una *Enarrationes in XII psalmos Davidicos*, l'altra *Expositio in psalmum 118* <sup>(466)</sup>. I dodici salmi spiegati nelle *Enarrationes* sono i seguenti: 1, 35-40, 43, 45, 47, 48, 61 <sup>(467)</sup>. Le omelie sui salmi 35-40 sono intimamente collegate fra loro da caratteri comuni di stile e di contenuto <sup>(468)</sup>. Lo stesso può dirsi delle omelie sui salmi 45, 47, 48 e 61 <sup>(469)</sup>. Le dodici omelie furono composte in tempi diversi. L'omelia sul primo salmo si crede che sia la più antica di tutte <sup>(470)</sup>. Le omelie sui salmi 35 40, poichè, come abbiamo detto, sono strettamente legate l'una all'altra, tanto che ciascuna di esse si riferisce sempre a quella che precede <sup>(471)</sup>, devono essere

<sup>(466)</sup> Che le due raccolte si compongano di omelie, risulta evidente da parecchi luoghi. Cfr., per esempio, *Enarr. in XII psalmos Davidicos*, 35, 20: *Sicut lectio hodierna nos docuit*; 36, 2: *Iste qui nobis hodierna lectione propositus est*; *Exposit. in psalm. 118*, 3, 29: *Bene admonuit lectio Evangelii, quae decursa est*; 6, 16: *Pulchre lectum est hodie*; 14, 4; 20, 44; ecc.

<sup>(467)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIV, 921-1180.

<sup>(468)</sup> Vedi l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 918.

<sup>(469)</sup> Cfr. Kellner, *Der hl. Ambrosius*, pag. 137.

<sup>(470)</sup> In un luogo si allude ai due libri *De excessu fratris sui Satyri* (= *De fratris obitu* e *De fide resurrectionis*), scritti secondo alcuni, nel 377; secondo altri, nel 378 o 379 (*Enarr. in psalm. I*, 51: *Et de resurrectione quidem plurima divinarum Scripturarum sunt testimonia, quae non praetermisimus in libris consolationis et resurrectionis*). Ancora, nel § 9 della stessa omelia, si parla della meravigliosa efficacia del canto degli inni e dei salmi nella chiesa, in modo da far credere che, mentre Ambrogio scriveva, l'uso del canto liturgico fosse stato già introdotto nella chiesa di Milano (*Enarr. in psalm. I*, 9: *Psalmus enim benedictio populi est, Dei laus, plebis laudatio, plausus omnium, sermo universorum, vox Ecclesiae, fidei canora confessio... Nocturna arma, diurna magisteria; scutum in timore, festum in sanctitate, imago tranquillitatis, pignus pacis atque concordiae, citharae modo ex diversis et disparibus vocibus unam exprimens cantilenam. Dicitur ortus psalmum resiliat, psalmum resonat occasus*). E poichè sappiamo che il canto liturgico fu introdotto a Milano nel 386, l'omelia sul primo salmo dovette essere evidentemente composta dopo quell'anno. I Maurini (Migne, XIV, 918) la collocano nel 390, a causa degli « studia recentis instituti adhuc ferventia ». Ma l'Ihm (*Studia Ambrosiana*, pag. 22) sarebbe disposto a spingersi anche più oltre il limite cronologico segnato dai Maurini.

<sup>(471)</sup> Cfr. *Enarr. in psalm. 36*, 3: *Pulchre autem sanctus David in superiore psalmo* (scil. *psalm. 35*) *iniusti vitam describit, hic iusti*; 38, 1: *In superiore psalmo expressa forma poenitentiae est, in hoc sequenti patientiae forma signatur*; 39, 1: *In superioribus psalmis poenitentiam praedicavit, deinde de patientia sua et perturbatione hominis est locutus; in trigesimo autem et nono etc.*; 40, 1: *Bono ordine qui in superiore psalmo dixit Ecce venio* (*psalm. 39, 9*), *in hoc iam venit et patitur*.

state predicate tutte di seguito, in un medesimo periodo di tempo. Nell'omelia sul salmo 36 è fatta menzione delle persecuzioni di Giustina, che cominciarono nel 385 e finirono nel 387 <sup>(472)</sup>. Vi si parla anche dell'apostasia dei monaci Sarmazione e Barbaziano, avvenuta, pare, nel 389 <sup>(473)</sup>, e della vittoria riportata, nel settembre del 394, dal grande Teodosio sull'usurpatore Eugenio <sup>(474)</sup>. Nell'omelia sul salmo 37, Ambrogio allude chiaramente alla strage di Tessalonica, avvenuta, com'è noto, nel 390 <sup>(475)</sup>. Infine ricorda, nell'omelia sul salmo 40, il suo commento dell'Evangelo di San Luca, pubblicato, a quanto pare, verso il 389 <sup>(476)</sup>. Sicchè le omelie sui salmi 1, 35-40 appartengono agli ultimi anni della vita d'Ambrogio. Poichè il santo vescovo mira particolarmente all'edificazione dei fedeli, i suoi sermoni sono pieni di sagge istruzioni morali, con cui peraltro, a tempo e luogo, egli non dimentica d'intrecciare l'interpretazione allegorica delle parole del salmista. L'omelia sul primo salmo è in gran parte desunta da Basilio Magno <sup>(477)</sup>; quelle sui salmi 36, 37, e 38 hanno per mo-

<sup>(472)</sup> Enarr. in psalm. 36, 19: *Exstiterunt Ariani regali subnixi potentia, qui templum Domini putarent sibi esse tradendum, supplicia acerba minitantes; sed absit ut apud mentem Domino servientem praeponderaret magis poenae formido quam forma pietatis. Non praevaluit peridia, quia fides restitit.* Vedi, sopra, pag. 297 sgg.

<sup>(473)</sup> Enarr. in psalm. 36, 49: *Dudum de monasteriis exierunt, et nunc luxuriae sunt magistri, disseminatores incontinentiae, incentores petulantiae, obtractatores pudoris etc.* Cfr. Ambros., Epist. 63, 7 sgg. Vedi l'Admonitio dei Maurini in Migne, Patr. lat., XIV, 918.

<sup>(474)</sup> Enarr. in psalm. 36, 25: *Saepe enim iacula in ipsos, qui ea iecerint, refunduntur. Quod etiam proximo accidit bello, cum infideles et sacrilegi lacerarent aliquem in Domino confidentem, et regnum eius ereptum ire contenderent, Ecclesiis Domini persecutionum saeva minitantes; ut subito ventus oriretur, qui infidelibus excuteret scuta de manibus, ac tela omnium, atque missilia in peccatoris exercitum retorqueret; Enarr. in psalm. 38, 27: Hic si quis tyranni imagines habeat, qui iam victus interiit, iure damnatur.* Cfr. Ambros., Epist. 62, 4; Augustin., De civit. Dei, V, 26. Vedi, sopra, pag. 347 sgg.

<sup>(475)</sup> Enarr. in psalm. 37, 43: *Vides ergo quia regibus non temere vel a prophetis Dei, vel a sacerdotibus facienda iniuria sit, si nulla sint graviora peccata, in quibus debeant argui; ubi autem peccata graviora sunt, ibi non videtur a sacerdote parcendum, ut iustis increpationibus corrigantur.* Una velata allusione alla penitenza teodosiana sembra essere contenuta nelle parole del § 19 della stessa omelia: *Imitami ergo, imperatores, exemplum divinum, ut sitis in statuendis legibus severiores, in exigendis suppliciis misericordes.* Cfr. Ambros., Epist. 51. Vedi, sopra, pag. 326 sgg.

<sup>(476)</sup> Enarr. in psalm. 40, 38: *Unum autem Evangelium esse et alibi (scil. Expos. evangelii secundum Lucam, I, 1, 2), ni fallor, intimavimus, et si iterum exigitur, facile possumus edocere etc.*

<sup>(477)</sup> Basil., Comm. in psalm. 1.



dello Origene <sup>(470)</sup>. Tuttavia Ambrogio alle spiegazioni attinte dalle fonti greche non manca spesso di unirne molte altre originali, lasciando agli uditori ed ai lettori libera la scelta delle spiegazioni che a loro sembrino più accettabili <sup>(479)</sup>. Non si può stabilire con sufficiente esattezza la data di composizione delle omelie sui salmi 45, 47, 48, e 61. In un luogo dell'*Expositio evangelii secundum Lucam*, Ambrogio dichiara la sua intenzione di occuparsi, più tardi, del salmo 48 <sup>(480)</sup>. Dunque l'omelia su questo salmo fu composta dopo l'*Expositio evangelii secundum Lucam*, la cui redazione e pubblicazione sembra essere avvenuta, come fu detto più volte, verso il 389. Inoltre, in un luogo dell'omelia sul salmo 61 si parla della morte di Graziano, ucciso nel 383 <sup>(481)</sup>; in un altro luogo dello stesso salmo si allude alla seconda missione diplomatica d'Ambrogio a Treviri, nel 387, e alla vittoria riportata, nel 388, da Teodosio sull'usurpatore Massimo <sup>(482)</sup>. Sicchè, per le omelie sui salmi 48 e 61, gli estremi limiti cronologici, che a noi è lecito ricavare dalle allusioni ivi contenute, sono gli anni 383 e 389. Ora, poichè le omelie sui citati salmi 45, 47, 48, e 61, come fu già osservato <sup>(483)</sup>, hanno caratteri comuni fra loro, tanto da far supporre che appartengano tutte ad un medesimo periodo di tempo, non crediamo d'andar troppo lontani dal vero, affermando ch'esse furono predicate verso l'anno 390. Resta l'omelia sul salmo 43, l'ultima di tutte, che Ambrogio non potè finir di dettare al suo segretario e futuro biografo Paolino,

<sup>(478)</sup> Hieron., *Epist.* 112, 20.

<sup>(479)</sup> Ambros., *Enarr. in psalm.* 38, 22: *Nostrum est enim argumentis quaerere veritatem, tuum est eligere quid sequaris.*

<sup>(480)</sup> Ambros., *Expos. evangelii secundum Lucam*, III, 15: *Licet sit versiculi istius (ps. 48, 8) et alia interpretatio, quam suo dicemus loco (Enarr. in psalm. 48, 13 sg.).* Giova qui ricordare che nel suo *Contra Iulianum* (I, 4, 11) Agostino cita il § 8 dell'*Enarratio in psalm. 48* di Ambrogio.

<sup>(481)</sup> Ambros., *Enarr. in psalm.* 61, 17: *Recordamur aliquem proxime ab omnibus appetitum, a suis destitutum ac proditum: qui dudum in suggestu locatus imperii, subito egens omnium ab ipsis quorum haereditarium fuerat sortitus obsequium, coepit urgeri, ingruentibus in exitum, inferentibus mortem, nullo auxiliatore, nullo iam socio sui, nullo comite. Vedi, sopra, pag. 279.*

<sup>(482)</sup> Ambros., *Enarr. in psalm.* 61, 26: *Nec petitor igitur sepulturae defuit, etsi Ioseph ille, qui iustus dicebatur, defuit. Sed longe Maximus saevior dene gabat, quod ipse Pilatus auferre non potuit. In quo parricidae humanitas defuit, innocenti tamen non defuit gratia, et ad tempus assumpta patientia, vindicta paululum comperendinata est. Cfr. Ambros., *Epist.* 24; *De obitu Valentiniani*, 28. Vedi, sopra, pag. 320.*

<sup>(483)</sup> Kellner, *Der hl. Ambrosius*, pag. 137.

perchè, pochi giorni dopo, lo colse la morte, nel 397 <sup>(484)</sup>. Concludendo, le *Enarrationes in XII psalmos Davidicos* sono una cospicua produzione esegetica e letteraria degli ultimi anni della vita del nostro santo. Nelle citazioni bibliche, Ambrogio segue, ordinariamente, la versione dei Settanta. L'interpretazione morale è quella su cui l'esegeta si ferma con più lungo e ponderato esame; non trascura però l'interpretazione mistico-allegorica, quando l'occasione si presenti o la necessità lo richieda. Nè manca talora di far sonare, alta e squillante, in mezzo alla grave monotonia della discussione dotta, qualche nota di vivace polemica contro i novazianisti, i sabelliani, gli apollinaristi, gli eutichiani, i nestoriani, e specialmente gli ariani, svolgendo, con mirabile precisione di termini, concetti teologici difficilissimi ad esprimersi, come quelli concernenti i misteri dell'Incarnazione e della Trinità <sup>(485)</sup>.

Un'altra opera, in cui predomina, come nelle *Enarrationes* dianzi studiate, l'elemento esegetico nello stretto senso della parola, ma con più spiccata tendenza parenetica, è l'*Expositio in psalmum 118* <sup>(486)</sup>, composta circa il 387-388 <sup>(487)</sup>, sulle tracce

<sup>(484)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 42. Cfr. Ambros., *Enarr. in psalm.* 43, 72, dove si sente che le parole son dette da un uomo, il quale è stanco della vita, e si prepara ad attendere serenamente la morte, ormai non lontana. Vedi, sopra, pag. 351 sg.

<sup>(485)</sup> Vedi, per esempio, Ambros., *Enarr. in psalm.* 61, 5-7, dove è dimostrata, contro gli eutichiani, la distinzione delle due nature in Gesù Cristo, e, contro i nestoriani, l'unità di persona.

<sup>(486)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XV, 1197-1526.

<sup>(487)</sup> L'*Expositio* fu certamente composta dopo il commentario sull'Evangelo di San Luca, al quale allude (Ambros., *Expos. in psalm.* 118, 14, 38: *De quo quoniam alibi* (scil. *Exposit. evang. secundum Lucam*, IV, 11 sg.) *putavimus esse tractandum* etc.). Si noti però che l'allusione dev'essere riferita, non già al commentario sull'Evangelo di Luca, il quale fu probabilmente pubblicato verso il 389, ma piuttosto alle omelie sull'Evangelo di Luca, delle quali il commentario si compone, e che furono predicate dal 385 in poi (cfr. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchlichen Liter.*, Fr. i. Br., 1923, III, pag. 518, nota 2). Inoltre, l'*Expositio* fu composta prima del trattato *De Isaac et anima*, dal quale è citata (Ambros., *De Isaac*, 4, 17: *Sed de hoc mysterio alibi, et maxime in psalmo centesimo octavo decimo* (scil. *Exposit. in psalm.* 118, 2, 32 sgg.)), e prima anche dell'*Epist.* 63, scritta, secondo i Maurini (Migne, XVI, 1188), nel 396, nella quale sembra che siano stati inseriti alcuni argomenti tolti dall'*Expositio in psalm.* 118 (cfr. *Epist.* 63, 94 e 95 con *Exposit. in psalm.* 118, 12, 38 e 39). Del canto liturgico, introdotto, nel 386, nella chiesa milanese, è fatta menzione in *Exposit. in psalm.* 118, 7, 25 sgg.; 8, 48. Di più, in due luoghi del trattato (*Exposit. in psalm.* 118, 11, 22 e 21, 9) si accenna alle persecuzioni di Giustina, che durarono dal 385 al 387. Infine, la sesta omelia fu predicata nel giorno anniversario della traslazione dei martiri Gervasio e Protasio (*Expos. in psalm.* 118, 6, 16: *Celebramus enim diem*

dell'opera omonima di Origene <sup>(488)</sup>. Il salmo 118 (*Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*) <sup>(489)</sup> abbraccia ventidue ottonari, cioè ventidue strofe, composte ciascuna di otto versetti, ed è alfabetico, cioè scritto, nell'originale, secondo l'ordine delle lettere dell'alfabeto ebraico, ciascuna delle quali dà principio ad un ottonario <sup>(490)</sup>. Le ventidue strofe non sono, a dir vero, così strettamente legate fra loro da relazioni di contenuto, che non sia possibile considerarle indipendenti l'una dall'altra. Ogni ottonario, da sè solo, costituisce quasi un tutto organico, una composizione lirica finita in sè stessa, e può quindi prestarsi facilmente ad essere il soggetto d'un particolare sermone. Di questo s'avvide Ambrogio, il quale tenne sul salmo 118 una serie di ventidue omelie <sup>(491)</sup>, secondo l'ordine degli ottonari, in modo che ciascuna omelia contiene la spiegazione di tanti versetti, quanti se ne

*sanctorum quo revelata sunt populis corpora sanctorum martyrum etc.* Cfr. Migne, XV, 1273 nota a); la ventesima, nel giorno della festa di San Sebastiano (*Expos. in psalm. 118, 20, 44: Utamur exemplo Sebastiani martyris, cuius hodie natalis est etc.*). È noto che le reliquie dei martiri Gervasio e Protasio furono da Ambrogio scoperte nel 386 (cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 24; i Maurini invece — Migne, XV, 1195 — ondeggiano fra il 385 e il 386). D'altra parte, siccome nei martirologi l'anniversario dei santi Gervasio e Protasio ricorre il 19 giugno, e quello di San Sebastiano il 20 gennaio (cfr. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908, pag. 91 e 101), è chiaro che Ambrogio predicò le sue omelie sul salmo 118 per due anni consecutivi, molto probabilmente nel 387 e 388, come si deduce da tutte le circostanze di sopra notate.

<sup>(488)</sup> L'imitazione d'Origene risulta specialmente dagli scolii dell'esegeta alessandrino al salmo 118, pubblicati dal Pitra, col sussidio di vari manoscritti vaticani (*Analecta sacra*, 3, Venezia, 1883, pag. 246). Ad Ippolito, quale fonte d'Ambrogio, pensa il Bonwetsch (*Texte und Unters.*, 16, 2 (1897), pag. 11). Che Ambrogio si sia pure servito di un'opera, ormai perduta, di Filone d'Alessandria sul valore etimologico e simbolico delle lettere dell'alfabeto ebraico, si studia di dimostrare il Müller (*Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien. Philos.-hist. Kl.*, Bd. 167, Abhandl. 2, 1911); e, a confermare la tesi del Müller, aggiunge nuovi argomenti il Bacher (*Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes*, 25, 1911, pagg. 239-242).

<sup>(489)</sup> Secondo un'altra enumerazione, è il salmo 119. Sulla diversa enumerazione dei salmi, vedi F. H. Reusch, *Lehrb. der Einl. in das Alte Testament*, Freib., 1859, pag. 51.

<sup>(490)</sup> Cfr. F. A. Tholuck, *Auslegung der Psalmen*, Halle, 1843, pag. 506; V. Thalhofer, *Erklärung der Psalmen*, Regensb., 1857, pag. 611; F. Delitzsch, *Commentar über den Psalter*, 2 (Leipzig, 1860), pag. 186.

<sup>(491)</sup> Cfr. Ambros., *Expos. in psalm. 118*, 3, 29: *Bene admonuit lectio Evangelii, quae decursa est*; 6, 16: *Pulchre lectum est hodie*; 14, 4: 20, 44; ecc. Si noti che le ventidue omelie sono di una lunghezza molto varia ed ineguale; il che naturalmente fa supporre che, secondo ogni probabilità, le omelie più lunghe, come noi oggi le possediamo, risultino dalla fusione di parecchie omelie.

trovano raccolti sotto ogni lettera dell'alfabeto ebraico. Dopo un breve prologo, che ha per iscopo di mettere in rilievo l'utilità e l'eccellenza del salmo 118, considerato come l'alfabeto dei Cristiani, i quali vi trovano i principi tutti della sapienza celeste e gli elementi delle loro obbligazioni morali <sup>(492)</sup>, l'autore comincia i suoi discorsi, premettendo a ciascuno la spiegazione, non però sempre esatta, della lettera ebraica, da cui esso è contrassegnato <sup>(493)</sup>. Nel citare il testo biblico, spesso ha cura di richiamare la nostra attenzione sulle varie lezioni presentate dagli esemplari greci e latini, attribuendone le differenze ora ai copisti e ora agli stessi traduttori della sacra Scrittura <sup>(494)</sup>. Alle volte, esprime candidamente il proprio giudizio sul valore delle singole traduzioni <sup>(495)</sup>. Ma segue sempre, com'egli stesso dichiara, la versione dei Settanta <sup>(496)</sup>. L'interpretazione morale, di solito, predomina sull'allegorica, alla quale il nostro esegeta ricorre specialmente quando, a proposito di alcuni passi del Cantico dei Cantici, spiega i misteriosi rapporti di Gesù Cristo con la sua Chiesa, o le nozze spirituali del Verbo e dell'anima santa. L'*Expositio in psalmum 118* è indubbiamente una delle opere più belle, più eleganti, più istruttive di quante uscirono dalla penna del vescovo milanese. Sia che combatta gli errori degli eretici, come quelli dei manichei, dei novazianisti, dei sabelliani, degli ariani <sup>(497)</sup>, sia che deplori la cieca ostinazione dei Giudei <sup>(498)</sup>, sia che descriva le più pure virtù cristiane, o colpisca col flagello della più amara satira i vizi e le loro funeste conseguenze, il santo vescovo effonde dovunque la luce e il calore di una nobile eloquenza, dove tu non sai che cosa debbasi ammirare di più, se l'elevatezza dei pensieri e dei sentimenti, o la purezza de'la dottrina, o lo zelo ardente, o l'umile accento di rara modestia, o la profondità del sapere. Osservammo di sopra che l'*Expositio in psalmum 118*, per il suo spiccato carattere parenetico, si distingue dalle *Enarrationes in XII psalmos Davidicos*, d'indole strettamente esegetica e tipologica. E infatti le ventidue omelie sul salmo 118, ventidue gemme della

(<sup>492</sup>) Ambros., *Exposit. in psalm. 118, prolog.*, 1-3.

(<sup>493</sup>) Vedi, su ciò, la bibliografia citata a pag. 406, nota 488.

(<sup>494</sup>) Cfr., per esempio, Ambros., *Exposit. in psalm. 118*, 4; 5; 10; 12; ecc.

(<sup>495</sup>) Cfr. Ambros., *Exposit. in psalm. 118*, 9; 17; 20; 22.

(<sup>496</sup>) Ambros., *Expos. in psalm. 118*, 9, 13: *Sed quia Septuaginta virorum sententias magis sequitur Ecclesia, et hic sensus est planior, et nihil offensionis admittit, quod possit aliquibus scrupulum commovere, ideo accipiamus etc.*

(<sup>497</sup>) Ambros., *Exposit. in psalm. 118*, 16; 18; 19; 22.

(<sup>498</sup>) Ambros., *Exposit. in psalm. 118*, 13; 21.



fulgida corona degli scritti esegetici ambrosiani, possono bene considerarsi come un corso completo di morale cristiana.

Sarebbe troppo lungo qui riassumere con ampiezza di particolari le singole omelie e delle *Enarrationes* e dell'*Expositio*. Piaceci tuttavia riportare qualcuno dei luoghi più significativi, per far conoscere ai miei lettori, quali stupende, benchè troppo ignorate, bellezze di smagliante eloquenza si nascondano in questa parte della molteplice produzione letteraria del vescovo milanese.

Uno dei temi che stanno più a cuore al nostro Ambrogio è quello che concerne l'attaccamento dell'uomo ai beni della terra, specialmente al danaro. A proposito del primo versetto del primo salmo (*Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum*), dice: « Vedi dunque, o uomo, per che cosa sei chiamato felice? Non certo per le ricchezze, non per la potenza e per gli onori, non per la nobiltà della nascita, non per la bellezza o la sanità del corpo, che non sono assolutamente beni naturali! Anzi non soltanto si cambiano con grande facilità nei loro contrari, ma anche forniscono l'occasione e il mezzo di peccare a colui che non sappia convenientemente servirsene. Infatti chi mai è reso giusto dalle ricchezze, umile dalla potenza, misericordioso dalla nobiltà della nascita, casto dalla bellezza? Non v'ha alcun dubbio che codesti vantaggi temporali ci attirano sulle vie del peccato, piuttosto che su quelle della virtù » <sup>(499)</sup>. E altrove: « *Le ricchezze dell'uomo*, dice la Scrittura, *sono la redenzione dell'anima sua*. Tu devi dunque, o uomo, redimere la tua anima. Il danaro, di per sè stesso, è una cosa vile; ma diventa prezioso per mezzo della fede. È cosa vile, quando lo si tiene gelosamente chiuso e custodito; è invece prezioso, quando lo si distribuisce a coloro che ne han bisogno » <sup>(500)</sup>. Nobilissime le considerazioni sulla clemenza, che ricordano in particolar modo quelle contenute nei pochi superstiti capitoli del secondo libro del *De clementia* di Seneca: « Colui che è l'autore delle leggi, non sa punto adirarsi. Egli si propone di minacciare, non di punire. Imitate dunque, o imperatori, questo divino esempio; siate molto severi nello stabilire le vostre leggi, ma fate uso di misericordia nel punire coloro che le abbiano trasgredite. La severità delle leggi reprime l'audacia degl'insolenti, ma la clemenza raddolcisca la pena dei colpevoli » <sup>(501)</sup>. Non meno

<sup>(499)</sup> Ambros., *Enarration. in XII psalmos Davidicos*, 1, 15 (Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 928).

<sup>(500)</sup> Ambros., *Enarr. in XII psalm. Davidicos*, 37, 24 (Migne, XIV, 1020 sg.).

<sup>(501)</sup> Ambros., *Enarr. in XII psalm. Davidicos*, 37, 19 (Migne, XIV, 1018).

nobili sono gl'insegnamenti che, sulla fede, Ambrogio sa trarre da quelle parole del primo salmo: *Et folium eius non defluet*. « Le virtù senza la fede — egli dice — non sono altro che foglie. Verdeggiano, sì, ma non possono esser utili; e il vento le agita, perchè mancano di solida stabilità. Quanti pagani non sono dotati di misericordia e di temperanza! Eppure non dan frutto, perchè non hanno la fede. Queste foglie cadono presto, quando il vento comincia a soffiare! Vi sono molti Giudei che praticano la castità, e attendono con molto zelo e diligenza alla lettura dei libri santi; ma non dan frutto, e sono sempre agitati da tutte le parti, come le foglie. Sono forse le foglie, che il Redentore vide sul fico, del quale si parla nel Vangelo <sup>(502)</sup>: su quel fico Gesù trovò le foglie, ma non già il frutto » <sup>(503)</sup>. Talvolta l'eloquenza del santo vescovo acquista il movimento concitato di una poesia lirica. « Aspettai ansiosamente il Signore », dice il primo versetto del salmo trentesimonono. E Ambrogio: « Dove è detto questo, se non nell'Evangelo? Poichè nell'Evangelo il Signore, dopo essersi fatto lungamente aspettare, è venuto in mezzo a noi. Nell'Evangelo non grava l'ombra caliginosa della Legge, ma la Verità sfolgoreggia. Cristo infatti brillò della sua luce; Cristo esaudì le preghiere dei suoi, e ci trasse dall'abisso della miseria e dalla voragine del sordido fango, dove giacevamo immersi, a causa dei nostri peccati... Siano dunque rese grazie a Gesù nostro Signore, unico Figlio di Dio e redentore nostro, il quale discese dal cielo, per rimetterci tutti i peccati, per strapparci dall'abisso e dal fango di questo mondo... Io ti aspettavo, o Signore Gesù, e tu finalmente sei venuto; hai guidato i miei passi sulle vie del Vangelo; hai fatto vibrare sulle mie labbra un cantico nuovo, che è quello del nuovo Testamento. Sciogliamo quindi, gioiosi, un inno alla gloria del nostro Dio, perchè Egli ci ha largito i precetti per la pratica di nuove virtù! Abbandoniamo tutte le nostre cose; seguiamo Gesù Cristo; amiamo i nostri nemici! Nuove usanze noi abbiamo imparato, cioè quelle di offrire le nostre preghiere al Signore per coloro che ci perseguitano, e di benedire coloro che ci maledicono. Noi non sappiamo menar vanto delle opere nostre, nè nascondere i nostri peccati. Seguendo l'esempio degli angeli, noi rinunziamo perfino alle nozze » <sup>(504)</sup>. « Beato colui che intende veramente la povertà di Gesù Cristo, il quale si fece povero per amor nostro,

<sup>(502)</sup> Matth., 21, 19.

<sup>(503)</sup> Ambros., *Enarr. in XII psalm. Davidicos*, 1, 41 (Migne, XIV, 943 sg.).

<sup>(504)</sup> Ambros., *Enarr. in XII psalm. Davidicos*, 39, 2-3 (Migne, XIV, 1058 sg.).

benchè fosse ricco. Era ricco nel regno di suo Padre, e si fece povero nella carne, perchè assunse la carne dei poveri. Chè noi infatti eravamo ridotti all'estrema miseria, essendo stati, per la frode del serpente, spogliati del ricco ornamento delle virtù... Intendi dunque la povertà di Gesù Cristo, se vuoi esser ricco! Intendi la sua infermità, se vuoi ricevere la salute! Intendi la sua croce, se non vuoi arrossire! Intendi le sue piaghe, se vuoi guarire le tue! Intendi la sua morte, se vuoi acquistare la vita eterna! Intendi la sua sepoltura, se vuoi risorgere da morte! » <sup>(505)</sup>. A proposito di quel versetto del salmo 118: *Tuus sum ego, salva me, Domine, quoniam iustificationes tuas exquisivi*, Ambrogio insegna tutti i doveri del vero Cristiano. « Queste parole — egli dice — sembrano facili a dirsi; sembrano comuni a tutti. Eppure sono di pochi! Molto raro è infatti chi può dire a Dio: « Son tuo ». Questo può dirlo solamente colui che si dedichi a Dio con tutte le forze dell'anima, e non sia in alcun modo capace di volgere in mente altri pensieri. Può usare quell'espressione, chi può dire al Signore: *Mòstraci il Padre, e ci basta!* <sup>(506)</sup>. Ma può forse usarla, chi è avido di danaro, di onori, di potenza? Vi son di quelli, a cui non basta conoscere Dio; e il numero di costoro è grandissimo. Tanti popoli, tante nazioni, tanti ricchi credono che sia una povertà il servire Dio. E Colui che sta al di sopra di tutti gli uomini, è piccolo e meschino agli occhi loro: il Figlio di Dio, che in sè comprende tutte le cose, a loro non basta. Insomma, l'uomo ricco, di cui si parla nell'Evangelo, e a cui Gesù disse: *Se vuoi esser perfetto, va', vendi ciò che hai e donalo ai poveri* <sup>(507)</sup>, pensò che Dio non gli bastava, e se ne andò contristato, come se fosse costretto a lasciare quello che valeva di più, ed a scegliere quello che valeva di meno. Un uomo, dunque, può dire: « Son tuo », quando può dire: *Ecco, noi abbiamo lasciato ogni cosa e l'abbiamo seguito* <sup>(508)</sup>. Spetta solo agli apostoli tenere un simile linguaggio, e neppure a tutti gli apostoli; poichè Giuda era apostolo, ed era assiso alla mensa di Cristo insieme con gli altri apostoli. Anche lui diceva: « Son tuo », ma con la bocca, non già col cuore. Venne Satana e s'impadronì di lui e cominciò a dire: « O Gesù, quest'uomo non è tuo, ma mio. La sua mente non s'occupa d'altro che delle mie cose; il suo cuore non medita

<sup>(505)</sup> Ambros., *Enarr. in XII psalm. Davidicos*, 40, 4 (Migne, XIV, 1069 sg.).

<sup>(506)</sup> Ioh., 14, 8.

<sup>(507)</sup> Matth., 19, 21 sg.

<sup>(508)</sup> Matth. 19, 27.

se non quello che ridonda a mio vantaggio. Egli mangia alla tua mensa, ma si ciba con me; riceve da te il pane, da me il danaro; con te beve, con me vende il tuo sangue; è tuo apostolo, ma mio mercenario ». Un uomo del secolo non può dire: « Son tuo », perchè egli è al servizio di molti padroni. Viene la libidine e gli dice: « Tu sei mio, perchè non brami che i piaceri del corpo. Ti sei venduto a me, per l'amore che porti a quella giovanetta; quando hai goduto di quella meretrice, ho contato io il danaro per te ». Viene l'avarizia e gli dice: « L'argento e l'oro, che possiedi, è il prezzo della tua schiavitù. Con l'acquisto, che hai fatto, della terra, da te ora posseduta, io ho comprato un diritto sulla tua persona, e tu m'hai venduto la tua libertà ». Viene la lussuria e gli dice: « Tu sei mio. Il banchetto di un sol giorno è il prezzo di tutta la tua vita; il danaro speso per l'acquisto dei cibi è come una licitazione della tua testa, un contratto, in virtù del quale io divengo padrona di te, e, quel ch'è peggio, tu sei comprato a caro prezzo, tu che vali molto meno del tuo cibo. Il lusso della tua mensa, per un sol giorno, costa assai più che tutto il tempo della tua vita. Io t'ho comprato tra lo scintillar dei bicchieri; t'ho guadagnato tra i festosi rumori del banchetto ». Viene l'ambizione e gli dice: « Tu sei tutto mio. Non sai tu che io ti ho fatto comandare su gli altri, appunto perchè fossi mio schiavo? Non sai che io t'ho dato la potenza, non con altro scopo che quello di assoggettarti alla potenza mia? Ignori forse che, quando il principe di questo mondo mostrò a Gesù Cristo, nostro salvatore, tutti i regni della terra, gli disse: *Io ti darò tutte queste cose, se, prostrandoti qui, tu mi adorerai?* <sup>(509)</sup>. Quando dunque uno vuole che gli altri siano assoggettati a lui, avviene che prima sia assoggettato lui stesso ». Vengono in massa tutti i vizi, e gli dicono, l'uno dopo l'altro: « Tu sei mio ». Oh che schiavo spregevole è colui, sul quale tanti padroni pretendono di comandare! Se, dunque, tu ti trovi in una condizione così miserevole, come puoi dire a Cristo: « Son tuo? » Egli ti risponderà: « *Non chiunque mi dice: « Signore, Signore », entrerà nel regno dei cieli* <sup>(510)</sup>. Non chiunque mi dice: « Son tuo », è veramente mio. Tu sarai tutto mio, se la tua coscienza non smentirà le tue parole, se la disposizione dell'animo tuo e la qualità delle tue opere non distruggeranno i tuoi discorsi... Io non voglio avere nel numero dei miei servi un uomo che ubbidisce a tanti padroni. Infatti, come può

<sup>(509)</sup> Matth., 4, 9.

<sup>(510)</sup> Matth., 7, 21.



esser mio, se, mentre con la bocca mi dice: « Son tuo », mi rinnega con le opere e s'abbandona interamente al dominio del diavolo? Non è mio, chi arde di libidine; poichè la castità è mia. Non è mio, chi è agitato dalla smania di spogliare i deboli dei loro beni; poichè l'onestà è mia. Non è mio, chi è turbato dall'incostante passione dell'ira; poichè la tranquillità è mia. Non è mio, chi s'abbandona, le intere notti, agli eccessi del bere, o s'inebria dell'ambizione di una gloria terrena, e, non sapendo contenersi nei limiti di una saggia moderazione, va incontro ad ogni sorta di pericoli. Io sono la pace; io non so che cosa sia il litigio. Come posso io ammettere nel numero dei miei un uomo, sul cui conto il diavolo potrebbe venire e dirmi: « È mio, perchè curvò il suo collo al mio giogo, e perchè io trovo in lui molti segni della mia sovranità. Egli s'attribuisce, è vero, il tuo nome, ma di fatto presta servizio a me »? — Nessuno dunque è di Cristo, se non colui che è immune da colpa. Non è di Cristo, se non colui che può sempre dimostrare d'essere il servo di Cristo. Poichè, se qualcuno è mutevole, come io mi muto per tristezza o per collera, viene l'ira e dice: « È mio. Un'ora fa era mio; spero che possa esserlo ancora una volta ». Viene la tristezza e dice: « È mio. Un'ora fa era in mio dominio, in mio potere. Era talmente immerso nel dolore, che non poteva più sollevare lo spirito, nè alzare gli occhi. Se gli accadrà qualcosa di triste, tornerà subito a me ». Chi mai dunque è di Dio, se non colui che può dire: *Non mi sento, in coscienza, colpevole di cosa alcuna?* <sup>(511)</sup>. Perciò appunto l'apostolo Paolo si proclamava servo di Gesù Cristo, perchè egli sapeva di non essere soggetto a nessuno. Io invece sono ora di Dio, ora della tristezza, ora della collera, ora del vaniloquio. Ecco perchè, chi ha più padroni, non può dire ad uno solo: « O Signore Gesù, io son tuo. »... Con ragione dunque il profeta David disse: *Son tuo*, perchè egli restò sempre nel Signore. E per rendere ragione delle parole: *Son tuo*, aggiunse le altre: *Ho cercato i tuoi precetti*, come se dicesse: Non ho cercato nient'altro, ma ho solamente desiderato quello che è tuo. Altri si affannano a cercare monili preziosi; ma io non cerco che i tuoi precetti, i quali sono come le ghirlande della giustizia cristiana. Altri si studiano di aggiungere casa a casa, villa a villa, come se potessero abitare essi soli su questa terra; vogliono essi soli occupare questo elemento, che è comune a tutti gli uomini. Altri poi vorrebbero impadronirsi perfino dell'aria. Ma io

<sup>(511)</sup> I Cor. 4, 4.

trovo nei tuoi precetti tutto il mio patrimonio. Io non so possedere se non quello che è tuo, assolutamente tuo. Il danaro, che io voglio ammassare, è un danaro spirituale, che consiste unicamente nei tuoi oracoli. Dio è mia parte. *Io son tuo*, perchè la mia parte dell'eredità non consiste nè nell'oro, nè nell'argento, ma soltanto in Gesù Cristo » <sup>(512)</sup>.

Ho riportato intero questo brano, non solo per l'eccellenza dei precetti morali, ch'esso contiene, ma anche per l'eloquente semplicità con cui il vescovo diffonde nel popolo principî di antica sapienza. Il concetto dell'anima che non può dirsi interamente di Dio, se non quando, spogliatasi della libidine, dell'avarizia, dell'ambizione, dell'ira, e, in genere, di tutte le passioni, respinga da sè con disprezzo le cose della terra, è quello stesso predicato dallo stoicismo. Nelle parole d'Ambrogio risuona l'eco del pensiero di Musonio, di Seneca, di Epitteto, di Marco Aurelio, di tutta, insomma, la secolare tradizione della più nobile, più elevata, più pura filosofia pagana, trasformata e migliorata dalle divine verità del Cristianesimo.

Anche il Nuovo Testamento fu oggetto di studio per l'esegeta milanese. L'*Expositio evangelii secundum Lucam* <sup>(513)</sup>, la più ampia di tutte le sue opere, si compone di dieci libri e deriva da omelie <sup>(514)</sup>, tenute ai fedeli probabilmente fra il 385 e il 388, poi raccolte e pubblicate verso il 389 <sup>(515)</sup>. Nel redigere il commentario,

<sup>(512)</sup> Ambros., *Exposit. in psalm.* 118, 12, 37-42.

<sup>(513)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XV, 1527-1850; Schenkl, *Corpus* 32, pars 4. La forma precisa del titolo si ricava da due citazioni, una di Agostino (*De gratia Christi*, I, 44, 48: *In secundo libro expositionis evangelii secundum Lucam*), e l'altra di Giovanni Cassiano (*Contra Nestorium*, VII, 25, 2: *In expositione evangelii secundum Lucam*). Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 4, pag. X.

<sup>(514)</sup> Cfr. Ambros., *Exposit. evang. secundum Lucam*, VII, 48: *in hodierno tractatu*; VIII, 73: *Pulchre mihi hodie legitur legis exordium, quando mei natalis est sacerdotii*; ecc. Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 4, pag. I.

<sup>(515)</sup> Nell'*Expositio evangelii secundum Lucam* sono citate le seguenti opere: 1. *De viduis*, dell'anno 377 o 378 (*Expos. evang. Luc.*, II, 62; IV, 48; IV, 50; X, 6); 2. *De fide*, di cui i primi due libri furono composti nel 377/378, e gli altri tre nel 379/380 (*Expos. evang. Luc.*, III, 32; VII, 68; VIII, 95); 3. *De spiritu sancto*, dell'anno 381 (*Expos. evang. Luc.*, VI, 31. Questa citazione però non sembra del tutto sicura, sebbene sia più probabile che con essa si alluda a *De spir. sancto*, III, 17, 125 sgg., che non a *De Ioseph*, 3, 14, dove il medesimo argomento è trattato con assai maggiore brevità); 4. *Apologia David*, composta fra il 383 e il 389 (*Expos. evang. Luc.*, III, 38); 5. la perduta *Expositio Esaiæ prophetae*, pubblicata certamente prima del 389 (*Expos. evang. Luc.*, II, 56). Da queste citazioni è facile dedurre che l'*Expositio evangelii secundum Lucam* fu composta dopo il 383. D'altra parte, l'*Expositio evangelii secundum Lucam*

Ambrogio ritoccò in più luoghi le omelie, e certe cose soppresse, certe altre ne aggiunse. Così si spiega perchè vari luoghi del terzo Evangelio non abbiano riscontro nel commento, e alcuni siano sostituiti da luoghi paralleli degli altri Evangelii <sup>(316)</sup>. Il terzo

è ricordata nelle seguenti opere : 1. *Enarrationes in XII psalmos Davidicos* (40, 38), che appartengono agli ultimi anni della vita d'Ambrogio; 2. *Expositio in psalmum 118* (14, 38), composta circa il 387-388; 3. *De patriarchis* (4, 21), composto verso l'anno 389; 4. *De institutione virginis* (6, 42), del 391 o 392. Quindi la composizione dell'*Expositio evangelii secundum Lucam* cade prima del 391 o 392. Sicchè il *terminus post quem* è il 383; il *terminus ante quem*, il 391/392. Altre citazioni, sparse qua e là nel trattato, ci aiutano a restringere in più angusti confini il largo campo cronologico. In un luogo (*Expos. evang. Luc.*, VII, 52), Ambrogio si scaglia contro l'ariano vescovo Ausenzio con la stessa violenza e con'gli stessi argomenti usati nel sermone *Contra Auxentium de basilicis tradendis* (Ambros., *Epist.* XXI, 15-17; 22; 24), il quale fu tenuto nel 386. Altrove (*Expos. evang. Luc.*, VII, 178: *Granum sinapis martyres nostri sunt Felix, Nabor, et Victor*) sono taciuti i nomi di Gervasio e Protasio: segno evidente che, quando Ambrogio parlava, i corpi di quei martiri non erano stati ancora ritrovati; il che propriamente avvenne nell'estate del 386 (cfr. Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche*, Fr. i. Br., 1897, pag. 244, nota 2). Ancora, in *Expos. evang. Luc.*, VII, 238, Ambrogio allude al canto degli inni e dei salmi nella chiesa: usanza introdotta da Ambrogio a Milano proprio in quell'anno 386 (vedi, sopra, pag. 301). A un periodo di tempo non di molto posteriore al 387 si riferiscono, secondo lo Schenkl (*Corpus* 32, pars 4, pag. VII sgg.), le parole di *Exposit. evang. Luc.*, II, 36 sg. Infine, in *Expos. evang. Luc.*, IX, 32, l'autore accenna ad un periodo di pace, che lo Schenkl (*Op. cit.*, pag. IX), d'accordo con Rauschen (*Op. cit.*, pag. 495), crede essere l'anno 388. Da quanto siamo venuti fin qui esponendo, e tenuto conto del fatto che Ambrogio non predicava tutti i giorni al popolo, ma per lo più le domeniche (cfr. Augustin., *Confess.*, VI, 3, 4), possiamo concludere che la maggior parte delle omelie furono tenute dal 385 al 388. Che verso il 389 l'opera fosse già pubblicata, si deduce dalla prefazione mandata da Girolamo innanzi alla sua versione delle omelie di Origene sull'Evangelio di Luca, dove si trova citato il commentario ambrosiano. È noto infatti che la versione di Girolamo fu pubblicata nel 389 o 390 (Hieron., *De vir. ill.*, 135; cfr. Rauschen, *Op. cit.*, pag. 314). Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pagg. 24-26; Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche*, Fr. i. Br., 1897, pagg. 74, 293, 495; Schenkl, *Corpus* 32, pars 4, pag. V sgg. — Il commentario ambrosiano sull'Evangelio di Luca fu oggetto di qualche critica da parte di Girolamo (cfr. Rufin. *Apol.* in Hieron., II, 22 sg.; Hieron., *Comment. in Matth.*, IV, 27) e di Agostino (*Tract. in Ioh. evangelium* 66 e 121). Il solo che ne parli con lode è Cassiodoro (*Inst. divin. litt.*, 7). Cfr. Ihm, *Studia Ambros.*, pag. 24, nota 76, e pag. 26; Schenkl, *Corpus* 32, pars 4, pag. XV sgg.

<sup>(316)</sup> Ciò si rileva chiaramente dalle parole stesse dell'autore. Infatti, in *Expos. evang. Luc.*, X, 6, si legge: *Sequebatur de vidua locus* (scil. *Luc.* 21, 1-4), *quam quoniam iam in libro quem de viduis scripsimus praedicavimus, nunc sequestramus*. Queste parole non si comprendono, se non si pensa che Ambrogio, per non ripetersi (*ne in eadem sit recursus*, com'egli stesso dice in *Expos. evang. Luc.*, VII, 127), ha cancellato dal suo discorso alcune cose, perchè

libro, poi, sembra un'opera a parte, non derivata da omelie, forse un rifacimento del perduto trattato di Eusebio di Cesarea sulle discordanze evangeliche (Ἐπὶ διαφορίας εὐαγγελίων) <sup>(517)</sup>.

Uno dei tanti fini, che Ambrogio persegue, nel commentario sull'Evangelo di Luca, è quello di conciliare le apparenti antinomie con gli altri sinottici, sia a proposito della genealogia di Gesù Cristo, riferita, con qualche differenza, da San Matteo e da San Luca, sia in altre circostanze, che potevano fornire ai nemici della Chiesa l'occasione di denigrare la religione cristiana <sup>(518)</sup>. Il testo biblico è interpretato secondo il senso letterale e storico, dal quale però molto frequentemente l'esegeta passa al senso mistico e morale <sup>(519)</sup>, intercalandovi a tempo e luogo eccellenti regole per la riforma dei costumi. Non poche sono le digressioni sugli errori del tempo; anzi accade così spesso che l'autore combatta le diverse eresie, da far nascere il sospetto che sia stato appunto questo lo scopo principale dell'aver egli intrapreso la spiegazione dell'Evangelo lucano. I manichei, i marcioniti, i fotiniani, i novazianisti, gli apollinaristi, i sabelliani sono continuamente esposti ai colpi del vescovo milanese. Ma la più bersagliata è senza dubbio l'eresia degli ariani, come quella dei più accreditati e più pericolosi nemici della divinità di Gesù Cristo. Per la composizione del suo lavoro, Ambrogio si servì di svariatissime fonti <sup>(520)</sup>, benchè egli non citi mai il nome di alcun autore. I due

sapeva di averle già dette nel libro *De viduis* (5, 27 segg.), o, meglio, nelle omelie di cui quel libro è composto. Parimenti, altrove (per es., in *Expos. evang. Luc.*, IV, 50: *diximus enim in alio libro*; IV, 48: *sed de hoc plenius scripsimus, cum de viduis scriberemus*; VII, 68: *quem locum in his quos de fide scripsi libellis memini non esse praeteritum*; VIII, 95: *de quo quoniam in libris de fide scriptis diximus, transcurrere melius fuit*; III, 32 e 38) Ambrogio adopera espressioni e parole, che non possono in alcun modo essere state da lui pronunziate in chiesa, davanti al popolo. Non da tutte però le omelie, nel lavoro di revisione, il vescovo riuscì a distruggere ogni indizio che potesse rivelare l'origine omiletica del suo trattato. E non son rari i luoghi che conservano la stessa forma con cui Ambrogio li recitò in chiesa (per es., II, 62: *cuius merita cum alibi descripserimus, cum viduas hortaremur*; VI, 31: *de quo plenius diceremus, nisi a nobis ipsis tractatum alibi recordaremur*; VII, 127: *quoniam alibi uberius tractatum esse reminiscimur praestrinxisse satis est, ne in eadem sit recursus*; ecc.). Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 4, pag. III sgg.

<sup>(517)</sup> Schenkl, *Corpus* 32, pars 4, pag. V.

<sup>(518)</sup> Cfr. Ambros., *Expos. evang. secundum Lucam*, III, 1 sgg.; V, 1 sgg.; VII, 7; ecc.

<sup>(519)</sup> Cfr. Engelbrecht, *Studien über den Lukaskommentar des Ambrosius* (*Sitzungsberichte der k. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.*, Bd 146, Abhandl. 8, 1903), pag. 35.

<sup>(520)</sup> Lo fa capire chiaramente lui stesso. Cfr. Ambros., *Expos. evang. se-*



primi libri sono tolti quasi interamente da Origene <sup>(521)</sup>; il terzo, come osservammo di sopra, è probabilmente un rifacimento delle *Quaestiones evangelicae* di Eusebio di Cesarea, dalle quali sembra provenire anche una parte del libro decimo <sup>(522)</sup>. Non mancano numerose reminiscenze di autori pagani: fra i greci, di Omero, di Senofonte, di Filone, di Platone; fra i latini, di Cicerone, di Sallustio, di Virgilio, di Ovidio, di Plinio il vecchio, di Valerio Massimo <sup>(523)</sup>.

Ma di gran lunga la più interessante e notevole di tutte le opere esegetiche d'Ambrogio, per importanza storica e letteraria, è l'*Exameron* <sup>(524)</sup>, che l'autore compose, in sei libri, negli ultimi anni della sua vita. Spiegando il testo della Genesi, Ambrogio tratta dei sei giorni della creazione, a ciascuno dei quali è dedicato un libro. Formano la base di quest'opera nove omelie, tenute ai fedeli in sei giorni di una settimana <sup>(525)</sup>, forse di una settimana santa dopo il 389 <sup>(526)</sup>. Tre libri, cioè il primo, il terzo

*cundum Lucam, X, 184: hoc quoque diligentibus scriptoribus placuisse repperio; VII, 193: Itaque alii duos animam et corpus accipiunt, alii animam et spiritum; VI, 82: plerique... putarunt; VII, 187: ut diversas habeat (comparatio) quaestiones plurimorum; X, 56: haerent plerique hoc loco; ecc.*

<sup>(521)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 4, pag. XIII sg.: «*In huius operis libris primo et secundo Origenis in Lucan homilias expilavit ita, ut eius explicatio fere tota pendeat ab eis quae apud Origenem leguntur... Ultra librum II vero Ambrosius Origenis homiliis non usus esse videtur*».

<sup>(522)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 4, pag. V: «*Ex eodem fonte (Eusebio) fluxerunt quae in libri X ss. 147-184 ab Ambrosio proferuntur, et ipsa certe parum idonea quae diebus dominicis coram populo indocto tractentur*».

<sup>(523)</sup> Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 4, pagg. XIV-XV; e l'*Index* (III. Auctores) a pagg. 588-590.

<sup>(524)</sup> Questa, non già l'altra *Hexaëmeron*, comune alle antiche edizioni, è la vera forma del titolo, attestata dai manoscritti più autorevoli. Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XII. Il testo in Migne, XIV, 123-274; Schenkl, *Op. cit.*, 1, 1-261.

<sup>(525)</sup> Cfr. Ambros., *Exam.*, VI, 1, 1: *Qui (scil. sermo) etsi per quinque iam dies non mediocri labore nobis processerit, tamen hodierno die maiore curarum adcrescit faenore, quia in hoc et superiorum dierum periculum est et totius summa certaminis*; V, 24, 92: *... fiat mane dies sextus*; VI, 10, 75: *Sed iam finis sermoni nostro sit, quoniam completus est dies sextus et mundani operis summa conclusa est*.

<sup>(526)</sup> Che Ambrogio fosse già avanti negli anni, quando componeva l'*Exameron*, si deduce dalle parole: *quae pueri risimus ea senes commemorare qui possumus*? (Ambros., *Exam.*, IV, 5, 20). Inoltre vari luoghi del trattato (cfr. *Exam.*, III, 1, 5; III, 5, 23: vedi anche V, 24, 88, dove è parafrasato l'inno *Aeterne rerum conditor*) ci attestano che i sermoni, di cui esso è composto, furono predicati dopo l'introduzione del canto nella liturgia della chiesa milanese, quindi dopo il 386. Infine è da osservare che la situazione della chiesa,

e il quinto, comprendono ciascuno due sermoni, che Ambrogio predicò la mattina e la sera di tre giorni diversi; gli altri tre libri si compongono ciascuno di un sermone solo <sup>(27)</sup>. L'*Exameron* non

com'è descritta in *Exam.*, III, 1, 3, corrisponde benissimo a quella dell'anno 388, dopo la morte dell'imperatrice Giustina. L'opera dunque fu composta assai probabilmente dopo il 389, e in ogni modo non prima del 386. Cfr. Kellner, *Der hl. Ambrosius*, Regensb., 1893, pag. 78; Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 13; Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche unter Theodosius*, Fr. i. B., 1897, pag. 491; Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. VII. Le omelie furono tenute nei giorni della settimana santa, come si ricava da alcuni luoghi (*Exam.*, V, 24, 92: *...iam domini canamus mysteria, et ad corpus Iesu convenient aquilae peccatorum ablutione renovata*). L'*Exameron* è citato in due lettere d'Ambrogio (*Epist.* 43, 1; 45, 1); ma da queste due citazioni non si ricava nessun elemento utile per una più precisa soluzione del problema cronologico.

<sup>(27)</sup> Che il primo libro dell'*Exameron* risulti composto di due omelie, è chiaramente dimostrato dalla formula: *qui est deus benedictus in saecula*, con la quale, in *Exam.*, I, 6, 24, termina la prima omelia. Una formula simile (*Exam.*, III, 5, 24: *Cui est honor et gloria laus perpetuitas a saeculis et nunc et semper et in omnia saecula saeculorum amen*) chiude la prima omelia del libro terzo. Quanto al libro quinto, il principio della seconda omelia è indicato dalle parole: *Et cum paululum conticuisset, iterum sermonem adorsus ait* (*Exam.*, V, 12, 36), che sono un'evidente annotazione dello stenografo. L'intera opera, dunque, appare così costruita:

- |                        |                           |
|------------------------|---------------------------|
| La 1. omelia abbraccia | I, 1, 1 — I, 6, 24.       |
| » 2. » »               | I, 7, 25 — I, 10, 38.     |
| » 3. » »               | II libro.                 |
| » 4. » »               | III, 1, 1 — III, 5, 24.   |
| » 5. » »               | III, 6, 25 — III, 17, 72. |
| » 6. » »               | IV libro.                 |
| » 7. » »               | V, 1, 1 — V, 11, 35.      |
| » 8. » »               | V, 12, 36 — V, 24, 92.    |
| » 9. » »               | VI libro.                 |

Poichè queste nove omelie furono predicate in sei giorni, si vede chiaro che in tre giorni, vale a dire nel primo, nel terzo e nel quinto, Ambrogio ne predicò sei, due per ciascun giorno, naturalmente una la mattina e l'altra la sera. Infatti da alcuni luoghi si ricava che la terza omelia (=II libro) fu tenuta nelle ore pomeridiane (*Exam.*, II, 5, 22: *Sed iam secundus nobis claudatur dies, ne dum opus astringimus firmamenti, infirmiores eos qui audiunt dicendi prolixitate faciamus, dum in noctem sermo producit etc.*). Anche la sesta (=IV libro) fu detta nel pomeriggio (*Exam.*, IV, 9, 34: *Sed iam cavendum, ne nobis in sermone dies quartus occidat*). L'omelia settima (=V, 1, 1 — V, 11, 35) fu predicata la mattina; l'ottava (=V, 12, 36 — V, 24, 92) la sera (*Exam.*, V, 24, 84: *Sed quid hoc est? dum sermonem producimus. Ecce iam tibi et nocturnae aves circumvolant et in eo ipso, quo finiendum sermonem admonent, sui quoque adsumendam commemorationem producant*). La nona (=VI libro) fu predicata, pare, la mattina (*Exam.*, V, 24, 92: *fiat mane dies sextus*; VI, 10, 75: *Sed iam finis sermoni nostro sit, quoniam completus est dies sextus et mundani operis*

è un'opera interamente originale. All'autore servirono in massima parte di modello le nove omelie di Basilio Magno sullo stesso argomento <sup>(228)</sup>. Secondo Girolamo, il quale, a dir vero, non sembra un giudice benevolo delle opere d'Ambrogio <sup>(229)</sup>, molto fu attinto anche da opere, oggi perdute, d'Origene e d'Ippolito <sup>(230)</sup>. Non poche notizie infine pare che abbia aggiunte l'autore traendole da Filone, da Cicerone, da Virgilio, dal *Pratum* di Svetonio, da Apuleio, da Galeno, e da altre fonti <sup>(231)</sup>. Tuttavia l'opera non manca di qualsiasi traccia d'originalità; poichè l'esegeta milanese non sempre ripete fedelmente il pensiero dei suoi modelli, ma di questi si serve con una grande indipendenza di giudizio, ora abbreviandoli, ora ampliandoli, ora addirittura confutandoli. E non v'è pagina, anche di quelle meno originali, dove sia facile riconoscere l'influenza del modello greco o latino: tanta era la forza d'assimilazione, di cui la natura aveva dotato l'ingegno del nostro vescovo. Come Cicerone, egli sapeva così bene impadronirsi delle idee altrui, e ripresentarle abbellite con sì splendida ricchezza di ornamenti retorici, da farle apparire quasi nuove. Ecco perchè l'*Exameron* fu giudicato dai posteri opera tanto originale, quanto, per esempio, il *De officiis* di Cicerone <sup>(232)</sup>. Vario è il contenuto.

*summa conclusa est*). Altri indizi cronologici non è possibile raccogliere dal contesto del trattato.

(<sup>228</sup>) Cfr. Hieron., *Epist.* 84, 7 ad Pammachium et Oceanum: *Centum et quinquaginta prope anni sunt, ex quo Origenes dormivit Tyri... nuper Ambrosius sic Exameron ilius compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basilique sequeretur.* Vedi Foerster, *Ambrosius*, pag. 117; P. Plass, *De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus*, Marpurgi Catt., 1905, pag. 40 e 44; Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XII sgg.

(<sup>229</sup>) Cfr., Hieron., *De viris illustribus*, 123: *De quo (scil. Ambrosio), quia superesi, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur aut vernas.* Vedi anche Kunz., *Apol. in Hier.*, II, 22 sg.

(<sup>230</sup>) Hieron., *Epist.* 84, 7 ad Pammachium et Oceanum: *Centum et quinquaginta prope anni sunt, ex quo Origenes dormivit Tyri... nuper Ambrosius sic Exameron ilius compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basilique sequeretur*; cfr. id., *Epist.* 112, 20 ad Augustinum: *Quorum priorem (Origenem) et noster Ambrosius in quibusdam corpore humano hauserit (Ambros.), Exameron. VI, 54-74, Diss. inaug.*, Lipsiae, 1908, pag. 6; Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XIV.

(<sup>231</sup>) Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XII-XVIII; Gossel, *Quibus ex pontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit etc.*, Lipsiae, 1908, pagg. 14-72; Plass, *De Basilii et Ambrosii excerptis etc.*, pag. 50 sgg.

(<sup>232</sup>) L'*Exameron* è ricordato con lode da Cassiodoro (*Inst. divin. litt.*, I: *Deinde sanctus Ambrosius, ut est planus atque suavissimus doctor, exinde sex libros eloquentiae suae more confecit, quos Hexameron appellavit*). Molti luoghi dell'opera ambrosiana sono riprodotti o imitati nel *De natura rerum* di Isidoro

Ambrogio espone e confuta le opinioni dei filosofi intorno all'origine del mondo, alla sua durata, ed alla sua unità <sup>(333)</sup>. Tratta della costituzione del cielo e della terra; combatte, al lume della santa Scrittura, l'errore di chi sostiene la tesi dell'eternità della materia <sup>(334)</sup>; parla della natura del male, del firmamento, della volontà divina, causa e regola di tutte le cose, e di mille altri argomenti, non facilmente riassumibili, che vengono suggeriti all'autore dal racconto biblico della Genesi. Talvolta, specialmente nel primo e nel secondo libro, la spiegazione è fatta secondo la lettera, in modo rigoroso, proprio come se il testo latino fosse stato direttamente scritto da Mosè, sotto l'ispirazione divina. Ed espressioni, come *erat, fiat* <sup>(335)</sup>, vengono esaminate con scrupolosa attenzione, per stabilirne il vero significato <sup>(336)</sup>. Non di rado l'interpretazione è allegorica. Così, per esempio, la *congregatio una*, dove tutte le acque si raccolgono, è figura della Chiesa, la quale, per mezzo delle acque del battesimo, ci purifica da ogni colpa <sup>(337)</sup>. Altrove la Chiesa è paragonata ad una vigna: i pali, che uguagliano le viti e le sostengono, sono simbolo dell'uguaglianza che deve regnare nella Chiesa, affinchè i ricchi e i potenti non s'inorgogliscano, e i poveri e gli umili non si abbandonino alla disperazione <sup>(338)</sup>. A proposito dei due grandi luminari, il sole e la luna, creati da Dio, perchè splendano sulla terra e presiedano al giorno ed alla notte <sup>(339)</sup>, Ambrogio osserva che le parole della Genesi possono allegoricamente rappresentare la Chiesa, dove i tempi della persecuzione s'avvicendano con quelli della pace. Sebbene la Chiesa talvolta sembri venir meno, come la luna, tuttavia non perisce mai interamente: può oscurarsi, non già spegnersi. Durante la persecuzione, la morte assottiglia le schiere dei fedeli, ma la generosa costanza dei martiri assicura alla Chiesa la pienezza del suo trionfo nel mondo <sup>(340)</sup>. Ma quel che ricorre con maggior frequenza, almeno negli ultimi libri del trattato, sono le applicazioni morali, spesso ampie e magnifiche,

di Siviglia e nell'*Hexameron* di Beda. Cfr. Schenkl, *Corpus* 32, pars 1, pag. XIX.

<sup>(333)</sup> Ambros., *Exam.*, I, 1 sgg.

<sup>(334)</sup> Ambros., *Exam.*, I, 6-7.

<sup>(335)</sup> *Gen.* I, 2: *terra erat* etc.; *ibid.*, I, 6: *fiat firmamentum*.

<sup>(336)</sup> Ambros., *Exam.*, I, 7; II, 2.

<sup>(337)</sup> Ambros., *Exam.*, III, 2 sg.

<sup>(338)</sup> Ambros., *Exam.*, III, 12.

<sup>(339)</sup> *Gen.*, I, 14 sgg.

<sup>(340)</sup> Ambros., *Exam.*, IV, 2.



dove l'arte dell'oratore si manifesta con tutta la stupenda varietà dei suoi colori, con tutto l'impeto di una passione calda, vivida, fascinatrice. Una lunga digressione è dedicata a combattere le stolte credenze dell'astrologia, così diffuse nel IV<sup>o</sup> secolo <sup>(541)</sup>, o le volgari opinioni che attribuiscono ai cambiamenti della luna, anzichè alla provvidenza ed alla bontà del Creatore, la pioggia ed altri fenomeni atmosferici <sup>(542)</sup>. Ambrogio tratta lungamente della fecondità delle acque, dei rettili e dei pesci, e, dopo aver esposto le loro diverse proprietà, ne trae utilissime istruzioni morali <sup>(543)</sup>. Per esempio, considera l'accoppiamento favoloso della vipera con la murena come la figura della condiscendenza che la moglie deve avere per suo marito: ella deve sopportarne i difetti, e desiderarne la presenza, quand'egli è lontano. E, dal canto suo, anche l'uomo deve usare molta dolcezza con sua moglie. Non con arroganza, non con asprezza di modi, ma con gentilezza, con bontà, con affetto deve corrispondere all'amore di lei; poichè Dio ha voluto che l'uomo fosse la guida e il sostegno del sesso più debole, non già il dominatore, il tiranno <sup>(544)</sup>. Dallo studio dei pesci Ambrogio passa a quello degli uccelli, di cui descrive le proprietà caratteristiche e le particolari abitudini. Non dubitando menomamente della verità di quel che si diceva al suo tempo, cioè che gli avvoltoi concepissero senza bisogno d'accoppiamento, conclude che non deve ritenersi impossibile nella Madre di Dio quel che invece è possibile negli uccelli: con esempi forniti dal mondo della natura Dio ha voluto renderci credibile il mistero dell'Incarnazione <sup>(545)</sup>. Gli animali sono continuamente proposti agli uomini come esempio da imitarsi, oppure a titolo d'avvertimento. Le gru insegnano all'uomo l'arte di governarsi con principî di libertà e di uguaglianza <sup>(546)</sup>; le cicogne e le cornacchie sono maestre d'ospitalità e d'amor filiale <sup>(547)</sup>; le rondini sono esempi eloquenti di amore materno e in pari tempo simboli di onesta e felice povertà <sup>(548)</sup>; la tortora è splendido esempio di fedeltà coniugale <sup>(549)</sup>; le api offrono un modello per-

<sup>(541)</sup> Ambros., *Exam.*, IV, 4.

<sup>(542)</sup> Ambros., *Exam.*, IV, 7 sg.

<sup>(543)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 1-11.

<sup>(544)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 7.

<sup>(545)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 20.

<sup>(546)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 15.

<sup>(547)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 16 e 18.

<sup>(548)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 17.

<sup>(549)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 19.

fetto di vita attiva e laboriosa <sup>(550)</sup>. Nè manca l'autore di servirsi delle proprietà degli animali, per colpire il vano orgoglio dell'umana sapienza. Per esempio, i filosofi son paragonati alle nottole, cieche in pieno giorno. Essendosi allontanati dalle vie della fede, i filosofi vagano incerti nelle tenebre d'una cecità perpetua, pur avendo intorno a sè la luce di Cristo e della Chiesa. Non vedono nulla, proprio nulla, come le nottole. Eppure non cessano mai d'aprir la bocca, quasi che tutto sappiano loro! Sottili nelle cose vane, ottusi di fronte alle verità eterne, i filosofi, con i tortuosi ed intricati avvolgimenti delle loro dispute, mostrano agli occhi di tutti la cecità della propria ignoranza <sup>(551)</sup>. Alla descrizione degli animali domestici, delle bestie feroci, e finalmente dell'uomo, che Dio creò a sua immagine e somiglianza, è dedicato l'ultimo libro dell'*Exameron*. Con un diligentissimo esame analitico delle varie parti del corpo umano Ambrogio fa vedere che l'uomo è la più perfetta di tutte le creature viventi, infiorando qua e là il suo discorso di saggi ammonimenti e di utili istruzioni morali. Richiama alla nostra memoria le belle e vivaci osservazioni del *De cultu feminarum* di Tertulliano <sup>(552)</sup> quella pagina, dove il santo vescovo deplora la miserabile audacia di coloro che guastano l'immagine divina con l'impiastricciarla di minio e di belletto. « O uomo — egli dice — tu fosti già dipinto, e dipinto dal Signore Iddio tuo! Buono dunque l'artista, buono il pittore! Non distruggere una pittura così eccellente, che trae il suo fulgore non dalla menzogna del belletto, ma dalla purezza della verità; una pittura, che è l'opera non dell'arte, ma della grazia. Tu, o donna, cancelli la divina pittura, se spalmi il tuo viso di un candore artificiale, se lo cospargi di un rosso comprato a suon di contanti. Codesti colori insudiciano, non abbelliscono: sono i colori della frode, non della semplicità; e durano anche per un tempo assai breve, poichè un po' di pioggia o un po' di sudore basta a detergerli. Quei colori sono ingannevoli ed infedeli, tanto che tu non solo non riesci a piacere a colui, agli occhi del quale pur vorresti apparir bella, appunto perchè egli vede che le attrattive, di cui tu ti servi per piacergli, sono estranee a te, non già tue proprie, ma anche fai cosa spiacevole al tuo stesso Creatore, il quale vede la sua opera così miseramente sfigurata nella tua persona. Dimmi, se tu prima affidassi ad un artista l'esecuzione d'un

<sup>(550)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 21.

<sup>(551)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 24, 86.

<sup>(552)</sup> U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pagg. 171-178.

qualche lavoro, e poi, compiuta l'opera, chiamassi un altro artista, perchè vi apportasse tante innovazioni, da rendere addirittura irricognoscibile l'opera del suo predecessore, quel primo artista, vedendo così gravemente deturpato il frutto del proprio lavoro, credi tu che non monterebbe su tutte le furie? Non cancellare dunque la pittura di Dio, e non ti servire di quella della meretrice! Poichè è scritto: *Prenderò io dunque le membra di Cristo per farne membra d'una meretrice? Non sia mai!* <sup>(553)</sup> Chè se qualcuno guasta l'opera di Dio, commette una colpa grave. Infatti è grave colpa quella di credere che l'uomo sappia dipingere il tuo viso meglio di come l'abbia dipinto Dio » <sup>(554)</sup>.

Gli argomenti su cui l'autore ama indugiarsi più a lungo sono senza dubbio quelli che concernono i fenomeni della natura e in particolar modo le manifestazioni della vita animale. Certo non è da aspettarsi che il contenuto dell'*Exameron* sodisfi in tutto e per tutto le esigenze della scienza moderna. Chè anzi questa è appunto una delle sue caratteristiche, di mescolare con nozioni scientificamente vere fatti meravigliosi e favolosi. Nondimeno il trattato ha una grande importanza storica, non solo perchè rispecchia fedelmente uno di quei singolari movimenti con cui il pensiero cristiano ha cercato di assimilarsi gli elementi dell'antica civiltà pagana, ma anche perchè ci mostra l'atteggiamento preso dal Cristianesimo di fronte alle scienze naturali ed alle loro scoperte. La volontà immediata ed onnipotente di Dio sostituisce le leggi della natura. Per conoscere il mondo della natura, è più che sufficiente la Genesi. E se il racconto biblico non basta, Ambrogio ricorre agli oracoli dei profeti. A tale proposito, non è privo d'interesse il riportare qui alcune osservazioni dell'esegeta milanese. « Porgi attenzione alle parole di Dio. Egli dice: *Sia fatto*. È parola di uno che comanda, non di uno che giudica. Dio ordina alla natura, non ubbidisce al suo potere, non prende le misure, non esamina la difficoltà dell'opera. La sua volontà è la misura delle cose; la sua parola è la fine e l'esecuzione dell'opera » <sup>(555)</sup>. « Trattare della qualità o della posizione della terra non riesce di nessun giovamento per la vita futura (*nihil prodest ad spem futuri*). Basta in realtà sapere quel che contiene la serie delle divine Scritture, cioè che Dio sospese la terra nel nulla. Che

<sup>(553)</sup> I Cor., 6, 15.

<sup>(554)</sup> Ambros., *Exam.*, VI, 8, 47. Cfr. Cyprian., *De habit. virgin.*, 12-17, specialmente il cap. 15.

<sup>(555)</sup> Ambros., *Exam.*, II, 2, 4.

giova quindi discutere, per sapere se la terra è sospesa nell'aria oppure sull'acqua? » <sup>(556)</sup>. « Se dunque — conclude Ambrogio — la terra sta sospesa come in una bilancia bene equilibrata, ciò non avviene perchè essa è collocata nel giusto mezzo, ma perchè la maestà di Dio la costringe, mediante la legge della sua volontà, a mantenersi stabilmente al di sopra dell'instabile e del vuoto » <sup>(557)</sup>. Dati questi principî fondamentali, è ovvio che Ambrogio non senta nessun bisogno di approfondire lo studio della natura, non provi la benchè minima curiosità di estendere la propria conoscenza oltre i limiti già noti dei fenomeni naturali e delle leggi che li governano. Sì, la natura è un fatto grande, veramente miracoloso. Ma è inutile indagare le cause recondite che lo produssero. Accettiamolo piuttosto come un segno della manifestazione immediata della volontà di Dio. Ecco, in ultima analisi, il ragionamento d'Ambrogio. Nè il santo vescovo si dà pensiero di conciliare con la natura i fatti miracolosi della creazione genesiaca; anzi si compiace di rilevarne i contrasti. Quindi è ch'egli cita un miracolo, per confermarne un altro. Per esempio, il caso degli avvoltoi che concepiscono senza bisogno d'accoppiamento è un fatto miracoloso, voluto da Dio nella natura, per rendere credibile agli uomini l'altro fatto non meno miracoloso dell'incarnazione del Verbo <sup>(558)</sup>. La separazione delle acque dal firmamento <sup>(559)</sup> è presentata come un miracolo; ma è anche un miracolo la separazione delle acque del Mar Rosso, nell'occasione della fuga del popolo ebraico. Dio, se avesse voluto, non avrebbe forse potuto salvare in altro modo il suo popolo? *Nonne potuit* — dice Ambrogio — *etiam aliter Hebraeum populum liberare?* <sup>(560)</sup> Ma Egli scelse quell'espedito, affinchè la conoscenza diretta dell'avvenimento miracoloso rendesse degni di fede agli uomini gli altri miracoli, che erano avvenuti prima della loro creazione. L'*Exameron* dev'essere annoverato tra le opere che meglio rivelano le qualità letterarie e l'attitudine oratoria del vescovo milanese. Meritamente quindi godette di una grande fama tra i posteri, e nel medioevo divenne modello e fonte principale dei tanti *Specula* della natura, nei quali

<sup>(556)</sup> Ambros., *Exam.*, I, 6, 22. Nel testo d'Ambrogio la citazione biblica (Iob, 26, 7) suona precisamente così: *quia suspendit terram in nihilo*.

<sup>(557)</sup> Ambros., *Exam.*, I, 6, 22: *Non ergo quod in medio sit terra, quasi aequa lance suspenditur, sed quia maiestas dei voluntatis suae eam lege constringit, ut supra instabile atque inane stabilis perseveret etc.*

<sup>(558)</sup> Ambros., *Exam.*, V, 20.

<sup>(559)</sup> *Gen.*, I, 6 sg.

<sup>(560)</sup> Ambros., *Exam.*, II, 3, 11.



l'aspetto molteplice dell'universo era descritto secondo l'ordine della creazione genesiaca. Lo stile è facile, chiaro, diafano; l'intonazione del discorso è umile, paterna, confidenziale, come s'addice a un sacerdote che rivolga la parola ai suoi fedeli, per istruirli e migliorarli, rafforzandoli nella fede. Ama le amplificazioni retoriche, senza però mai cadere nell'ampoloso o nel banale. Ha vivo, come Basilio, il sentimento della natura; e quando le bellezze dell'universo gli accendono la mente e gli riempiono il cuore d'entusiasmo, allora la sua eloquenza manda vividi lampi di schietta poesia. Le pagine, in cui egli rappresenta il mare e ne fa l'elogio, paragonando i flutti al popolo che si riversa nella chiesa, e i muggiti al canto dei fedeli <sup>(561)</sup>, oppure descrive i caratteri delle diverse specie degli alberi <sup>(562)</sup> e i campi coperti di fiori odorosi e variopinti <sup>(563)</sup>, non recano nessuna traccia d'artificio, ma sono, nella loro spontanea semplicità, quanto di più leggiadro sia stato composto nel secolo aureo della letteratura del Cristianesimo occidentale.

Alla trattazione di argomenti strettamente dogmatici dedicò Ambrogio parecchie opere, nate anch'esse in gran parte dalla predicazione. Una delle più importanti è quella intitolata *De fide*, in cinque libri <sup>(564)</sup>. I primi due furono composti in gran fretta <sup>(565)</sup>, alla fine del 377 o al principio del 378, per soddisfare il desiderio dell'imperatore Graziano, il quale, mentre si accingeva a muovere in aiuto dello zio Valente, nella guerra contro i Goti, chiese al vescovo di Milano un trattato sulla divinità di Gesù Cristo, di cui potesse servirsi come di scudo contro le perfide e false dottrine, che l'arianesimo, accreditato dal favore di Valente, continuava a spargere nelle regioni orientali del mondo romano <sup>(566)</sup>. Gli ultimi tre libri furono, per nuova richiesta di Graziano scritti

<sup>(561)</sup> Ambros., *Exam.*, III, 5.

<sup>(562)</sup> Ambros., *Exam.*, III, 11 sgg.

<sup>(563)</sup> Ambros., *Exam.*, III, 8, 36.

<sup>(564)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 527-698. Nell'antichità, l'opera era nota anche col titolo *De trinitate*. Cfr. l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, XVI, 525.

<sup>(565)</sup> Ambros., *De fide*, II, 15, 129: *Haec ego, Imperator auguste, carptim ac breviter impolita magis proposui, quam enodata digessi; ibid.*, III, 1, 1: *Ideo quasi in procinctu positus duos tantum conscripsi libellos.*

<sup>(566)</sup> Che i primi due libri del *De fide* furono composti prima degli ultimi tre, si desume da un'esplicita testimonianza dello stesso autore (Ambros., *De fide*, III, 1, 1: *Ideo quasi in procinctu positus duos tantum conscripsi libellos*). Quanto alla data di composizione dei primi due libri, è da notare che Ambrogio, nel prologo, dice: *Petis a me fidei libellum, sancte Imperator, profecturus ad proelium* (*De fide*, I, prol., 3). Evidentemente allude alla partenza di Graziano per la guerra contro i Goti, in Oriente: partenza, che avvenne alla fine del 377 o al

nel 379 o 380 <sup>(567)</sup>, a più ampio svolgimento di alcune tesi appena accennate nei primi due, e a confutazione delle obiezioni degli ariani, specialmente di Palladio, vescovo illirico <sup>(568)</sup>. Essi risultano in massima parte costituiti di omelie <sup>(569)</sup>. Nel primo libro, dopo

principio del 378. Vedi, sopra, pag. 270. In ogni modo, è certo che i primi due libri furono composti prima della sconfitta di Valente ad Adrianopoli; cfr. *De fide*, II, 16, 136: *Neque vero te, Imperator, pluribus tenere debeo bello intentum et victricia de barbaris trophaea meditantem. Progredere plane scuto fidei septus et gladium spiritus habens; progredere ad victoriam superioribus promissam temporibus et divinis oraculis prophetatam.*

<sup>(567)</sup> Tornato in Occidente, dopo il disastro d'Adrianopoli e la nomina di Teodosio a sovrano delle province orientali dell'Impero, Graziano scrisse, nel 379, una lettera ad Ambrogio, dove, tra l'altro, diceva: *Rogo te ut mihi des ipsum tractatum, quem dederas, augendo illic de Spiritu sancto fidelem disputationem* etc. (*Gratiani ad Ambrosium epistola*, 3, in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 875 sg.). Graziano dunque chiedeva che i due primi libri *De fide* fossero accresciuti di una trattazione sulla dottrina dello Spirito Santo. Alla richiesta del giovane imperatore, Ambrogio rispose: *Misi autem duos libros* (scil. *De fide* I-II), *quorum iam, quia tuae clementiae sunt probati, periculum non verebor: de Spiritu vero interim veniam scriptioni peto; quoniam quem iudicem mei sim sermonis habiturus, agnovi* (Ambros., *Epist.* 1, 7). Cfr. Ambros., *De fide*, V, prologus, 6-7: *Quintum itaque, Imperator auguste, hunc librum paramus ordiri... Quinto igitur libro de Patris ac Filii et Spiritus sancti inseparabili divinitate digerimus, sequestrata interim pleniore disputatione de Spiritu sancto* etc. Sulla base di così esplicite e chiare testimonianze, si può senz'altro concludere che gli ultimi tre libri del *De fide* furono scritti fra il 379 e il 381, anno in cui fu composto il trattato *De Spiritu sancto*. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 31 sg.

<sup>(568)</sup> Cfr. Ambros., *De fide*, III, 1, 2: *Sed quoniam mens prava quorundam serendis intenta quaestionibus stilo lacessit uberiore confici, tuae quoque pia me cura clementiae ad cetera vocat, volens in pluribus experiri, quem in paucis* (scil. *libris De fide* I-II) *probasti, ea quae perstricta paucis superius sunt, placuit mihi paulo latius exsequi, ne ea quasi diffidentia assertionis deseruisse potius, quam securitate fiduciae proposuisse videamur.* Su Palladio, vedi Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, pag. 328 sgg. Cfr. anche Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfla*, Strassburg, 1899, Proleg., pag. XXXVI.

<sup>(569)</sup> Infatti, se in alcuni luoghi Ambrogio indirizza il discorso all'imperatore (cfr. *De fide*, III, 1, 1; IV, 1, 1; V, prol., 6), in altri invece si rivolge ai fedeli della sua comunità (cfr. *De fide*, III, 17, 142: *...ferias hodierni sermonis habeamus*; IV, 10, 119: *Considerate quid lectum sit hodie* etc.; V, prol., 9: *Vos nobis estis omnia, qui haec auditis aut legitis*; V, prol., 11: *Neque ego, fratres, voti avarus ideo haec opto* etc. — Il *De fide* è ricordato più volte dallo stesso Ambrogio (cfr. *De Spir. sancto*, I, 5, 63; I, 11, 121; *Expos. Evang. secundum Lucam*, III, 32; VII, 68; VIII, 95; *Epist.* 46, 3). Del favore, con cui l'opera fu accolta dai contemporanei e dai posteri, sono prova eloquente le parole di lode, che ad essa tributano Girolamo, Agostino, Teodoreto, Vincenzo Lirinense, Prospero, Cassiodoro, Fulgenzio, e moltissimi altri. Cfr. l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 527; Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 32.

aver notato la profonda differenza che esiste tra la fede cattolica e la perfidia ariana, l'autore stabilisce l'unità di natura in Dio e la trinità delle persone, con l'aiuto di numerosi passi del Vecchio e del Nuovo Testamento. Gesù Cristo è figlio di Dio, e a Lui, come ad essere divino, è dovuta l'adorazione, perchè nella sacra Scrittura Egli è designato con quattro nomi, che attestano la sua divinità: *Verbo*, *Figlio*, *Virtù di Dio*, *Sapienza di Dio*. Ciò posto, l'autore passa a dimostrare, con testimonianze d'Isaia e di Geremia, e con un gran numero di citazioni del Nuovo Testamento, la consostanzialità e quindi uguaglianza del Figlio al Padre <sup>(570)</sup>. Espone, confutandoli, i diversi errori degli ariani <sup>(571)</sup>; proclama la necessità, per i cattolici, di attenersi fedelmente al simbolo niceno, approvato nella prima e nella terza formula di Rimini <sup>(572)</sup>; e termina con una preghiera a Dio, perchè voglia infondere in lui, nei suoi lettori, e specialmente nell'animo del sovrano, a cui l'opera è diretta, la ferma volontà di non preferire mai nulla al sacro deposito della fede <sup>(573)</sup>. Nel secondo libro, il santo vescovo continua a dimostrare come gli attributi della divinità si confacciano al Figlio in tutto e per tutto. Fondandosi sulla distinzione delle due nature, e in particolar modo sulla distinzione delle due volontà in Gesù Cristo, spiega le relazioni del Figlio col Padre <sup>(574)</sup>; combatte alcune opinioni degli ariani, dei sabelliani, dei manichei <sup>(575)</sup>; e chiude il libro, scusandosi di non aver potuto svolgere la sua materia con quell'ampiezza di disegno e quell'eleganza d'ordine e di forma, che pur meritava, e promettendo a Graziano la vittoria sui Goti <sup>(576)</sup>. Il terzo libro ha per iscopo di metter bene in rilievo che, se Ario cadde in errore, ciò fu perchè egli non seppe distinguere due nature in Gesù Cristo, e perchè attribuì alla sua divinità, secondo la quale non si può negare che Gesù è *creator et altissimus*, quello che conviene soltanto alla sua umanità, secondo la quale Gesù è veramente *redemptor et factus*. Tale distinzione ha il potere di distruggere tutte le obiezioni degli ariani. Nè d'altra parte è difficile spiegare come avvenga che, nella Scrittura, il Padre sia detto Lui solo potente e

<sup>(570)</sup> Ambros., *De fide*, I, 1-4.

<sup>(571)</sup> Ambros., *De fide*, I, 5-17.

<sup>(572)</sup> Ambros., *De fide*, I, 18-19.

<sup>(573)</sup> Ambros., *De fide*, I, 20.

<sup>(574)</sup> Ambros., *De fide*, II, 1-10.

<sup>(575)</sup> Ambros., *De fide*, II, 11-14.

<sup>(576)</sup> Ambros., *De fide*, II, 15-16.

Lui solo immortale, mentre del Figlio si dice che è *fatto e creato* <sup>(577)</sup>. Il Figlio è vero Dio, come il Padre, perchè l'uno e l'altro hanno lo stesso regno, la stessa maestà, la stessa gloria <sup>(578)</sup>. Gli ariani non possono negare che il vocabolo *sostanza* ricorre in molti luoghi della sacra Scrittura, dove si parli di Dio, o Padre o Figlio. Quindi essi devono anche riconoscere, insieme con i vescovi del concilio di Nicea, che il Figlio è consostanziale al Padre, e condannare l'empietà della seconda formula di R'mini <sup>(579)</sup>. Negli ultimi due libri, l'autore risponde, con buone argomentazioni, basate sull'interpretazione di un gran numero di citazioni bibliche, alle prove addotte dagli ariani contro il dogma trinitario cattolico. L'opera ha termine con una preghiera a Dio, nella quale Ambrogio dichiara di credere nella divinità delle tre persone, e con una fiera invettiva contro Ario, che, imitando l'esempio di Satana trasfigurantesi in angelo di luce, ebbe l'audacia di voler approfondire misteri da Dio non rivelati nè a Mosè nè a San Paolo <sup>(580)</sup>.

Dopo i cinque libri *De fide*, Ambrogio, per soddisfare finalmente il desiderio dell'imperatore Graziano, il quale ne lo aveva richiesto fin dal 379 <sup>(581)</sup>, scrisse, nel 381 <sup>(582)</sup>, tre libri sulla divinità e consostanzialità dello Spirito Santo (*De Spiritu sancto*) <sup>(583)</sup>. L'opera ambrosiana fu giudicata con troppa severità da Girolamo <sup>(584)</sup>. Più moderato e, secondo noi, più prossimo al vero è

<sup>(577)</sup> Ambros., *De fide*, III, 1-11.

<sup>(578)</sup> Ambros., *De fide*, III, 12-13.

<sup>(579)</sup> Ambros., *De fide*, III, 14-17.

<sup>(580)</sup> Ambros., *De fide*, V, 19.

<sup>(581)</sup> Gratiani ad Ambrosium epistola, 3, in Migne, XVI, 875 sg.; cfr. Ambros., *Epist.* 1, 7. Vedi, sopra, pag. 425, nota 567.

<sup>(582)</sup> In *De Spiritu sancto*, I, prolog., 17, si legge: *Nam etiam Constantinopolis iam Dei verbum recepit... Etenim quamdiu venena Arianorum suis fovebat inclusa visceribus, bellis finitimis inquieta, muros armis circumsonabat hostilibus. Postea vero quam fidei exules abdicavit, hostem ipsum iudicem regum, quem semper timere consueverat, deditum vidit, supplicem recepit, morientem obruit, sepulchrum possidet.* Con queste parole Ambrogio volle certamente alludere alla morte d'Atanarico, re dei Goti, avvenuta a Costantinopoli, nel gennaio del 381. Da un altro luogo del trattato (Ambros., *De Spiritu sancto*, I, prolog., 18) si deduce che, quando Ambrogio scriveva, il vescovo Pietro di Alessandria era ancor vivo. Egli morì prima del mese di luglio del 381 (cfr. Tillemont, *Mém.*, X, pag. 125). In quest'anno dunque furono composti i tre libri *De Spiritu sancto*. Vedi l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 697-702; Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 32 sg.; Rauschen, *Jahrbb. der christl. Kirche*, pag. 110. Il *De Spiritu sancto*, in I, 5, 63 e in I, 11, 121, allude rispettivamente a *De fide*, III, 2 e V, 7.

<sup>(583)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 703-816.

<sup>(584)</sup> Hieron., *Praef. ad Paulinianum de Spiritu sancto* (Migne, *Patr. lat.*,



il giudizio di Agostino, il quale trova lodevole che il vescovo milanese, nella trattazione di una delle più difficili questioni dogmatiche, abbia adoperato una grande semplicità di stile, essendo tale il soggetto, da non richiedere ornamenti di parole, ma solidità di prove <sup>(585)</sup>. E di prove Ambrogio, in realtà, ne fornisce molte, tutte solide e convincenti. Si può dire che il suo *De Spiritu sancto* contiene quanto di meglio fu detto, su codesto argomento, da Basilio Magno, da Atanasio, da Cirillo gerosolimitano, da Gregorio nazianzeno, e specialmente da Didimo di Alessandria <sup>(586)</sup>. Dalle opere dei Padri greci, dunque, Ambrogio raccolse, come ape da fiori, il più dolce nettare, per comporre il suo miele.

Dopo un lungo prologo, dove è dimostrato come in Gedeone si debba riconoscere la figura di Gesù Cristo, e come nel miracolo del vello di lana bagnato di rugiada <sup>(587)</sup> sia rappresentato il passaggio della grazia dello Spirito Santo dai Giudei ai Cristiani <sup>(588)</sup>, l'autore entra in materia con l'addurre numerose prove della divinità dello Spirito Santo, a confusione degli ariani e dei macedoniani. Lo Spirito Santo trascende l'ordine delle cose create: Egli parlò per mezzo dei profeti e degli apostoli; è lo Spirito di Dio, lo Spirito di Gesù Cristo, lo Spirito di vita e di verità; infinita è la sua bontà, la quale si manifesta nella santificazione delle creature; è immenso, immutabile, eterno; in suo nome, come in quello del Padre e del Figlio, è conferito il battesimo; di Lui fu riempita Maria; di Lui fu riempito Gesù Cristo; Egli perdona i peccati, e questa virtù ha in comune col Padre e col Figlio, ma non con gli angeli <sup>(589)</sup>. Benchè inviato a tutti gli uomini, lo Spirito

XXIII, 101): *Cum in Babylone (scil. Romae) versarer... volui garrere aliquid de Spiritu sancto et coeptum opusculum eiusdem urbis pontifici dedicari... Legi dum cuiusdam libellos de Spiritu sancto et iuxta comici (scil. Terenti) sententiam ex graecis bonis latina vidi non bona. Nihil ibi dialecticum, nihil virile atque dstrictum, quod lectorem vel ingratis in assensum trahat, sed totum flaccidum, molle, nitidum atque formosum et exquisitis hinc inde coloribus pigmentatum.* Che queste parole alludano al trattato ambrosiano, attesta Rufino in *Apol. adv. Hieron.*, II, 23-25.

<sup>(585)</sup> Augustin., *De doctrina christiana*, IV, 21.

<sup>(586)</sup> Oltre l'*Admonitio* dei Maurini (in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 701 sg.), vedi anche Th. Schermann, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in II. 3 de Spir. S.*, München, 1902 (*Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*, Nr. 10); E. Stolz, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus*, in *Theol. Quartalschrift*, 87, 1905, pagg. 371-401.

<sup>(587)</sup> *Iud.*, 6, 1 sgg.

<sup>(588)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, I, prolog., 1-18.

<sup>(589)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, I, 1-10.

non passa da un luogo ad un altro. Una sola è la pace e la grazia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo; queste tre persone hanno un medesimo nome e una medesima operazione; come il Padre ed il Figlio, anche lo Spirito è luce, vita, e sorgente di vita; è il gran fiume, dal quale è irrigata la Gerusalemme celeste <sup>(590)</sup>. Il secondo libro comincia con un accenno a Sansone, il quale prosperò, finchè lo Spirito Santo fu con lui, e invece decadde, quando restò privo del suo soccorso <sup>(591)</sup>. L'autore prende occasione da questo ricordo biblico, per dimostrare che la virtù dello Spirito Santo è identica a quella del Padre e del Figlio. Quel che Isaia chiama *Spirito di consiglio e di virtù* <sup>(592)</sup>, è lo stesso nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. La vita eterna non consiste meno nella conoscenza dello Spirito Santo che nella conoscenza del Padre e del Figlio, perchè noi siamo vivificati da un'operazione comune a queste tre persone <sup>(593)</sup>. Lo Spirito Santo, insieme col Padre e col Figlio, dai quali è assolutamente inseparabile, creò tutte le cose; e a Lui si deve lo stesso tributo d'adorazione che alle altre persone divine. I macedoniani adducono, in sostegno della loro opinione, un luogo del profeta Amos, dove è detto che Dio crea lo spirito <sup>(594)</sup>. Ma in questo luogo si parla del vento, non dello Spirito Santo, di cui non si può dire che è creato ogni giorno, come il vento e il tuono, poichè Egli è eterno, e crea Lui stesso in noi, insieme col Padre e col Figlio, la grazia della rigenerazione <sup>(595)</sup>. La rimanente parte del secondo libro è dedicata alla confutazione degli eretici, i quali, malignamente cavillando su certe parole, si sforzano di stabilire una reale e profonda diversità tra lo Spirito Santo e le altre persone divine <sup>(596)</sup>. Nel terzo libro, che, a differenza dei primi due, manca del prologo, Ambrogio, fondandosi sulle parole del profeta Isaia e degli Apostoli, comincia col dimostrare che fu lo Spirito Santo l'autore della missione di Gesù Cristo. Con ciò tuttavia non bisogna credere che il Figlio è subordinato allo Spirito Santo, poichè noi apprendiamo dalle divine Scritture che lo stesso Spirito Santo fu inviato dal Padre e dal Figlio. *Cum ergo Filius* — conclude Ambrogio —

<sup>(590)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, I, 11-16.

<sup>(591)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, II, prolog. 1-16.

<sup>(592)</sup> Esai., 11, 2.

<sup>(593)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, II, 1-4.

<sup>(594)</sup> Amos, 4, 13.

<sup>(595)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, II, 5-7.

<sup>(596)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, II, 8-13.

*et missus et datus sit, Spiritus quoque missus et datus sit, habent utique unitatem divinitatis, qui habent operis unitatem* <sup>(597)</sup>. Una più valida prova ci vien data dal fatto che nei libri della Bibbia lo Spirito Santo è chiamato « *dito di Dio* », e il Figlio « *destra di Dio* ». Tali espressioni, ed altre consimili, adoperate dalla Scrittura per rendere più facile agli uomini l'intelligenza delle cose divine, servono ad indicare nelle tre persone l'unità di natura e d'operazione, o, come Ambrogio dice, *l'unitatem divinitatis e l'unitatem operis* <sup>(598)</sup>. Gli ariani purtroppo defraudarono i cattolici di un'altra splendida prova della divinità dello Spirito Santo, cancellando dall'Evangelo di San Giovanni l'espressione: *quoniam Deus Spiritus est*, che si leggeva nel sesto versetto del terzo capitolo. E l'avessero almeno cancellata solamente nei codici posseduti da loro! Invece no! La cancellarono anche nei codici della Chiesa; e forse nemmeno gli esemplari delle comunità d'Oriente sfuggirono all'opera sacrilega delle loro mani <sup>(599)</sup>. Ma il danno non è po' poi così grave, come potrebbe parere a prima vista, perchè non mancano altri luoghi, nell'Evangelo di Giovanni, da cui si possa desumere un'altrettanto manifesta quanto autorevole testimonianza della divinità dello Spirito Santo <sup>(600)</sup>. Poi Ambrogio, stabilito, contro gli apollinaristi, il principio che la carne di Gesù Cristo è adorabile, ne inferisce che anche lo Spirito Santo dev'essere adorato, perchè l'Incarnazione è opera sua. A Maria però non è dovuta l'adorazione, perchè ella era il tempio di Dio, non già il Dio del tempio <sup>(601)</sup>. — Ma — obiettano gli avversari —, riconoscendo che lo Spirito Santo è Dio e Signore, si viene, in fondo, ad ammettere l'esistenza di tre divinità. — No! — risponde Ambrogio — Non è questa una conseguenza necessaria di quella premessa, perchè le tre persone hanno una medesima potenza, una medesima santità, una medesima natura. Quindi è che i Cherubini e i Serafini cantano senza posa: *Santo, santo, santo è il Signore Dio degli eserciti* <sup>(602)</sup>, ripetendo tre volte la stessa parola,

<sup>(597)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, III, 1-2.

<sup>(598)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, III, 3-9.

<sup>(599)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, III, 19: *Quem locum ita expresse, Ariani, testificamini esse de Spiritu, ut eum de vestris codicibus auferatis: atque ulinam de vestris, et non etiam de Ecclesiae codicibus tolleretis!... Et fortasse hoc etiam in Oriente fecistis.*

<sup>(600)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, III, 10.

<sup>(601)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, III, 11-12.

<sup>(602)</sup> Esai., 6, 3.

per indicare in Dio la trinità delle persone e l'unità di natura <sup>(603)</sup>. Il resto del terzo libro vuol essere una ricapitolazione del contenuto dei libri precedenti <sup>(604)</sup>.

Dell'eternità e divinità di Cristo e dell'integrità della sua umana natura tratta il *De incarnationis dominicae sacramento* <sup>(605)</sup>, dedicato anch'esso all'imperatore Graziano, e composto sul principio del 382 <sup>(606)</sup>. È un discorso, che il santo vescovo pronunziò davanti al popolo, e al quale diede più tardi, migliorandolo, secondo il suo solito, con ritocchi ed aggiunte, la forma in cui noi oggi lo possediamo. Diedero occasione allo scritto due ciambellani (*cubicularii*) della Corte dell'imperatore Graziano, seguaci della dottrina di Ario. Costoro proposero ad Ambrogio un quesito sul mistero dell'Incarnazione; quesito, che il vescovo milanese avrebbe dovuto svolgere, il giorno seguente, in pubblico, nella basilica Porzia. Il tempo, come si vede, era molto breve, per prepararsi a trattare con la dovuta serietà un soggetto di così alta importanza; tanto più che fra gli uditori non sarebbero certamente mancati molti, e forse

<sup>(603)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, III, 13-17.

<sup>(604)</sup> Ambros., *De Spir. sancto*, III, 18-22.

<sup>(605)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 817-846. Quanto alla forma del titolo, vedi Ambros., *De incarn.*, 7, 63: *Hoc autem libro de incarnationis dominicae sacramento plenior, sicut debuit, facta digestio est.* Paolino (*Vita Ambrosii*, 18) dà come titolo dell'opera: *De incarnatione domini*; e con lui s'accorda anche Cassiodoro (*In psalm.* 107; Migne, LXX, 781). Eusebio, vescovo di Milano, usa invece la forma: *De incarnationis dominicae mysterio* (Eus., *Epist.* 97, 2, in Migne, LIV, 946). Leone Magno (*Epist.* 165, in Migne, LIV, 1179), con parecchi altri, aggiunge le parole: *contra Apollinaristas*. Cfr. Mai, *Script. vet.*, VII, pagg. 7, 15, 131, 134.

<sup>(606)</sup> Il trattato fu certamente scritto dopo i libri *De fide* (cfr. Ambros., *De incarn.*, 7, 62: *Nonne de Patris et Filii divinitate quinque illis, quos scripsisti, libris conclusurum te esse promiseras?* Cfr. *ibid.*, 8, 79: *nam cum dudum audierint quidam etc.*; 8, 81; 9, 100); dunque non prima del 379-380. Era ancor vivo Graziano (cfr. Ambros., *De incarn.*, 8, 80: *Ergo ut respondeam, clementissime Imperator, per te mihi propositae quaestioni, primum omnium ingenitum etc.*); dunque non dopo il 383, nel qual anno quell'imperatore fu ucciso. Non crediamo d'allontanarci troppo dal vero, affermando che Ambrogio compose il *De incarnationis dominicae sacramento* verso il principio del 382. Cfr. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, Strassburg, 1899, pag. XXXVIII; Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 33 sg. Non si può stabilire con certezza, se il *De incarnatione* fu scritto prima o dopo il *De Spiritu sancto*. Tuttavia la seconda ipotesi sembra molto più probabile. Si noti infine che i cinque libri *De fide*, i tre *De Spiritu sancto*, e il *De incarnatione* sono strettamente congiunti fra loro per affinità di materia, e quindi naturale complemento l'uno dell'altro, tanto che in alcuni dei più autorevoli manoscritti e nelle citazioni di antichi scrittori ecclesiastici figurano come nove libri di un'unica e medesima opera. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 34, nota 150.



dotti, ariani, pronti alle critiche maligne ed alle tenaci confutazioni. *Sed numquam fides vera turbatur!* E Ambrogio, all'ora stabilita, si presentò puntualmente dinanzi al popolo, raccolto nella basilica Porzia. Mancavano i due ciambellani: bisognava aspettarli. Ma il tempo passava, e loro non venivano. Montati in carrozza, erano usciti dalla città, come per una passeggiata. E forse, mentre il vescovo ed il popolo li aspettavano, essi si vantavano della burla fatta. Non ne andarono però impuniti! Chè, caduti improvvisamente dalla carrozza, restarono morti lì sulla via. Ambrogio, che non sapeva nulla di tutto questo, aspettò ancora un poco, poi salì sul pulpito e cominciò lo svolgimento del quesito propostogli, con le parole: « lo desidero, o fratelli miei, di pagare il mio debito; ma non trovo qui presenti i miei creditori di ieri, a meno che non abbiano creduto di dovermi turbare con l'improvvisa convocazione della riunione. Ma la vera fede non si lascia mai turbare! » <sup>(607)</sup>. E, per dar il tempo ai due ciambellani di venire all'assemblea, il vescovo intraprese la spiegazione dei sacrifici di Caino e d'Abele, di cui poco prima era stata letta la storia <sup>(608)</sup>. L'oratore, dopo un breve riassunto delle varie sette eretiche, fino all'apollinarismo <sup>(609)</sup>, entra in materia, dimostrando, con numerosi passi della Scrittura, contro gli ariani, l'eternità e la divinità del Verbo <sup>(610)</sup>. Quindi combatte gli apollinaristi, che confondevano la carne e la divinità in Gesù Cristo, e, per mezzo di quelle stesse ragioni, delle quali s'era servito Atanasio, prima di lui, nella lettera al vescovo Epitteto di Corinto, sostiene che la fede, su cui la Chiesa è fondata, consiste nel credere che Gesù Cristo è Figlio di Dio, nato, *ab aeterno*, dal Padre, e, nel tempo, da Maria Vergine, senz'aver sofferto nessun cambiamento nella sua divinità, poichè, nascendo da Maria, si mantenne così com'era, quando nacque dal Padre. Queste due nascite sono dunque diverse, senza però essere incompatibili. Bisogna distinguere quel che si deve attribuire a Gesù Cristo, come Dio, e quel che gli conviene, come uomo. Come uomo, soffrì, e non in apparenza, ma realmente;

<sup>(607)</sup> Ambros., *De incarn.*, 1, 1: *Debitum, fratres, cupio solvendum, sed hesternos meos non invenio creditores, nisi forte improvviso conventu putaverunt nos esse turbandos. Sed numquam fides vera turbatur.* Cfr. Paulin., *Vita Ambrosii*, 18.

<sup>(608)</sup> Ambros., *De incarn.*, 1, 2: *Itaque dum illi forsitan veniunt, ad istos, qui propositi sunt, deflectamus agricolas* (scil. ad Cain et Abel). Cfr. Paulin., *Vita Ambrosii*, 18.

<sup>(609)</sup> Ambros., *De incarn.*, 1-2.

<sup>(610)</sup> Ambros., *De incarn.*, 3-4.

non nella sua divinità, ma nella sua carne: il che del resto è attestato dalle divine Scritture, dove si rinvengono altresì non dubbie prove del fatto che Gesù Cristo prese con la carne anche un'anima ragionevole, della stessa natura che la nostra. Una tale anima gli apollinaristi la negano a Gesù Cristo; ma a torto. Infatti, non essendo degna la carne, per sè stessa, nè di premio, nè di castigo, fu necessario che Gesù Cristo, venuto per riscattare l'uomo tutt'intero, assumesse, allo scopo di redimerla, la parte dell'uomo che era più esposta al pericolo, vale a dire l'anima <sup>(611)</sup>.

Questo il discorso, che Ambrogio tenne ai fedeli nella basilica Porzia. Ma, più tardi, nel metterlo in iscritto, credè opportuno di agguingervi la soluzione di un quesito, propostogli dall'imperatore Graziano, intorno ad un argomento, a cui gli ariani si appoggiavano, come al loro più valido sostegno <sup>(612)</sup>. Essi dicevano che il Figlio, *generato*, non poteva essere della medesima natura del Padre, *non generato*. La confutazione d'Ambrogio si riduce, in fondo, a dimostrare che la distinzione di *generato* e *non generato* non si riferisce alla natura, ma alla persona. E poichè questi due termini non si trovano mai in nessun luogo della Scrittura, Ambrogio ne approfitta, per cogliere in contraddizione gli ariani, i quali, mentre da una parte si rifiutavano di accettare le parole *natura* e *sostanza*, perchè, secondo loro, non si rinvengono neppur una volta nei libri divini — ma questo è assolutamente falso, come dimostrano i cattolici —, fondavano dall'altra la loro eresia sulle parole *generato* e *non generato*, che davvero non sono mai usate nella Bibbia <sup>(613)</sup>.

Alla sacramentaria appartengono il *De poenitentia* e il *De mysteriis*. I due libri *De poenitentia* <sup>(614)</sup>, composti verso il 384 <sup>(615)</sup>,

<sup>(611)</sup> Ambros., *De incarn.*, 5-7.

<sup>(612)</sup> Ambros., *De incarn.*, 8, 79: *Concluseram librum; sed religionis fuit ne praetervecti videremur, quod solvere nequiremus*; 8, 80: *Ergo ut respondeam, clementissime Imperator, per te mihi propositae quaestioni, primum omnium ingenitum in Scripturis divinis nusquam invenio*.

<sup>(613)</sup> Ambros., *De incarn.*, 8-10.

<sup>(614)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 465-524.

<sup>(615)</sup> Così i Maurini (vedine l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 461-464). Però la data del 384 non è molto sicura. Il certo è questo, che il *De poenitentia* fu scritto poco prima dell'*Enarr. in psalm.* 37, dove, al § 1 (Migne, XIV, 1009), si legge: *De poenitentia duos iam dudum scripsi libellos*. Di più non è possibile sapere. Meritano tuttavia d'essere ricordati alcuni luoghi, nei quali Ambrogio parla di sè e della sua elevazione all'episcopato. In *De poenit.*, II, 8, 67, dice: *Plus debuissè me fateor, et plus dimissum mihi, qui de forensium strepitu iurgiorum et a publicae terrore administrationis ad sacerdotium vocatus sum*. E altrove (*De poenit.*, II, 8, 72): *Dicetur enim: ecce ille non in Ecclesiae nutritus sinu, non edomitus a puero, sed raptus a tribunalibus, abductus de vanitatibus*

contro i novazianisti <sup>(616)</sup>, sono ricchissimi d'importanti testimonianze sul potere delle chiavi, ossia sul potere, che ha la Chiesa, di rimettere i peccati, sulla necessità della confessione, e sul merito delle opere buone. Com'è noto, ai grandi peccatori, qualunque fosse la loro penitenza, i novazianisti del IV° secolo rifiutavano inesorabilmente il perdono, e pretendevano che la Chiesa non avesse il potere di assolverli. Era un'eccessiva durezza codesta, che bisognava combattere. E qui sta appunto la ragione, da cui Ambrogio fu spinto a scrivere il suo trattato. Il quale comincia con l'elogio della moderazione e della clemenza, usata da Gesù Cristo, per formare la sua Chiesa e richiamare gli uomini sulle vie della salvezza. Quelle virtù — dice Ambrogio — sono indispensabili a tutti coloro, a cui è affidato il governo delle anime. E chi non vuol praticarle, fa come i novazianisti, che allontanano i peccatori dalla penitenza. Un uomo infatti ricorre forse al medico, quando sappia che, in vece di rimedi convenienti, deve aspettarsi da lui atti di superbia e di disprezzo? I novazianisti pretendono che si debba negare la comunione ai trasgressori della legge di Dio. Se, così dicendo, si riferiscono ai colpevoli di sacrilegio, e a questo solo peccato rifiutano il perdono, essi, benchè usino una durezza condannata dalle divine Scritture e dall'esempio stesso del Signore, il quale perdonò tutti indistintamente i peccati, pure agiscono in modo coerente con i loro principi. Ma, sostenendo, alla maniera degli Stoici, che tutti i peccati sono uguali, e che ogni peccatore dev'essere ugualmente privato dei misteri celesti, commettono un'ingiustizia. Non è un rendere onore, com'essi dicono, a Gesù Cristo il riserbare a Lui solo il potere della remissione dei peccati, ma è un violare i suoi

*saeculi huius etc.* (cfr. Ambros., *De offic.*, I, 1, 4). In *De poenit.*, II, 8, 73 si trovano espressioni che potrebbero intendersi come accenni alle persecuzioni di Giustina. *Ego enim sciebam — dice Ambrogio — quod non eram dignus vocari episcopus, quoniam dederam me saeculo huic; sed gratia tua sum quod sum. Et sum quidem minimus omnium episcoporum et infimus merito; tamen quia et ego laborem aliquem pro sancta Ecclesia tua suscepi, hunc fructum tuere, ne quem perditum vocasti ad sacerdotium, eum sacerdotem perire patiaris.* Infine, in *De poenit.*, II, 8, 74, Ambrogio si annovera tra i *seniores*; però, si badi, lo fa per contrapporre l'età sua a quella di una *adolescentula*: *Fortasse adolescentula lapsa sit, occasionibus, quae delictorum fomites sunt, decepta ac praecipitata sit; peccamus et seniores... Illi de aetate suppetit excusatio, mihi iam nulla; illa enim debet discere, nos docere.* Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 31; Rauschen, *Jahrbh. der christl. Kirche*, pag. 331.

<sup>(616)</sup> Cfr. Augustin., *De pecc. orig.*, 41, 47: *Item scribens contra Novatianos ait: omnes homines etc.* (= Ambros., *De poenit.*, I, 3, 13); *Contra duas ep. Pel.*, IV, 11, 29; *Contra Iul.*, II, 3, 5: *In libro contra Novatianos.*

comandamenti; poichè Egli dice, nel Vangelo: *Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati, saranno rimessi; a chi li riterrete, saranno ritenuti* <sup>(617)</sup>. Chi dunque l'onora di più? Colui che ubbidisce ai suoi ordini, o colui che non li esegue? I novazianisti o la Chiesa? Evidentemente la Chiesa, la quale presta intera ubbidienza a Gesù, legando e sciogliendo i peccatori. I novazianisti invece, duri nel ritenere e disubbidienti nel rimettere, vogliono legare ciò che essi non scioglieranno, e non vogliono sciogliere ciò che hanno legato. Ma la Chiesa ha ricevuto da Cristo la facoltà di legare e di sciogliere. L'una cosa e l'altra è permessa alla Chiesa; ma nè l'una nè l'altra è permessa all'eresia. Quello è un diritto che appartiene ai soli sacerdoti. La Chiesa, dunque, può bene attribuirselo, perchè ha veri e legittimi sacerdoti; l'eresia no, perchè non ha i sacerdoti di Dio <sup>(618)</sup>. I novazianisti, i quali, nei primi tempi del loro scisma, rifiutavano il perdono solamente a coloro che fossero caduti durante la persecuzione, avevano, col volger degli anni, spinto la loro durezza fino al punto di negare assolutamente alla Chiesa la facoltà di rimettere i peccati capitali, di qualunque natura essi fossero. L'errore si ripeteva con tanta insistenza, ai tempi d'Ambrogio, che questi colse l'occasione per condannare la dottrina dell'antico maestro e per rinfacciare ai tardi e degeneri discepoli il cambiamento apportato alla teoria di Novaziano con la distinzione di due specie di peccati, dei quali gli uni, ossia i peccati leggieri, potevano esser rimessi dai ministri della Chiesa, e gli altri, ossia i peccati capitali, dovevano essere riserbati alla misericordia di Dio. Come ognuno vede, tale dottrina — dice Ambrogio — è in aperto contrasto con quella del Vangelo. Infatti Gesù Cristo non distinse mai i peccati in remissibili ed irremissibili, ma promise a tutti gli uomini la sua misericordia. Solo è necessario che il colpevole di peccati più gravi si assoggetti a più grave penitenza. E Dio, nelle sante Scritture, si dichiara più volte disposto a ricevere il peccatore, quando dai suoi travimenti ritorna sulla via della virtù, e si sforza d'espriare il proprio fallo col profluvio delle lacrime e col travaglio della penitenza <sup>(619)</sup>. La salvezza — continua a dire Ambrogio, dopo aver risposto ad alcune obiezioni dei novazianisti <sup>(620)</sup> — è promessa a tutti coloro che credono in Gesù Cristo, anche

<sup>(617)</sup> Ioan., 20, 22-23.

<sup>(618)</sup> Ambros., *De poenit.*, I, 1-2.

<sup>(619)</sup> Ambros., *De poenit.*, I, 3-4.

<sup>(620)</sup> Ambros., *De poenit.*, I, 5-11.



dopo averlo rinnegato. E sarebbe ingiusto e crudele condannare alle pene eterne colui che con ogni mezzo d'espiazione, dopo la caduta, ha cercato di rimettersi sulla buona strada, segnata dai comandamenti di Dio. I ministri della Chiesa, ricordandosi del contegno tenuto da San Paolo verso l'incestuoso di Corinto, non devono mai, qualunque sia il peccato commesso, rifiutare l'assoluzione; devono trattare i più grandi peccatori con molta indulgenza e bontà. L'uso della severità non deve mirare ad altro che ad umiliare, con gli esercizi della mortificazione e della penitenza, la carne, al fine di ottenere la guarigione dell'anima. Quindi solo per un certo tempo il peccatore dev'esser dato in balia di Satana, cioè privato della partecipazione dei sacramenti. Questa grazia però deve poi essergli restituita, quando egli l'abbia meritata e per le sue buone opere e per la caritatevole intercessione dei fedeli <sup>(621)</sup>. I novazianisti, invece, seguono tutt'altra via. Ma sono in errore. Essi meritano d'esser paragonati a quei discepoli ancora imperfetti, i quali volevano far cadere il fuoco dal cielo sui Samaritani che s'erano rifiutati di accogliere Gesù Cristo nella loro città. Invano i novazianisti si vantano di predicare la penitenza, dal momento che privano del suo frutto coloro che la fanno. Gli eccessivi rigori distruggono la penitenza, invece d'incoraggiarla. Si pensi piuttosto che Gesù Cristo, a coloro i quali abbandoneranno tutto per seguirlo, promise che ne riceveranno la ricompensa non solo nell'altra vita, ma anche in questa; e ciò evidentemente per impedire l'affievolimento dell'ardore nella pratica di una virtù, la cui ricompensa potrebbe sembrare troppo lontana, se si dovesse sperare di ottenerla solamente nell'altra vita <sup>(622)</sup>. « Se dunque — dice Ambrogio — qualcuno, avendo la coscienza oppressa da colpe segrete, ne fa penitenza con tutto l'ardore dell'anima, per l'amore di Gesù Cristo, come può esserne ricompensato, se non lo si ristabilisce nella comunione della Chiesa? Io voglio che il colpevole speri il perdono del suo peccato; voglio che lo chieda con le sue lacrime, con i suoi gemiti, con i pianti di tutto il popolo; voglio che supplichi, perchè gli sia concessa la grazia della riconciliazione; voglio che, se questa grazia gli venga differita due e tre volte, egli creda che il ritardo dipende dalla fiacchezza delle sue preghiere. Raddoppi dunque le lacrime, poi si ripresenti in uno stato più commovente e più degno di pietà, abbracci i piedi dei fedeli, li lavi con le sue lacrime, e non li

<sup>(621)</sup> Ambros., *De poenit.*, I, 12-15.

<sup>(622)</sup> Ambros., *De poenit.*, I, 16.

lasci, affinchè il Signor nostro Gesù dica di lui: *I suoi molti peccati gli sono rimessi, perchè molto amò* <sup>(623)</sup>. Io ebbi occasione di conoscere alcuni che, nella loro penitenza, solcarono il volto, a forza di piangere; scavarono le guance con le continue lacrime; si gettarono a terra per farsi calpestare da tutti, e con la costanza di un prolungato digiuno si ridussero a tale stato di pallore e di magrezza, da mostrare in un corpo ancor vivo l'immagine della morte » <sup>(624)</sup>. A peccatori che si assoggettino con tanto fervore agli esercizi della penitenza, la correzione e la pena, imposta dal sacerdote di Dio, deve bastare per la remissione dei peccati. Bisogna trattarli con indulgenza; bisogna consolarli, evitando in tal modo che l'eccesso della tristezza li opprima. Anche l'Apostolo fu indulgente verso l'incestuoso di Corinto <sup>(625)</sup>.

Nel secondo libro, l'autore, dopo avere stabilito la necessità, per i peccatori, di decidersi presto a far la penitenza, e dopo averli esortati a non vergognarsi di confessare le proprie colpe, risponde a due principali obiezioni dei novazianisti: la prima, fondata sopra un luogo della lettera di San Paolo agli Ebrei <sup>(626)</sup>, consiste nell'affermare che coloro, i quali abbiano una volta perduto, a causa del peccato, la grazia del battesimo, non possono più sperare una seconda rigenerazione mediante la penitenza; l'altra obiezione ha per fondamento le parole con cui Gesù Cristo dichiarò che il peccato contro lo Spirito Santo non sarà rimesso nè in questo mondo nè nell'altro <sup>(627)</sup>. Alla prima obiezione Ambrogio risponde con l'addurre l'esempio di San Paolo, il quale riammise nella comunione ecclesiastica l'incestuoso di Corinto, dopo che questi ebbe fatta penitenza della sua colpa. Quindi con abile dialettica dimostra che le parole del testo biblico, in cui i novazianisti s'illudono di aver trovato un valido appoggio per la loro tesi, militano precisamente contro di loro, in quanto esse si riferiscono al battesimo, il solo che possa rigenerarci e crocifiggere in noi Gesù Cristo. L'Apostolo infatti, nel citato luogo della sua lettera agli Ebrei, vuol far vedere ai fedeli che, non potendosi sperare un secondo battesimo d'acqua, la penitenza è, in avvenire, l'unica via, per la quale essi devono giungere all'espiazione

<sup>(623)</sup> Luc., 7, 47.

<sup>(624)</sup> Ambros., *De poenit.*, I, 16, 90-91. Questo passo è importante, perchè mostra in che cosa consistessero, al tempo di Ambrogio, gli esercizi della penitenza pubblica.

<sup>(625)</sup> Ambros., *De poenit.*, I, 17.

<sup>(626)</sup> *Epist. ad Hebr.*, 6, 4 sg.

<sup>(627)</sup> Matth., 12, 31 sg.

dei loro peccati. Del resto, quand'anche — dice Ambrogio — l'Apostolo intendesse parlare non del battesimo, a cui effettivamente si riferisce, ma della penitenza, come vogliono i novazianisti, nulla impedisce di credere ch'egli, nel sostenere il principio dell'impossibilità della rigenerazione dei peccatori, abbia voluto alludere ad una impossibilità che sembra tale agli uomini, ma che invece non lo è in nessun modo per rispetto a Dio, a cui tutto è possibile, e che può sempre, quando vuole e come vuole, cancellare i peccati degli uomini. E questa interpretazione trova, secondo Ambrogio, il suo più valido sostegno nell'accordo che deve necessariamente esistere tra le prescrizioni di San Paolo e la dottrina di Gesù Cristo; il quale, con la parabola del figliuol prodigo, c'insegna a non respingere da noi nessun peccatore, qualunque sia la colpa da lui commessa, purchè non manchi d'espirla con adeguati esercizi di penitenza: e ciò per ridare al peccatore il cibo di cui ha bisogno l'anima sua. I novazianisti, al contrario, negano al peccatore quel cibo divino, che è il frutto della sua penitenza. Stolti! Nè pensano che il peccatore non si piega a far la penitenza, se non ha la speranza di un premio. Anche il pilota, se non spera d'arrivare in porto, s'abbandona ai flutti e alle tempeste; anche l'atleta non lotta, se non gli si promette una corona, in premio della vittoria; anche il pescatore non getta le reti, senza la speranza di una buona preda. E colui che soffre la fame dell'anima, come può implorare con fervide preghiere la sua redenzione dai legami del peccato, se dispera d'essere riammesso a ricevere il nutrimento sacro? <sup>(628)</sup>. Quanto alla seconda obiezione dei novazianisti, Ambrogio la confuta vittoriosamente, affermando che, se, nel testo evangelico, la bestemmia contro lo Spirito Santo è esclusa dal numero dei peccati remissibili, ciò vien detto per il caso in cui non se ne faccia la penitenza. Poichè il nostro Signore è buono e sempre disposto a perdonare chi si mostra sinceramente pentito delle sue colpe. Egli cancella tutte le iniquità dei più grandi peccatori: non eccettua nè il popolo giudaico, che bestemmiava contro lo Spirito Santo, attribuendo a Beelzebub i miracoli del Salvatore; nè Simon Mago, che voleva acquistare, a suon di contanti, il dono di Dio; nè gli eretici e gli scismatici, che con spirito diabolico dividono la Chiesa del Signore. La misericordia divina non respinge mai dal suo seno chi, pentito, ritorna a Lei, dopo averla offesa <sup>(629)</sup>.

<sup>(628)</sup> Ambros., *De poenit.*, II, 1-3.

<sup>(629)</sup> Ambros., *De poenit.*, II, 4-5.

Confutate le obiezioni degli eretici, Ambrogio esorta alla penitenza tutti coloro che abbiano peccato, e a non temer nulla da un Dio, che è pieno di bontà. Benchè Dio conosca le colpe dei peccatori — e come potrebbe non conoscerle, Lui, che sa tutto? —, nondimeno egli vuole, prima di perdonarle, sentirne la confessione dalla viva e trepida voce di chi le commise. Il peccatore sappia che, accusando sè stesso, non avrà altri accusatori da temere, e che, se anche sarà morto, risusciterà, come Lazzaro. Lavi egli dunque con le lacrime le cicatrici dei suoi peccati, e segua l'esempio della penitente dell'Evangelo, la quale si liberò dalla colpa, lavando con le sue lacrime i piedi di Gesù Cristo <sup>(630)</sup>. Le condizioni necessarie, per rendere utile una penitenza, sono la fiducia nella bontà di Dio, le preghiere, i digiuni, le elemosine. Non tutti però i penitenti serbano una condotta irreprendibile: alcuni non hanno la pazienza di aspettare; altri non vogliono rinunciare alla pompa del loro abbigliamento; altri fan consistere la penitenza nella sola astensione dalla partecipazione dei sacramenti; altri addirittura si vergognano di sottomettersi alle umiliazioni della penitenza pubblica. Costoro evidentemente non sanno quali han da essere le disposizioni di un vero penitente. La penitenza non è compatibile con l'aspirazione alle cariche pubbliche, con le delicatezze di una vita dedita al lusso ed ai piaceri. Il penitente deve rinunciare agli allettamenti del mondo; deve concedere al sonno minor tempo di quello che la natura richiede; deve trascorrere gran parte della notte in gemiti ed in preghiere; deve vivere in modo da esser come morto agli usi della vita, da rinunciare a sè stesso, da mutarsi interamente in un altr'uomo. Nè si creda che si possa far penitenza più d'una volta, perchè ciò significherebbe abusare della misericordia di Dio. Come uno solo è il battesimo, così una sola è anche la penitenza: s'intende, la penitenza pubblica, per i peccati più gravi, ben diversa da quella destinata all'espiazione dei peccati più leggieri, che si commettono ogni giorno <sup>(631)</sup>. Ambrogio pone termine al suo trattato, dimostrando quanto sia pericoloso rimandare ad altro tempo la penitenza pubblica, ma in pari tempo avvertendo che, poichè non la si può ripetere una seconda volta, val meglio differirla, anzichè farla in un tempo in cui l'età troppo giovanile e l'ardore delle passioni potrebbero provocare nuove ricadute nella stessa colpa <sup>(632)</sup>.

<sup>(630)</sup> Ambros., *De poenit.*, II, 6-8.

<sup>(631)</sup> Ambros., *De poenit.*, II, 9-10.

<sup>(632)</sup> Ambros., *De poenit.*, II, 11.



Il *De misteriis* <sup>(633)</sup>, composto probabilmente verso il 387 <sup>(634)</sup>, e sviluppatosi da omelie ai neofiti sul battesimo, la cresima, e l'eucaristia <sup>(635)</sup>, può considerarsi come il contrapposto latino alle catechesi mistagogiche di Cirillo gerosolimitano. A torto fu per qualche tempo contestata l'autenticità dell'opuscolo. Il *De misteriis* — nessuno ormai più ne dubita — è sicuramente d'Ambrogio, perchè reca tracce evidentissime non solo dello stile, ma anche della dottrina di quel vescovo <sup>(636)</sup>. Esso, come dicemmo, è un'istruzione, che Ambrogio fece ai nuovi battezzati, la vigilia di Pasqua. Tale istruzione, durante la quaresima, era stata preceduta da una serie d'istruzioni morali sulla vita dei Patriarchi e sui Proverbi <sup>(637)</sup>. L'autore spiega ai catecumeni la natura e le cerimonie dei tre sacramenti da loro ricevuti, cioè del battesimo, della confermazione e dell'eucaristia: la qual cosa egli non aveva potuto far prima, perchè — dice lui stesso —, se l'avesse fatto, avrebbe tradito, piuttosto che spiegato, il segreto dei misteri <sup>(638)</sup>. Si dava principio alle cerimonie del battesimo con l'aprire gli orecchi del catecumeno, pronunziando la parola *Epheta*, che si-

<sup>(633)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 389-410. Nella maggior parte dei manoscritti il titolo è: *De misteriis sive initiandis*; ma nei più antichi suona così: *De divinis misteriis*, oppure semplicemente *De misteriis*.

<sup>(634)</sup> In *De misteriis*, 1, 1, si legge: *De moralibus quotidianum sermonem habuimus, cum vel Patriarcharum gesta vel Proverbiorum legerentur praecepta* etc. Se, com'è molto probabile, con le parole *Patriarcharum gesta* Ambrogio ha inteso alludere ai suoi trattati su Abramo, Isacco, e Giacobbe, è ovvio concludere che il *De misteriis* fu composto dopo quei trattati. I Maurini pertanto propongono, come data di composizione, l'anno 387. Cfr. l'*Admonitio* in Migne, *Pat. lat.*, XVI, 387 sg. Vedi anche Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 30.

<sup>(635)</sup> Cfr. Ambros., *De misteriis*, 1, 2: *Nunc de misteriis dicere tempus admonet, atque ipsam sacramentorum rationem edere: quam ante baptismum si putassemus insinuandam nondum initiatis, prodidisse potius quam edidisse aestimaremur*.

<sup>(636)</sup> Cfr., per esempio, *De myst.*, 9, 56: *sacri fontis irriguo* con *Apol. Dav.*, 12, 59: *aeterni fontis irriguo*; *De Isaac*, 4, 24: *irriguo suo diluat et fluento sui fontis abstergat*; *De sacram. regener.*, frag. III Ballerini, IV, pag. 906: *mundari sacris fontis irriguo desiderabat*. Nè solo c'è concordanza di frasi, ma anche di argomentazioni tra il *De misteriis* e gli altri scritti, indubbiamente autentici, del vescovo milanese. Cfr. *De myst.*, 3, 16-18 con *Expos. ev. Luc.*, IV, 49 sgg.; *De myst.*, 7, 34 sg. con *Apol. Dav.*, 12, 59; *De myst.*, 7, 38 con *Expos. in psalm. 118*, 16, 22; ecc.

<sup>(637)</sup> Ambros., *De myst.*, 1, 1. Da questo luogo dunque apprendiamo che, nel tempo quaresimale, a Milano, si soleva leggere in chiesa il libro della Genesi e i Proverbi di Salomone.

<sup>(638)</sup> Ambros., *De myst.*, 1, 2: *Nunc de misteriis dicere tempus admonet, atque ipsam sacramentorum rationem edere: quam ante baptismum si putassemus insinuandam nondum initiatis, prodidisse potius quam edidisse aestimaremur*.

gnifica: Apriti <sup>(639)</sup>, affinché egli sapesse quel che gli veniva domandato e quel che doveva rispondere. Poi lo si faceva entrare nel Santo dei Santi, cioè nel Battistero, perchè ricevesse il sacramento della rigenerazione. Quivi, alla presenza del diacono, del presbitero e del vescovo, il catecumeno rinunziava al diavolo, al mondo ed ai suoi piaceri. Rinunziando al diavolo, si volgeva ad Occidente; poi si rivoltava dalla parte dell'Oriente, come per guardare Gesù Cristo <sup>(640)</sup>. Quindi il vescovo dava la benedizione alle acque del bagno sacro, di cui Sant'Ambrogio mette in rilievo tutti i misteri segnati nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, la creazione, il diluvio, il passaggio del Mar Rosso, la nube, le acque di Mara, il lebbroso Naaman, il paralitico della piscina: tutti episodi già letti, durante il periodo della quaresima. Il catecumeno veniva poscia immerso nelle acque consacrate dal vescovo e addolcite dal segno della croce fatto sopra di esse, e, mentre era immerso nel bagno sacro, proclamava di credere nel Padre, nel Figlio, e nello Spirito Santo. Da quel momento, il catecumeno era purificato di tutti i suoi peccati, essendo divenute le acque per lui, dopo la benedizione del vescovo, una sorgente di grazie. A questo proposito, Ambrogio non manca d'osservare che il battesimo somministrato dai perfidi, cioè dai Giudei e dagl'infedeli, non purifica, ma contamina; che bisogna considerare non il merito delle persone, ma il loro ufficio, e credere che Gesù Cristo, invocato dalle preghiere dei sacerdoti, è sempre presente là dov'è la Chiesa, e dove sono i suoi Misteri <sup>(641)</sup>. Dopo il battesimo, la confermazione. Al battezzato, appena uscito dal sacro fonte, il vescovo faceva l'unzione sulla testa; poi gli si lavavano i piedi, e lo si avvolgeva in candide vesti, per indicare ch'egli s'era spogliato del peccato e s'era rivestito del purissimo ammanto dell'innocenza. Solo allora egli riceveva il sigillo spirituale, lo spirito di saggezza e d'intelligenza, lo spirito di consiglio e di forza, lo spirito di conoscenza e di pietà, lo spirito del santo timor di Dio, vale a dire il sacramento della confermazione, attestato dalle parole dell'Apostolo <sup>(642)</sup>, che, in quella occasione, solevano esser lette ad alta voce <sup>(643)</sup>. Dopo la cerimonia della cresima, il nuovo battezzato si dirigeva verso l'altare di Gesù Cristo, recitando le parole del salmista: *E mi accosterò all'altare di Dio; a Dio, il*

<sup>(639)</sup> Marc., 7, 34.

<sup>(640)</sup> Ambros., *De myst.*, 1-2.

<sup>(641)</sup> Ambros., *De myst.*, 3-5.

<sup>(642)</sup> II Cor., 1, 22.

<sup>(643)</sup> Ambros., *De myst.*, 6-7.

quale dà letizia alla mia giovinezza <sup>(644)</sup>. L'altare era tutto adorno di vasi d'oro e d'argento, di drappi di seta, di fiori e di ceri <sup>(645)</sup>. Nel vederlo così splendidamente addobbato, il nuovo battezzato esprimeva la sua gioia recitando alcuni versetti del salmo ventesimosecondo; poi assisteva, per la prima volta, alla celebrazione del santo sacrificio. A questo proposito, Ambrogio spiega le antiche figure del sacramento eucaristico — il sacrificio di Melchisedech, la manna fatta cadere da Dio nel deserto, l'acqua che Mosè fece scaturire dalla pietra —, e termina l'opera con una lunga e dotta dimostrazione della presenza reale, nell'eucaristia, del Corpo e del Sangue di Gesù Cristo <sup>(646)</sup>. Come ognun vede, il *De mysteriis* è una delle fonti più preziose per la conoscenza della liturgia nella chiesa milanese del IV° secolo.

Ma Ambrogio non fu solamente un esegeta e un teologo; fu anche un asceta e un moralista nel senso più nobile della parola. E se l'eccellenza degli scritti esegetici e dogmatici di lui deriva in gran parte dall'originalità delle applicazioni morali, è facile comprendere che nelle opere particolarmente dedicate alla trattazione di problemi etico-sociali Ambrogio si eleva ad altezze sublimi. Circa una mezza dozzina dei suoi scritti ha per fine di tessere l'apologia dello stato verginale. Nessuno, dopo Girolamo, tra gli scrittori latini cristiani della fine del IV° secolo, fu, più d'Ambrogio, intrepido e costante assertore della santa verginità. La predicazione del nostro vescovo — poichè anche le sue opere morali hanno generalmente origine omiletica — otteneva effetti addirittura sorprendenti. L'eco poderosa della sua propaganda ascetica giungeva nelle più lontane contrade. E da Piacenza, da Bologna, perfino dalla Mauritania, giovanette accorrevano a Milano per ricevere il velo del sacrificio <sup>(647)</sup>. Non c'è quindi da stupirsi che le famiglie stessero continuamente in allarme, e che le madri tenessero tappate in casa le proprie figliuole e non le conducessero al sermone, per timore del fascino esercitato su di esse dalla parola di Ambrogio <sup>(648)</sup>. Non tardò quindi a manifestarsi un vivo movimento di ostilità contro l'inesorabile asceta. Come il grande solitario di Betlem, anche Ambrogio sembra essere stato fatto segno all'accusa di condannare il vincolo matrimoniale. E

<sup>(644)</sup> *Psalm.*, 42, 4.

<sup>(645)</sup> Cfr. Migne, *Patr. lat.*, XVI, 403, nota b.

<sup>(646)</sup> Ambros., *De myst.*, 8-9.

<sup>(647)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 10.

<sup>(648)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 10, 58: *Nam plerasque virgines cognovisse, et prohiberi etiam prodire a matribus etc.*; cfr. *ibid.*, I, 7; 11; ecc.

dall'accusa Ambrogio si difende. « Io — dice — non sconsiglio il matrimonio: enumero semplicemente i vantaggi della verginità consacrata a Dio » <sup>(649)</sup>. Comunque, il rumore suscitato dalla coraggiosa predicazione del vescovo milanese e la fama della smagliante eloquenza con cui egli sosteneva, dalla cattedra, i suoi principî di ascetismo cristiano, si diffuse, già lo dicemmo, largamente in Italia e altrove. Molte pie donne che non avevano la fortuna di ascoltare la parola del vescovo, lo solleccitarono a mettere in iscritto le omelie tenute ai fedeli <sup>(650)</sup>. Anche la sorella Marcellina, vergine consacrata a Dio, lo esortava a pubblicarle <sup>(651)</sup>. Ambrogio si affrettò a soddisfare il loro pio desiderio, e riunì le omelie in un trattato, diviso in tre libri, a cui diede il titolo *De virginibus*. Composto nel 377, è il più antico degli scritti ambrosiani <sup>(652)</sup>. Nel primo capitolo, che è come un breve prologo del-

<sup>(649)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 7, 35: *Non itaque dissuadeo nuptias, sed fructus sacratae virginitalis enumero etc.*

<sup>(650)</sup> Ambros., *De virginibus*, II, 1, 5: *Et quoniam pleraeque absentes nostri desiderabant sermonis usum, volumen hoc condidi: quo profectae ad se vocis meae munus tenentes, deesse non crederent, quem tenerent.*

<sup>(651)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 3, 10: *Invitat nunc integritatis amor, et tu, soror sancta, vel mutis tacita moribus, ut aliquid de virginitate dicamus.* Che il *De virginibus* derivi in gran parte da omelie, si deduce chiaramente da un luogo del primo libro, dove è detto che l'opera comincia con un discorso, il quale era stato pronunziato da Ambrogio ai fedeli, nell'occasione della festa di S. Agnese (Ambros., *De virginibus*, I, 2, 5: *Et bene procedit, ut quoniam hodie natalis est virginis, de virginibus sit loquendum, et a praedicatione liber sumat exordium... Natalis est sanctae Agnes etc.*).

<sup>(652)</sup> Quando Ambrogio scriveva il *De virginibus* (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 187-232), non erano ancora trascorsi tre anni dal giorno della sua elevazione all'episcopato (Ambros., *De virginibus*, II, 6, 39: *Haec ego vobis, sanctae virgines, nondum triennialis sacerdos munuscula paravi, licet usu indoctus, sed vestris edoctus moribus*). Ambrogio, secondo ogni probabilità, fu consacrato vescovo il 7 dicembre del 374. Dunque egli compose il *De virginibus* nel 377. Questa non solo è la più antica delle opere ambrosiane pervenute sino a noi, ma forse anche la prima di quante ne scrisse quell'insigne prelado. Cfr. Ambros., *De virginibus*, I, 1: *Iure nobis verendum est, quibus licet ingenium tenue, necessitas tamen maxima eloquia Dei credita populi fenerare mentibus, ne vocis quoque nostrae poscatur usura, praesertim cum studium a nobis Dominus, non profectum requirat. Unde scribendi aliquid sententia fuit. Maiore siquidem pudoris periculo auditur vox nostra, quam legitur; liber enim non erubescit. Et quidem ingenio diffisus, sed divinae misericordiae provocatus exemplis, sermonem meditari audeo; nam volente Deo etiam asina locuta est. Quod si mihi sub istius saeculi oneribus constituto assistat angelus, ego quoque muta diu ora laxabo... Ac fortasse miretur aliquis, cur scribere audeo, qui loqui nequeo etc.*; II, 1, 1: *Superiore libro quantum virginitalis munus sit,*



l'opera, l'autore, con accenti di profonda umiltà, dichiara che, pur sentendosi incapace di trattare un argomento così difficile, tuttavia non esita ad affrontarlo, perchè ha piena fiducia, non nella forza del proprio ingegno, ma nell'aiuto di Dio, che può bene, dal fondo di un'anima sterile, far nascere i fiori della più copiosa ed efficace eloquenza, ad ornamento della sua Chiesa <sup>(653)</sup>. Poi comincia la trattazione della materia con l'elogio di sant'Agnese, di cui si celebrava la festa il giorno stesso in cui Ambrogio tenne ai fedeli il suo primo discorso intorno alla verginità. Le virtù di quell'illustre vergine e martire — lo zelo, la profondità della fede, la costanza nei supplizi, il coraggio intrepido di fronte ai carnefici ed agli strumenti della morte — sfolgoreggiano con colori di stupenda bellezza nella descrizione di Ambrogio. In una sola vittima — dice l'oratore — si ammirano due sacrifici, uno di castità, l'altro di religione: sant'Agnese restò vergine, e ottenne la gloria del martirio. E qui il moralista milanese prende l'occasione per diffondersi a parlare della verginità. Questa è una virtù degnissima di lode, non tanto perchè comune a molti martiri, ma perchè ispiratrice dell'ardore e del desiderio del martirio. La verginità ha per sua patria il cielo e per autore Dio. La ragione umana non può comprenderla, perchè essa trascende i limiti segnati dalle leggi della natura. Sconosciuta agl'idolatri ed ai barbari, la vera verginità è dote esclusiva della civiltà cristiana. Poichè le vergini adibite al servizio del tempio di Gerusalemme non erano che ombre e figure della futura santa milizia, destinata a servire il Signore con perfetta purezza d'anima e di corpo; e la castità, di cui facevano professione le Vestali e le altre sacerdotesse della religione pagana, non era perpetua, nè aveva sempre per fondamento l'innocenza dei costumi <sup>(654)</sup>. La verginità non è mai contaminata da colpe; e i suoi vantaggi sono tali e tanti, rispetto allo stato matrimoniale, che nessuno dovrebbe preferire questo a quella. Con ciò tuttavia Ambrogio non intende screditare e avvilito il matrimonio; anzi detesta sinceramente l'empietà degli eretici che lo condannano. Ma con che vivo compiacimento e con che vivace scoppietto d'ironiche arguzie s'in-

*voluimus — non enim potuimus explicare, ut per se caelestis gratia muneris invitet legentem... Sed quoniam nos infirmi ad monendum sumus et impares ad docendum — debet enim is qui docet supra eum qui docetur excellere — ne vel susceptum deseruisse munus, vel nobis arrogasse amplius videremur, exemplis potius quam praeceptis putavimus imbuendam.*

<sup>(653)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 1.

<sup>(654)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 2-5.

dugia a descriverne gl'inconvenienti! « Una donna — dice Ambrogio — tanto più soffre, quanto più partorisce. Faccia, sì, il conto delle consolazioni che a lei vengono dall'aver figliuoli, ma conti anche le molestie che ne riceve! Nel maritarsi, piange. Oh che strana condizione codesta, la quale fa piangere nel momento stesso in cui è desiderata! La donna ha appena concepito, e già suo figlio comincia ad esserle di peso; di modo che essa risente il disgusto della fecondità, prima ancora di raccoglierne il frutto. Partorisce e s'ammala. Oh la gioia dei figli, che non si possono avere se non a prezzo di mille pericoli, e che si corre rischio di perdere da un momento all'altro, e sono causa di dolore, prima che di piacere! Si comprano con pericoli, e si posseggono senza alcuna sicurezza. Che bisogno ho io qui di esporre le molestie derivanti dalla necessità di allevare i figli, di educarli, di sposarli?... Una madre ha eredi; ma questi aumentano i suoi dolori!... Quanto è grave l'assoggettamento delle donne ai propri mariti! Com'è dura la servitù, alla quale furono condannate da Dio, prima che esistessero gli schiavi! Se la sopportano di buon animo, ne riceveranno la ricompensa; in caso contrario, subiranno la pena dovuta alla loro colpa » <sup>(655)</sup>.

Nè solo questi sono i difetti dello stato matrimoniale. Ambrogio inveisce contro i disordini, a cui le donne si abbandonano per apparir belle agli occhi dei loro mariti; fa quindi passare sotto il sibilo della sua sferza il lusso delle vesti e dei monili, l'abuso dei profumi, e la vanità d'imbellestarsi il volto e di dipingersi gli occhi. Poi, rivolgendosi alle vergini: « Ma voi — esclama —, o vergini beate, del tutto ignare di codeste cose, che sono tormenti, piuttosto che ornamenti; voi, alle quali l'amore per la castità e un santo pudore diffuso sulle guance vereconde conferisce vero ornamento e vera bellezza, voi, lontane dagli occhi degli uomini, non fate dipendere il vostro merito dai loro falsi giudizi. Anche voi vi affannate a conseguire la bellezza; non però la bellezza del corpo, ma quella della virtù: bellezza, che nè il tempo distrugge, nè la morte rapisce, nè la malattia danneggia. È la bellezza, di cui si deve domandare che Dio solo sia giudice, Lui che ama le anime belle, anche in corpi deformi. Voi non conoscete nè gl'incomodi della gravidanza, nè i dolori del parto; e tuttavia non cessate di procacciarvene i vantaggi con l'ardore della carità, che vi fa amare tutti i Cristiani, come se

(<sup>655</sup>) Ambros., *De virginibus*, I, 6, 25-27.

fossero figli vostri » <sup>(656)</sup>. Una vergine è un dono di Dio, la gioia dei suoi genitori, il sacerdozio della castità. È una vittima che immola ogni giorno sè stessa per sua madre, e placa col merito del suo sacrificio la collera di Dio. È un pegno caro ai suoi genitori, ai quali non riesce importuna con le richieste della dote, nè arreca dolore, offendendoli con ingiurie, oppure abbandonandoli, per trasferirsi in un'altra casa <sup>(657)</sup>. Molti padri e molte madri distoglievano le proprie figliuole dal proposito di consacrarsi a Dio, perchè non sapevano rassegnarsi alla condizione di non aver nipoti, che perpetuassero il nome della famiglia. Sant'Ambrogio dimostra l'insulsaggine del loro pretesto, osservando che, con l'affidare a persone estranee le proprie figliuole, i genitori si privano dei figli che hanno, per l'incerta speranza di averne degli altri, e, di più, si espongono al pericolo d'esser tiranneggiati dal genero, il quale esige il pagamento della dote. Il matrimonio non è certo condannabile per sè stesso; ma allo stato matrimoniale è da preferirsi mille volte la verginità. E perchè una vergine sia perfetta, dev'essere laboriosa, pudica, continente; non deve pronunziare nessuna parola che non sia piena di candore, di modestia, di gravità; dev'essere generosa con i poveri, vigile, umile, amante del silenzio, dedita alle buone opere, nemica del lusso e della vanità, proprio com'era Marcellina, la sorella d'Ambrogio <sup>(658)</sup>. Questa, sì, è vera felicità. Quanto invece è deplorabile la condizione della ragazza da marito! « Come uno schiavo da vendere — dice Ambrogio —, è posta all'incanto. Il migliore offerente la comprerà. Anzi, è preferibile la condizione degli schiavi, i quali molte volte son loro a scegliersi i padroni. La fanciulla, se sceglie, è in colpa; se non sceglie, è in obbrobrio. Sia pur bella e graziosa! Deve a un tempo temere e desiderare d'esser contemplata: desiderarlo, per esser venduta a più caro prezzo; temerlo, perchè l'esser contemplata può già rappresentare un deprezzamento » <sup>(659)</sup>. Il popolo di Milano sopportava di mal animo che si parlasse con tanta insistenza della verginità, e i ge-

<sup>(656)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 6, 30.

<sup>(657)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 7, 32. Da questo luogo appare evidente che, al tempo d'Ambrogio, non esistevano a Milano veri e propri monasteri di donne, e che le vergini consacrate a Dio continuavano a vivere nella casa paterna. Non però lo stesso avveniva a Bologna, come si vedrà più tardi (cfr. *De virginibus*, I, 10, 60).

<sup>(658)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 7-9.

<sup>(659)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 9, 56.

nitore vietavano alle proprie figliuole di assistere ai sermoni del vescovo, per paura che quelle poi gli chiedessero di consacrarle a Dio. Ma se Milano non prometteva una buona messe di vergini, non così si poteva dire degli altri paesi. Da Piacenza, da Bologna, dalla remota Mauritania, molte giovanette venivano a ricevere dalle mani del vescovo milanese il velo della verginità. Ambrogio loda specialmente le vergini di Bologna, nobile schiera, feconda di pudicizia. Erano venti di numero <sup>(660)</sup>. Abbandonata la casa paterna, vivevano insieme, lontano dal mondo, e, *indefessae milites castitatis*, combattevano nelle tende di Gesù Cristo, ora intonando cantici spirituali, ora guadagnandosi la vita col lavoro delle loro mani, e traendo dalla propria attività anche i mezzi necessari per consolare la miseria dei poveri. Questo esempio dovrebbero, secondo Ambrogio, imitare le ragazze che abbiano inclinazione alla verginità, nè lasciarsi impaurire dalle minacce dei genitori <sup>(661)</sup>. Il secondo libro ha per iscopo d'istruire le vergini sui loro doveri, non però dettando precetti, ma proponendo esempi e modelli di virtù <sup>(662)</sup>. Il primo fulgido esempio, che Ambrogio fa risplendere in tutta la sua luce agli occhi delle pie donne, è quello della Vergine Maria. Vergine d'anima e di corpo, Maria era incapace di mentire e d'ingannare; era umile di cuore, grave nelle parole, saggia nei propositi. Parlava poco, leggeva sempre, riponeva la sua speranza nelle preghiere dei poveri, piuttosto che nelle incerte ricchezze. Sempre intenta al lavoro, non offendeva mai nessuno, faceva del bene a tutti, rispettava i più vecchi, non invidiava i coetanei, fuggiva la vanagloria, seguiva la ragione, amava la virtù. I suoi sguardi erano pieni di dolcezza, i suoi discorsi pieni d'onestà, le sue azioni piene di modestia. La sua carità non aveva limiti. Era frugale nei cibi; digiunava spesso e per molti giorni; le ore, che noi dedichiamo al sonno, erano da lei trascorse in opere di religione e di pietà. Non usciva mai di casa, se non per recarsi al Tempio, e sempre in compagnia dei genitori o dei parenti. Era, insomma, un modello perfetto d'ogni virtù <sup>(663)</sup>. Il secondo esempio, che Ambrogio adduce, è quello di santa Tecla: esempio insigne di sacrificio della propria vita, per la gloria di Gesù Cristo e per

<sup>(660)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 10, 60 : *Sine contubernali sexu, contubernali pudore provectae ad vicenarium numerum etc.*

<sup>(661)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 10-11.

<sup>(662)</sup> Ambros., *De virginibus*, II, 1.

<sup>(663)</sup> Ambros., *De virginibus*, II, 2.



la conservazione della fede e della castità <sup>(664)</sup>. Ma, poichè questi due esempi, l'uno della Madre d'un Dio e l'altro d'una vergine che aveva per suo maestro l'Apostolo delle genti, potevano sembrare allora inimitabili <sup>(665)</sup>, Ambrogio ne aggiunge un terzo, recentissimo, di una vergine d'Antiochia, della quale è faciuto il nome. Desiderata ardentemente per la sua rara bellezza, la vergine antiochena pensò di sottrarsi alla vista degli uomini, consacrandosi a Dio. Allora quelli che la ricercavano, perduta ogni speranza di possederla, cambiarono l'amore in odio, e la denunziarono ai persecutori. Il giudice, notando nella vergine da una parte l'attaccamento alla fede e dall'altra il timore di perdere la propria purezza, escogitò lì per lì un espediente adatto a privare a un tempo della purezza e della religione quell'infelice. La condannò pertanto o a sacrificare o ad essere prostituita in un luogo infame. La vergine si rifiutò di sacrificare, e fu subito condotta in un postribolo. Ma Dio la protesse. Un soldato, entrato nel postribolo, barattò le sue vesti con quelle della vergine, la quale potè in tal modo uscirsene sana e salva. Saputa la cosa, il tiranno condannò il soldato a morte. La vergine allora `accorse al luogo del supplizio, e tra lei ed il soldato si accese una pia disputa, per decidere chi dei due dovesse morire. Ma la contesa ebbe fine con vantaggio dell'uno e dell'altra, perchè ambedue lottarono per la fede di Cristo, e ambedue riportarono la corona del martirio <sup>(666)</sup>. Ambrogio paragona questa nobile gara di sacrificio e d'amore con quella dei pitagorici Damone e Finzia, celebrata dai pagani, e mostra di quanto la generosità dei martiri di Cristo superi l'amicizia dei discepoli di Pitagora: qui si tratta di due uomini; là, invece, di una giovanetta obbligata a vincere la debolezza del suo sesso. Qui, due uomini legati da vincoli di antica amicizia; là, invece, due persone che non si conoscono affatto. Nel caso di Damone e Finzia, uno dei due doveva necessariamente subire la morte; nel caso della vergine e del soldato, sì l'una che l'altro potevano evitarla <sup>(667)</sup>. L'autore pone termine al secondo libro, dichiarando di aver infiorato il suo discorso di tutti gli ornamenti dell'arte non con altro scopo che di guadagnare a Dio, con la soavità delle parole e delle immagini, gli animi delle vergini, e confermarli, mediante la bellezza degli esempi esposti, nella persua-

<sup>(664)</sup> Ambros., *De virginibus*, II, 3.

<sup>(665)</sup> Ambros., *De virginibus*, II, 3, 21.

<sup>(666)</sup> Ambros., *De virginibus*, II, 4.

<sup>(667)</sup> Ambros., *De virginibus*, II, 5.

sione che non v'è stato, al mondo, più amabile e felice di chi si dedica a vita casta e religiosa <sup>(668)</sup>. Nel terzo libro, sant'Ambrogio ripete alla sorella Marcellina le istruzioni, ch'essa aveva ricevute dal papa Liberio, quando, nel giorno della nascita del Salvatore, aveva fatto, col cambiamento dell'abito (*mutatione vestis*), pubblica professione di verginità, nella basilica di San Pietro, a Roma, alla presenza di molte altre vergini, che gareggiavano ad imitarne l'esempio. Il discorso del Papa è riprodotto fedelmente, non tanto forse nelle parole, quanto nei pensieri <sup>(669)</sup>. E a quel discorso il vescovo milanese aggiunge parole di altissima lode per le virtù della sorella Marcellina, specialmente per la sua costanza nella pratica dei digiuni, e per la continua applicazione alla lettura dei libri santi ed alla preghiera sempre accompagnata da un profluvio di lacrime. Ambrogio però vorrebbe un po' di moderazione nell'eccessivo rigorismo degli esercizi spirituali. Finchè era giovane, Marcellina faceva bene a reprimere le passioni del corpo con gli austeri digiuni. Ma, ora che è già avanti negli anni, ed ha ridotto in servitù la sua carne, dovrebbe concedersi un po' più di cibo e digiunare meno frequentemente. Le raccomanda l'assiduità alla preghiera, la lettura dei libri santi, e termina rispondendo ad un quesito propostogli dalla stessa Marcellina, la quale desiderava sapere, se alle vergini fosse permesso di darsi la morte, per non cadere nelle mani dei persecutori. Questo zelo, secondo Ambrogio, non è contrario alla legge evangelica; e vari esempi, fra cui quelli di Santa Pelagia e di Santa Sotere, sono da lui addotti, a conferma della sua opinione <sup>(670)</sup>. Il *De virginibus* è dunque un manuale per le religiose. La soverchia vivacità dello stile, la foga dell'eloquenza, l'esuberanza degli ornamenti retorici — qualità notate da Girolamo e da Agostino <sup>(671)</sup>, e non ignote allo stesso Ambrogio <sup>(672)</sup> —, nonchè qualche tratto di galanteria, caratteristico nel IV° secolo <sup>(673)</sup>, rivelano chiaramente la giovinezza dell'autore. D'altra parte, non c'è pagina del trattato, dove non ricorrano numerose citazioni bibli-

<sup>(668)</sup> Ambros., *De virginibus*, II, 6.

<sup>(669)</sup> Ambros., *De virginibus*, III, 1-3.

<sup>(670)</sup> Ambros., *De virginibus*, III, 4-7.

<sup>(671)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 22; 48, 14; Augustin., *De doctrina christ.*, IV, 21.

<sup>(672)</sup> Ambros., *De virginibus*, II, 6, 39-40.

<sup>(673)</sup> Cfr. Ambros., *De virginibus*, II, 6, 39: *Haec ego vobis, sanctae virgines, nondum triennalis sacerdos munuscula paravi, licet usu indoctus, sed vestris edoctus moribus... Si quos hic flores cernitis, de vestrae vitae collectos legite sinu. Non sunt haec praecepta virginibus, sed de virginibus exempla... Vos si quam nostro gratiam inhalastis ingenio, vestrum est quidquid iste redolet liber.*

che; la qual cosa tanto più deve sorprenderci, quanto più pensiamo al poco tempo, che il giovane Ambrogio, *nondum triennalis sacerdos*, aveva potuto fin allora dedicare allo studio della Sacra Scrittura. Il *De virginibus*, come ognun vede, ha per noi una grande importanza, non solo dal punto di vista letterario, ma anche perchè costituisce un capitolo interessante e sommamente istruttivo della storia dell'ascetismo cristiano.

Dopo il *De virginibus*, a breve intervallo di tempo, quindi pure nel 377 <sup>(674)</sup>, fu composto il *De viduis* <sup>(675)</sup>. A questo trattato diede, pare, occasione il contegno poco serio di una vedova. Ambrogio, per consolarla del dolore cagionatole dalla morte del marito, l'aveva esortata a deporre le gramaglie e a non lasciarsi vincere dalla disperazione, forse perchè era già trascorso il tempo del lutto. Ma ella abusava dei consigli del vescovo, e, benchè fosse vecchia, e avesse una figlia da maritare, oltre alle molte già maritate, pensava di guarire le sue pene, passando addirittura a seconde nozze. Naturalmente tale risoluzione piacque poco al nostro vescovo, il quale, sia per distogliere la vedova da quell'insano proposito, sia anche per liberare sè stesso, di fronte all'opinione pubblica, dal sospetto che avesse proprio lui consigliato alla vedova le seconde nozze, si affrettò a scrivere un trattato speciale sui meriti ed i vantaggi della vedovanza <sup>(676)</sup>. La gloria della vedovanza è di poco inferiore a quella della verginità, com'è dimostrato non solo dalle parole di San Paolo, che confonde in un medesimo elogio la vedova e la vergine, perchè si danno ambedue ugualmente pensiero delle cose del Signore, allo scopo d'esser sante di corpo e di spirito <sup>(677)</sup>, ma anche dagli

<sup>(674)</sup> Cfr. Ambros., *De viduis*, 1, 1: *Bene accidit, fratres, ut quoniam tribus libris superioribus de virginum laudibus disseruimus, viduarum tractatus incideret; neque enim inhonoras debuimus praeterire et a virginum praeconio separare, quas apostolica sententia cum virginibus copulavit*. In un codice della Biblioteca ambrosiana, del sec. xv, studiato dal Ballerini, il *De viduis* figura come il quarto libro del *De virginibus*. Infatti l'inscriptio suona così: *Incipit adhortatio ad viduas liber quartus*. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 28, nota 107.

<sup>(675)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 233-262. Anche il *De viduis* sembra compilato da qualche omelia (*De vid.*, 1, 1: *Bene accidit, fratres, ut quoniam tribus libris superioribus de virginum laudibus disseruimus, viduarum tractatus incideret* etc.). Alcuni vollero contestare l'autenticità dell'opuscolo ambrosiano (*Admonitio* dei Maurini, in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 233; Foerster, *Ambrosius*, pag. 88). Ma non se ne capisce la ragione, dal momento che il *De viduis* è ricordato non solo da Girolamo (*Epist.*, 48, 14), ma anche, e più volte, dallo stesso Ambrogio (*Exposit. Evangelii secundum Lucam*, II, 62; IV, 48 e 50; X, 6).

<sup>(676)</sup> Ambros., *De viduis*, 9, 57-59. Cfr. *De virginitate*, 8, 46.

<sup>(677)</sup> I Cor., 7, 34.

esempi di molte vedove dell'Antico e del Nuovo Testamento <sup>(678)</sup>. I pretesti, di cui le donne sogliono servirsi, per coonestare il loro turpe desiderio di un secondo matrimonio, sono deboli e volgari. E Ambrogio li confuta ad uno ad uno, con argomenti decisivi <sup>(679)</sup>. Nè si creda che, consigliando la vedovanza, come uno stato più perfetto e più felice, egli condanni le seconde nozze: *neque enim* — dice Ambrogio — *prohibemus secundas nuptias, sed non suademus. Alia est enim infirmitatis contemplatio, alia gratia castitatis*. E va anche più oltre; poichè, parlando delle terze e delle quarte nozze, non le respinge come illecite, ma si contenta di dire che non le approva: *plus dico, non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus saepe repetitas* <sup>(680)</sup>. E Ambrogio è tanto lontano dal condannare il matrimonio, che anzi ne prende le difese contro i marcioniti, i manichei, e gli altri eretici, falsi predicatori di astinenza <sup>(681)</sup>. Certo la verginità, secondo la testimonianza di San Paolo, è preferibile al matrimonio; ma non è mai additata dalla Chiesa ai fedeli con significazione di precetto, bensì con parole di consiglio. E qui Ambrogio spiega, con l'episodio del giovane ricco narrato da San Matteo <sup>(682)</sup>, la differenza tra *praeceptum* e *consilium* <sup>(683)</sup>. Disapprova l'uso di mutilarsi, per amore della castità <sup>(684)</sup>; e infine, ritornando all'argomento principale del suo trattato, dichiara che le istruzioni da lui date sulla vedovanza non hanno neppur esse valore di precetto, ma solo di consiglio, e che, se lui scrivesse un'opera intorno alle vedove, lo fece, non per tendere insidie agli altri, ma per compiere il suo dovere di vescovo, che è quello di coltivare il campo della propria Chiesa, affinchè si adorni dei fiorj della virginea purezza, dell'austera gravità delle vedove, e dei frutti della continenza coniugale <sup>(685)</sup>. Di argomento affine è il *De virginitate* <sup>(686)</sup>, composto di omelie <sup>(687)</sup>,

<sup>(678)</sup> Ambros., *De viduis*, 1-8.

<sup>(679)</sup> Ambros., *De viduis*, 9-10; 15.

<sup>(680)</sup> Ambros., *De viduis*, 11, 68.

<sup>(681)</sup> Ambros., *De viduis*, 11, 70.

<sup>(682)</sup> Matth., 19, 16 sgg.

<sup>(683)</sup> Ambros., *De viduis*, 12.

<sup>(684)</sup> Ambros., *De viduis*, 13.

<sup>(685)</sup> Ambros., *De viduis*, 14.

<sup>(686)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 265-302. Nelle antiche edizioni il *De virginitate*

figurava come quarto libro del *De virginibus*. Spetta ai Maurini il merito di essersi accorti che si trattava di due opere diverse e di averle pubblicate separatamente l'una dall'altra. Infatti, pur tacendo le testimonianze della tradizione manoscritta, esistono segni non dubbi in favore della separazione dei due trattati. In

<sup>(687)</sup> Vedi nota 687 a pag. seguente.



e pubblicato non molto dopo il *De viduis*, al quale allude <sup>(688)</sup>, probabilmente nel 378 <sup>(689)</sup>. Con tale opuscolo Ambrogio mira a difendersi dalle accuse, che s'era tirate addosso, celebrando i meriti dello stato verginale <sup>(690)</sup>. Dopo due considerazioni, veramente un po' estranee all'argomento, una sul giudizio di Salomone nella lite delle due donne e l'altra sul sacrificio di Jephthè <sup>(691)</sup>, Ambrogio passa a discorrere della verginità, di cui dimostra l'eccellenza con l'addurre l'esempio evangelico delle vergini, le quali ebbero il privilegio di vedere, prima degli Apostoli, Gesù Cristo risuscitato <sup>(692)</sup>. Il nostro santo però vuole che le vergini non facciano consistere il loro merito solamente nella purezza del corpo, ma anche in quella dell'anima <sup>(693)</sup>. Molti lo accusavano di spingere le ragazze sulla via della castità, e di opporsi al matrimonio di quelle che erano già consacrate a Dio. « Oh volesse il cielo — esclama Ambrogio, rivolgendosi ai suoi avversari — che della prima di queste colpe io fossi convinto con buone prove, con esempi reali, piuttosto che con discorsi deni-

primo luogo, le parole stesse dell'autore dichiarano che il terzo libro è l'ultimo del *De virginibus* (cfr. Ambros., *De virginibus*, III, 7, 32: *Iam ad finem orationis vela pandenti bene suggeris etc.*; *De viduis*, I, 1: *Bene accidit, fratres, ut quoniam tribus libris superioribus de virginum laudibus disseruimus etc.*). Secondariamente, il *De virginitate* (8, 46: *ut illa vidua, quam in alio perstrinximus libro*) allude al capitolo 9 del *De viduis*, opera, come dimostrammo di sopra (pag. 450), composta dopo quella *De virginibus*. Infine, la composizione dei due scritti è diversa, perchè il *De virginibus* è indirizzato a Marcellina, mentre il *De virginitate* alle vergini ed alle vedove. Vedi l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 263-266.

<sup>(687)</sup> Della pag. preced. — Cfr. Ambros., *De virginitate*, 3, 14: *Certe hoc docuit hodierna quae decursa est lectio*; 19, 121: *Audistis hodie dicentem Dominum etc.*; 19, 124: *Hodie natali eorum* (scil. *Petri et Pauli*) *Spiritus Sanctus increpuit.*

<sup>(688)</sup> Ambros., *De virginitate*, 8, 46: *Et ut illa vidua, quam in alio perstrinximus libro* (cioè in *De viduis*, 9), *cognoscat non obtrectandi me locutum illa studio, sed monendi etc.*

<sup>(689)</sup> Così i Maurini (*Admonitio*, in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 263-266). Vedi anche Ihm, *Studia Ambrosiana*, pagg. 28-29; Rauschen, *Jahrbb. der christl. Kirche*, pag. 565. Il Baronio (*Annales ecclesiastici*, ad ann. 377, Venetiis, 1601, t. IV, pag. 279) — e forse non a torto — vuole che, in *De virginitate*, 20, 129, le parole: *Et bene accidit quia nos laboraturos Dominus sciebat, et auxilium de sociis ministravit. Adest piscator Ecclesiae Bononiensis aptus ad hoc piscandi genus*, alludano ad Eusebio, vescovo di Bologna, il quale partecipò, insieme con Ambrogio, al concilio d'Aquileia del 381.

<sup>(690)</sup> Cfr. Ambros., *De virginitate*, 3, 11; 5, 24-26; 7, 35 sgg.; ecc.

<sup>(691)</sup> Ambros., *De virginitate*, 1-2.

<sup>(692)</sup> Ambros., *De virginitate*, 3.

<sup>(693)</sup> Ambros., *De virginitate*, 4.

gratori! Poichè non temerei d'incorrere nell'odio vostro... Volesse il cielo che io potessi altresì distogliere dal matrimonio le ragazze che si preparano a celebrarlo, e così ottenere da loro che si coprano il capo col velo delle vergini, anzichè con quello delle nozze! Che? Mi si attribuisce a colpa il non permettere che le vergini consacrate siano tolte dagli altari e date in braccio ad uno sposo? E perchè mai alle ragazze, a cui è lecito di scegliersi uno sposo, non dovrebber'essere ugualmente lecito di preferire Dio a quello? » <sup>(694)</sup>. Non c'è nessun motivo plausibile per biasimare lo zelo dimostrato dal vescovo milanese nel tessere l'apologia della verginità, non essendo questa nè cattiva, nè nuova, nè inutile. La verginità meritò gli elogi di Gesù Cristo, e San Paolo la preferisce al matrimonio <sup>(695)</sup>. Ma i maldicenti non s'arrendevano. « Ho sentito dire — osserva Ambrogio — che vi sono di quelli, i quali van dicendo che il mondo precipita in rovina, che il genere umano vien meno, che i matrimoni diminuiscono di numero. Ma, di grazia, chi ha mai cercato moglie senza trovarla? Quando mai è scoppiata una rissa tra vari contendenti intorno ad una ragazza da marito? Chi mai è caduto ucciso per il possesso d'una vergine? Le lotte nascono piuttosto nel matrimonio, per punire l'adultero, per inseguire il rapitore d'una legittima moglie... Coloro i quali credono che il genere umano vada scemando di numero a causa della consacrazione delle vergini, riflettano che, in realtà, dove poche sono le vergini, quivi pochi sono anche gli uomini, mentre là dove numerose sono le vergini, quivi grande è anche la popolazione maschile. Pensate al numero delle vergini che ogni anno si consacrano a Dio nelle chiese d'Alessandria, d'Africa, e di tutto l'Oriente! Nascono meno uomini qui, a Milano, che non si consacrino vergini in quelle province » <sup>(696)</sup>. — Ebbene, — concedevano i più — si dia il velo solamente alle vergini di età avanzata! — « Sì, ne convengo, — risponde il vescovo — un sacerdote deve procedere con molta cautela in queste cose, ed impedire che una ragazza prenda il velo così alla leggiera. È assolutamente necessario ch'egli guardi non tanto all'età, quanto alla fede ed al pudore di colei che aspira a far parte del coro delle vergini consacrate a Dio; deve considerare la maturità della sua verecondia, esaminare la canizie della sua serietà, la vecchiaia dei suoi costumi, gli anni della sua

<sup>(694)</sup> Ambros., *De virginitate*, 5.

<sup>(695)</sup> Ambros., *De virginitate*, 6.

<sup>(696)</sup> Ambros., *De virginitate*, 7, 35-36.

pudicizia, i propositi della sua castità; deve inoltre accertarsi, se sia sempre tenuta sotto la custodia della madre, e se raramente si unisca alle sue compagne. La longeva canizie non manca davvero ad una vergine, se possieda tutte queste doti. Se invece non ne possiede nessuna, bisogna rimandare ad altro tempo la sua consacrazione, non perchè sia troppo giovane d'età, ma perchè è troppo giovane di costumi... La virtù, non la vecchiaia, raccomandò Tecla alla stima ed alla lode degli uomini. Del resto, che bisogno ho io d'aggiungere nuovi argomenti? Tutte le età sono adatte al servizio di Dio, tutte possono raggiungere la perfezione insegnata da Gesù Cristo ». I ragazzi seguirono Gesù Cristo nel deserto, e molti di essi soffrirono il martirio per la gloria del suo nome <sup>(697)</sup>. Le vergini cristiane devono cercare i loro modelli nelle virtù della Sposa del Cantico dei Cantici, specialmente nell'ardore e nella perseveranza con cui essa va in traccia del suo Sposo, che è Gesù Cristo. Però Ambrogio raccomanda loro di non cercare questo Sposo là dove non è, vale a dire nel mondo, o nelle case dei falsi dottori, ma sulle montagne, donde esala da tutte le parti il profumo soave d'una vita santa e piena delle più sublimi virtù; nel cuore d'un pio e dotto vescovo; nel deserto che conduce alla vita, e che fiorisce come il giglio, secondo le parole del profeta Isaia <sup>(698)</sup>. A tale proposito, Ambrogio spiega, con umile e dolce eloquenza, una gran parte del Cantico dei Cantici <sup>(699)</sup>. Quindi termina col sermone da lui predicato nell'occasione della festa degli apostoli San Pietro e San Paolo, nel quale, dopo aver paragonato le fatiche di quei ministri di Gesù Cristo alla pesca miracolosa di San Pietro, esorta le vergini e le vedove ad entrare di buon animo nelle reti tese dagli Apostoli, e, mentre prega il Signore di voler benedire la sua pesca — *quis enim est, qui sine Deo piscetur hanc plebem, praesertim cum tantae tempestates et procellae mundi huius ob-* <sup>(700)</sup> *sistant?* —, trae auspici di prospero successo dalla presenza del vescovo di Bologna <sup>(701)</sup>. Questo il contenuto del *De virginitate*. L'operetta, confrontata con i tre libri *De virginibus*, è di gran lunga inferiore, per merito letterario. Manca un po' dappertutto, specialmente nei primi capitoli, una connessione strettamente

<sup>(697)</sup> Ambros., *De virginitate*, 7, 39-41.

<sup>(698)</sup> Ambros., *De virginitate*, 8-9.

<sup>(699)</sup> Ambros., *De virginitate*, 10-16.

<sup>(700)</sup> Ambros., *De virginitate*, 20, 129.

<sup>(701)</sup> Ambros., *De virginitate*, 17-20.

logica nell'ordine della materia — difetto, che del resto è facile a spiegarsi, pensando all'origine omiletica del trattato —; e, se si eccettuano alcuni luoghi, come quello del cap. 17, dove è descritto con poetica eleganza di linguaggio il volo dell'ape, in generale la forma è un po' arida e negletta. Interessante il cap. 18, contenente una digressione sulle quattro virtù cardinali.

Col nome del vescovo milanese ci è stato anche tramandato un opuscolo, il *De institutione virginis* <sup>(702)</sup>, che nei manoscritti ha per titolo: *Sermo de Sanctae Mariae virginitate perpetua*, e nelle edizioni: *Ad Eusebium institutio* o *De institutione virginis* <sup>(703)</sup>. Fu composto verso il 391 <sup>(704)</sup>. Chi sia questo Eusebio, a cui l'opera è indirizzata, se il vescovo di Bologna, come vuole il Baronio <sup>(705)</sup>, oppure un nobile cittadino bolognese, con cui Ambrogio era in intima relazione di amicizia <sup>(706)</sup>, come inclinano a credere i Maurini <sup>(707)</sup>, non è possibile stabilire con certezza. Il

<sup>(702)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 305-334.

<sup>(703)</sup> Vedi l'*Admonitio* dei Maurini, in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 301-304.

<sup>(704)</sup> Da un luogo del *De institutione* si apprende che Ambrogio, quando scriveva questo trattato, aveva già composto parecchie opere intorno alla verginità (Ambros., *De instit. virg.*, 2, 15: *De qua* (scil. *virginitate*) *licet frequentibus libris dixerimus, tamen etc.*). Inoltre, in *De instit. virg.*, 6, 42, con le parole: *licet alibi plenius dixerimus*, si allude al libro secondo dell'*Expositio Evangelii secundum Lucam*, dove — annotano i Maurini (Migne, XVI, 316, nota e) — *non solum huic, sed et reliquis eius obiectionibus fuse respondetur*. Una più sicura indicazione cronologica trovasi in *De instit. virg.*, 5, 35: *Fuerunt qui eam* (scil. *Mariam*) *negarent virginem perseverasse. Hoc tantum sacrilegium silere iamdudum maluimus. Sed quia causa vocavit in medium, ita ut eius prolapsionis etiam episcopus argueretur, indemnatum non putamus relinquendum*. Evidentemente con queste parole Ambrogio intende riferirsi a Bonoso, vescovo di Sardica, il quale aveva temerariamente impugnato la verginità di Maria, ed al concilio che, alla fine del 391 o al principio del 392, fu convocato a Capua, per giudicarlo (cfr. Ambros., *De instit. virg.*, 5, 35: *quia causa vocavit in medium etc.*). Com'è noto, il concilio capuano deferì la decisione della causa ai vescovi di Macedonia, la cui diocesi era vicina a quella di Bonoso. Vedi l'*Epistula de causa Bonosi* (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1172-1174), falsamente attribuita da alcuni editori ad Ambrogio (infatti al § 2 si legge: *Denique cum Bonosus episcopus post iudicium vestrum misisset ad fratrem nostrum Ambrosium, qui eius sententiam consularet, interdictam sibi ecclesiam irrumpere atque ingredi, responsum est ei etc.*), e forse scritta, come propone Holstenius (Migne, XVI, 1171, nota e), dal papa Siricio. Si può dunque concludere che la pubblicazione del *De institutione virginis* avvenne verso il 391, subito dopo che arrivò a Milano la notizia della dottrina di Bonoso, e poco prima o poco dopo il concilio di Capua.

<sup>(705)</sup> Baron., *Annales ecclesiastici*, ad ann. 377, Venetiis, 1601, t. IV, pag. 279.

<sup>(706)</sup> Cfr. Ambros., *Epist.* 54 e 55 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1167-1169).

<sup>(707)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 301 sgg. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 29.



fatto è che Eusebio aveva un figlio chiamato Faustino, il quale a sua volta era padre di bella e numerosa prole. Il nonno soleva spesso mandare i propri nipotini all'amico Ambrogio, a Milano, perchè si prendesse cura della loro educazione <sup>(708)</sup>. Tra i nipoti d'Eusebio c'era pure una ragazza di nome Ambrosia <sup>(709)</sup>. Un giorno il nonno pregò il vescovo di consacrarla al Signore; e il prelato milanese, che considerava anch'egli la pia giovanetta come una sua figliuola <sup>(710)</sup>, l'offrì a Dio con gioia, alla presenza dei fedeli. In quell'occasione, tenne un discorso, che poi mise in iscritto e mandò ad Eusebio, con l'aggiunta dei primi due capitoli, destinati a formare una specie d'introduzione del trattato <sup>(711)</sup>. Ad eccezione dell'ultimo capitolo, il *De institutione virginis* — e ciò naturalmente spiega la fluttuante varietà dei titoli con cui l'opera è designata nella tradizione manoscritta e nelle edizioni — non si occupa tanto di Ambrosia o delle vergini consacrate al Signore, quanto di combattere l'errore del metropolitano Bonoso di Sardica, il quale aveva attaccato il dogma della perpetua verginità della Madre di Dio <sup>(712)</sup>.

Il trattato comincia con l'elogio della verginità e con l'enumerazione dei suoi principali doveri, che sono il ritiro, il silenzio e la preghiera <sup>(713)</sup>. Poi Ambrogio intraprende l'apologia delle donne, accusate d'esser la prima causa delle miserie del genere umano e occasione perpetua agli uomini di colpe e di scandali. La bellezza fisica delle donne, egli dice, che suol essere deplorata come un'insidia pericolosa, è causa di tentazione solo per gli stolti che la preferiscono alla bellezza morale. Non è una colpa, per la donna, l'esser così come la natura l'ha formata; è invece una colpa, per l'uomo, il cercare in una donna ciò che spesso lo trascina sulla via del peccato. Gli uomini sono tanto più colpevoli delle donne, in quanto, pur conoscendo il pericolo, non

<sup>(708)</sup> Ambros., *Epist.* 54 e 55.

<sup>(709)</sup> Ambros., *De instit. virg.*, 1, 1.

<sup>(710)</sup> Ambros., *De instit. virg.*, 1, 1: *Commendas mihi pignus tuum, quod aequae est meum, Ambrosiam Domini sacram etc.*

<sup>(711)</sup> Ambros., *De instit. virg.*, 1, 1; 2, 15: *De qua (scil. virginitate) licet frequentibus libris dixerimus, tamen memorati pignoris (scil. Ambrosiae) causa, hunc ad te (scil. ad Eusebium) librum condendum arbitrati sumus.*

<sup>(712)</sup> Il Rauschen (*Jahrbb. der christl. Kirche*, pag. 344 sg.) crede che solo il cap. 17 contenga il discorso pronunziato dal vescovo milanese, nell'occasione della consacrazione di Ambrosia, e che i capitoli 3-16 debbano essere considerati come uno scritto composto per festeggiare quel fausto avvenimento.

<sup>(713)</sup> Ambros., *De instit. virg.*, 1-2.

ricorrono a nessuno di quei mezzi, con cui potrebbero efficacemente evitarlo, e che sono la veglia, la preghiera, il digiuno. Se la donna peccò prima dell'uomo, fu anche la prima a confessare il suo peccato, e adesso ha cura di espiarlo tutti i giorni, non solo esponendosi ai dolori del parto, per l'amore dell'uomo, ma digiunando quotidianamente ed aggiungendo digiuni volontari a quelli obbligatori. L'uomo invece, che seguì la donna nella colpa, non fa nulla per imitarla nel suo ravvedimento. Eva, sì, fu causa della condanna del genere umano; ma questo danno fu pienamente riparato da Maria, quando diventò madre di Dio e col suo esempio incitò molte giovanette alla verginità. Così Ambrogio si apre la strada alla confutazione dell'eresia di Bonoso e dei suoi seguaci <sup>(714)</sup>. Quindi espone le prove della perpetua verginità di Maria <sup>(715)</sup>; cita ed interpreta i luoghi del Vecchio e del Nuovo Testamento contenenti mistiche figurazioni della stessa verginità di Maria <sup>(716)</sup>; infine, rivolgendosi ad Ambrosia, le traccia un piano di condotta morale, che consiste nella fuga del mondo e di tutte le sue seduzioni, nel canto assiduo dei salmi e degli inni, nella meditazione delle parole e degli atti di Gesù Cristo, come pure dei comandamenti di Dio, e nell'esercizio delle virtù, specialmente della carità <sup>(717)</sup>. Termina con una bella e fervida preghiera a Dio, al quale chiede di proteggere la pia giovanetta che ha concepito la ferma risoluzione di dedicarsi al suo servizio, di offrirgli la sua anima, di consacrargli la sua verginità <sup>(718)</sup>.

Altra operetta d'argomento affine è l'*Exhortatio virginitatis* <sup>(719)</sup>. Narrammo di sopra <sup>(720)</sup> che, quando l'usurpatore Eugenio, nel 393, si accinse a scendere in Italia, il nostro Ambrogio partì da Milano e si recò a Bologna, dove gli venne fatto di scoprire le reliquie dei martiri Agricola e Vitale. Avuta notizia del soggiorno del vescovo a Bologna, i Fiorentini gli mandarono l'invito a recarsi nella loro città, per dedicarvi una chiesa costruita da una santa vedova di nome Giuliana. Ambrogio accettò l'invito, e subito si recò a Firenze con le reliquie dei martiri <sup>(721)</sup>. Nell'oc-

<sup>(714)</sup> Ambros., *De instit. virg.*, 3-6.

<sup>(715)</sup> Ambros., *De instit. virg.*, 6-8.

<sup>(716)</sup> Ambros., *De instit. virg.*, 9-14.

<sup>(717)</sup> Ambros., *De instit. virg.*, 15-16.

<sup>(718)</sup> Ambros., *De instit. virg.*, 17.

<sup>(719)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 335-364.

<sup>(720)</sup> Vedi pag. 345 sgg.

<sup>(721)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 27: *Hoc ubi cognovit sacerdos* (scil. Ambrosius), *derelicta civitate Mediolanensi, ad quam ille* (scil. Eugenius) *festinato ve-*

casione della dedicazione della basilica fiorentina, Ambrogio, nel 393 o 394 <sup>(722)</sup>, tenne, alla presenza della vedova Giuliana e dei suoi figli, un discorso, a cui più tardi, nel pubblicarlo, diede il titolo di *Exhortatio virginitatis*.

Dopo aver accennato alla traslazione delle sante reliquie dei martiri Agricola e Vitale, il vescovo milanese narra brevemente la storia del loro martirio, e rileva con magnifici elogi il valore delle reliquie, che il vescovo di Bologna aveva a lui generosamente donate, e che stavano già collocate, a Firenze, sotto l'altare della basilica, il giorno in cui egli celebrava con tutta la solennità del rito la consacrazione di quella chiesa <sup>(723)</sup>. « Io vi ho portato — diceva Ambrogio ai Fiorentini — alcuni doni, che raccolsi con le mie proprie mani: sono i trofei della Croce, della quale voi già conoscete la virtù, per mezzo dei miracoli da lei operati, e la cui potenza gli stessi demoni non possono far a meno di riconoscere. Gli altri accumulino pure, dopo averlo faticosamente ricavato dalle nascoste viscere della terra, oro ed argento! Vadano pure in cerca di preziosi monili! Codesti sono beni caduchi, e spesso dannosi a chi li possiede. Noi invece raccogliamo i chiodi che ferirono il corpo del martire; chiodi che sono in così gran numero, da aver aperto più piaghe che non vi fossero membra... Noi raccogliamo i resti del suo sangue e il legno della sua croce, fulgidi segni della vittoria da lui riportata. Ricevete dunque i doni della salvezza, che ora si trovano deposti sotto il santo altare. Una pia vedova mi chiese questo sacro deposito, ed io non seppi negarglielo ». La vedova si chiamava Giuliana. Ambrogio ne loda la pietà, di cui è splendida prova la basilica costruita a sue spese; l'ottima educazione impartita ai propri figliuoli; la costanza con cui sopportò la perdita del marito, da lei rimpianto meno per sè che per i suoi figli e per la Chiesa, la quale aveva in lui un fedele e zelante ministro. E, per meglio esaltare le doti morali della pia vedova, il prelatore

*niebat, ad Bononiensem civitatem emigravit, atque inde Faventiam usque perrexit. Ubi cum aliquantis degeret diebus, invitatus a Florentinis, ad Tusciam usque descendit etc.*; Ambros., *Exhort. virgin.*, 1, 1: *Ego ad Bononiense invitatus convivium, ubi sancti martyris celebrata translatio est, apophoreta (scil. reliquias Agricolae et Vitalis martyrum, quorum corpora in Bononiensi civitate levaverat; cfr. Paulin., Vita Ambrosii, 29) vobis plena sanctitatis et gratiae reservavi. Cfr. ibid., 2, 10; 14, 94. Vedi anche Ristori, Della venuta e del soggiorno di S. Ambrogio in Firenze, in Archivio storico italiano, Ser. 5, t. 36, 1905, pag. 265.*

<sup>(722)</sup> Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 30.

<sup>(723)</sup> Ambros., *Exhort. virgin.*, 1.

milanese, con nuovo ed originale artificio retorico, inserisce nel proprio discorso l'esortazione che Giuliana fece ai suoi figli, dopo la morte del loro padre, per indurli ad essere gli eredi delle sue virtù, piuttosto che dei suoi beni <sup>(724)</sup>. L'esortazione è calda, sincera, commovente. La madre si rivolge prima al figlio Lorenzo, e gli raccomanda di dedicarsi al servizio di Dio, compiendo in tal modo il voto del padre, dal quale per ciò appunto ricevette, nascendo, il nome del martire glorioso. Poi si rivolge alle figlie, a cui, dopo aver esposto, in una pittura a forti colori, tutti gl'inconvenienti del matrimonio, dà il consiglio di non desiderare altro sposo che Gesù Cristo, e rappresenta i vantaggi della verginità, rafforzando le sue parole con esempi biblici di vergini, alle quali fu concesso da Dio il privilegio d'aver procurato la pubblica salvezza <sup>(725)</sup>. L'esortazione di Giuliana fu coronata da buon successo. Ella condusse in chiesa i suoi figli: Lorenzo fu ordinato lettore, e le sorelle si consacrarono a Dio, pur continuando a vivere, secondo l'uso del tempo, nella casa materna <sup>(726)</sup>. Le istruzioni della pia vedova erano più che sufficienti per l'edificazione morale di coloro a cui erano dirette. Ma Ambrogio credè opportuno di aggiungerne altre. Egli esorta le figlie di Giuliana a cercare Gesù Cristo, giorno e notte, nelle divine Scritture; prescrive loro la continua vigilanza sopra sè stesse, il canto dei salmi, la recitazione del simbolo, l'amore della purezza, il disprezzo degli ornamenti mondani, la semplicità evangelica. Esse devono, secondo Ambrogio, preferire la bellezza dell'anima a quella del corpo, le lacrime alla gioia; devono applicarsi assiduamente alla preghiera; amare la solitudine, il silenzio, il digiuno; guadagnarsi con le buone opere una buona fama. E il santo vescovo, per aggiunger forza di persuasione alle proprie parole, ricorda due esempi illustri: l'uno di santa Sotere, sua parente, la quale, pur essendo una donna di rara bellezza e appartenendo a nobile famiglia, rinunziò, per la fede, ai vantaggi che potevano derivarle sia dalle qualità fisiche sia dalla condizione sociale; l'altro di un giovane toscano, straordinariamente bello, che, per togliere alle donne l'occasione di accendersi d'amore per lui, deturpò con varie ferite l'insigne venustà del suo volto <sup>(727)</sup>. Infine Ambrogio promette a Giuliana la ricompensa celeste, per l'offerta,

<sup>(724)</sup> Ambros., *Exhort. virgin.*, 2.

<sup>(725)</sup> Ambros., *Exhort. virgin.*, 3, 13 — 8, 53.

<sup>(726)</sup> Ambros., *Exhort. virgin.*, 8, 54-55.

<sup>(727)</sup> Ambros., *Exhort. virgin.*, 9-13.



ch'ella fece a Dio, di tutti i suoi figli, e prega ardentemente il Signore, perchè volga propizio lo sguardo sul tempio eretto in suo onore, nè disdegni di accogliere, insieme con le invocazioni dei fedeli, i sacrifici che ogni giorno gli saranno offerti con pio zelo e con integra fede <sup>(728)</sup>. L'operetta, di facile lettura, è una delle più graziose produzioni letterarie del vescovo milanese, non solo per l'impeto del sentimento, che si sprigiona qua e là e fiammeggia di apostrofi eloquenti, tra il tono semplice e bonario delle istruzioni morali e la nota dotta delle citazioni bibliche, ma anche per l'originalità della struttura. E con ciò intendo particolarmente riferirmi al discorso di Giuliana <sup>(729)</sup> intercalato nel discorso di Ambrogio: espediente artistico altrettanto ingegnoso, quanto efficace, poichè l'autore, che voleva rappresentarci la benefica influenza religiosa e morale esercitata dalla madre sui figli, riuscì nell'intento assai meglio riportando, quasi intera, l'allocuzione della vedova Giuliana, che non sarebbe riuscito, se invece avesse solo indirettamente accennato al contenuto di essa.

Chiude il ciclo degli scritti ambrosiani sulla verginità il *De lapsu virginis consecratae* <sup>(730)</sup>. Quest'opera è stata per lungo tempo — e ancora *sub iudice lis est!* — argomento di animate discussioni, non essendo tutti d'accordo i critici nell'attribuirla ad Ambrogio. È un'invettiva contro una vergine di nome Susanna, la quale, dopo essersi consacrata alla castità, aveva trescato con un giovine, e poi aveva anche ucciso il bambino nato dall'illecito amore. Nella tradizione manoscritta il *De lapsu* ora figura tra le opere di Girolamo ed ora tra quelle di Ambrogio. Ma Girolamo non può esserne stato l'autore, perchè egli non fu mai vescovo, mentre da vari luoghi del *De lapsu* comprendiamo che, chi lo scrisse, era appunto rivestito di quell'alta carica sacerdotale. Alcuni, fondandosi sopra malsicure testimonianze di una parte della tradizione manoscritta <sup>(731)</sup> e sulla notizia di Gennadio, il quale

<sup>(728)</sup> Ambros., *Exhort. virgin.*, 14.

<sup>(729)</sup> Ambros., *Exhort. virgin.*, 3, 13 — 8, 53.

<sup>(730)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 367-384; Burn, *Niceta of Remesiana*, Cambridge, 1905, pagg. 112-131.

<sup>(731)</sup> In due antichi manoscritti, l'uno della biblioteca di Epinal del sec. VII/VIII, l'altro del Seminario di Autun del sec. X, si trova un'operetta intitolata: *Epistola Nicetae episcopi de lapsu Susannae devotae et cuiusdam lectoris* (vedine il testo in Ballerini, IV, pag. 401 sgg.). Non solo la materia, ma anche la forma, ad eccezione di alcuni luoghi, dove si notano omissioni e modificazioni di vario genere, è identica a quella del *De lapsu virginis* che porta il nome di Ambrogio. Ma il testo dell'*Epistola* finisce dopo le parole *stridor dentium et fletus oculorum* (*De lapsu virginis*, 10, 44); poi segue la *subscriptio* così con-

attesta che Niceta di Remesiana compose un discorso indirizzato ad una vergine caduta nel peccato <sup>(732)</sup>, sostengono che il *De lapsu* sia di Niceta <sup>(733)</sup>. Noi crediamo che i dati della tradizione manoscritta favorevole a Niceta, e non più antica del VII° secolo, si debbano accogliere con molta diffidenza, perchè è evidente la loro dipendenza dalla notizia di Gennadio vissuto nel V° secolo; e d'altra parte giudichiamo che l'analogia di argomento e di titolo tra il *De lapsu virginis*, conservatoci per lo più col nome di Ambrogio, e il *libellus ad lapsam virginem*, ricordato dallo storico di Marsiglia, non possa essere una ragione sufficiente per identificare la prima opera con la seconda e attribuirla a Niceta, non essendo questi l'unico scrittore ecclesiastico che abbia trattato una simile materia. Basta infatti ricordare l'*Ad Theodorum lapsum* del Crisostomo, e la lettera 46 di Basilio Magno ad una vergine consacrata a Dio e caduta anch'essa nel peccato. Nè a me pare che abbia grande valore, nel caso nostro, l'obiezione fondata su certe peculiarità dello stile, il quale sembra ai critici alquanto diverso da quello proprio di Ambrogio. Poichè, se ciò è vero in alcuni luoghi, specialmente in principio, dove si nota qualche termine poco preciso o qualche ineleganza di espressione <sup>(734)</sup>, in generale il trattato, così per la forma come per il contenuto, non ha nulla che sia indegno del genio di Ambrogio.

cepita: *Hanc epistolam sanctus emendavit Ambrosius, quia ut ab ipso auctore fuerat edita non erat ita, quoniam ab imperitissimis fuerat viciata. Emendavi Mediolano* (Ballerini, IV, pag. 381. Cfr. Morin, *L'Epistula ad virginem lapsam de la collection de Corbie, opusculé inédit de la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, in *Revue Bénéd.*, 14, 1897, pag. 194). Anzitutto, è strano che l'opera sia indicata come una lettera, mentre in realtà è un sermone. In secondo luogo, la *subscriptio* non merita nessuna fede, perchè mostra chiaramente l'intenzione di chi la scrisse, ch'era quella di conciliare le due tradizioni, l'una che, secondo la notizia di Gennadio (*De vir. ill.*, 22), attribuiva l'operetta a Niceta, vescovo di Remesiana, l'altra che invece ne dichiarava autore il vescovo milanese.

<sup>(732)</sup> Genn., *De viris illustribus*, 22: *Niceas* (cod. Vat.: *Niceta*), *Romitanæ civitatis episcopus... dedit et Ad lapsam virginem libellum, omnibus labentibus emendationis incentivum*. Il Morin (*L'Epistula ad virginem lapsam de la collection de Corbie, opusculé inédit de la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, in *Revue Bénéd.*, 14, 1897, pag. 193 sgg.) ha creduto di poter identificare l'opera di Niceta, ricordata da Gennadio, con l'*Epistula ad virginem lapsam* contenuta nel Cod. Paris. 12097 del sec. VI.

<sup>(733)</sup> Cfr. Burn, *Niceta of Remesiana*, Cambridge, 1905, pag. CXXXIII segg.; Souter, *Notes on the «De lapsu virginis» of Niceta* (*Journal of theol. studies*, 6, 1905, pag. 433; Patin, *Niceta, Bischof von Remesiana*, München, 1909, pag. 20.

<sup>(734)</sup> Cfr. l'*Admonitio dei Maurini*, in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 363-366; Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 73.

E le scarse e insignificanti differenze stilistiche possono bene spiegarsi, supponendo, come fa il Morin, sostenitore dell'autenticità del trattato <sup>(735)</sup>, che il *De lapsu* appartenga al numero dei discorsi improvvisati e trasmessi a noi dalla felice indiscrezione di qualcuno degli uditori del grande oratore milanese. Ammessa questa ipotesi, la responsabilità di ciò che v'ha di estraneo alle consuetudini stilistiche di Ambrogio ricadrebbe naturalmente su colui che raccolse e fissò sulla carta, dalla viva voce del vescovo, la focosa invettiva. E non merita, secondo noi, neppur l'onore della confutazione la tesi di chi, come lo Schanz <sup>(736)</sup>, vorrebbe far credere che il *De lapsu* non tragga la sua origine dalla prassi ecclesiastica, ma sia piuttosto il frutto di un'esercitazione retorica di autore ignoto. Purtroppo l'esempio della manzoniana Monaca di Monza non è un fatto unico nella storia del monachismo cristiano. Anche nel IV° secolo, cioè proprio alle origini dell'istituzione monastica, le vergini consacrate a Dio cedevano talvolta alle seduzioni del piacere. Ricordammo più sopra la lettera 46 del grande Basilio; avremo altresì occasione di accennare più tardi, narrando la vita di Girolamo, allo scandalo suscitato nel monastero di Betlem dall'inaudita scelleratezza del diacono Sabiniano <sup>(737)</sup>. Perchè dunque non dovremmo credere che neppure ad Ambrogio fu risparmiato il grave dolore di assistere a cadute di tal genere e di doverle acerbamente biasimare? Più d'una volta egli provò queste amarezze! Un giorno gli arrivò la notizia che la vergine Indicia aveva avuto relazioni illecite con un uomo, e n'era rimasta incinta. Si trattava però di una volgare calunnia; e Ambrogio, incaricato d'indagare la verità, accertò con gioia la piena innocenza della vergine <sup>(738)</sup>. Non così però avvenne per la giovane Susanna, doppiamente colpevole, e verso Dio, al quale aveva consacrato la propria verginità, e verso il bambino, frutto dell'infame adulterio, da lei barbaramente ucciso <sup>(739)</sup>. Come poteva un santo vescovo, dinanzi a così orrendi delitti, reprimere l'impeto dello sdegno? E lo sdegno proruppe infrenabile, tre-

<sup>(735)</sup> Morin, *L'Epistula ad virginem lapsam de la collection de Corbie* etc., in *Revue Bénéd.*, 14, 1897, pag. 195.

<sup>(736)</sup> Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, München, 1914, IV, 1, pag. 345 e 408 sg.

<sup>(737)</sup> Vedi intanto U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, Soc. Ed. «Vita e Pensiero», II, pag. 110 sgg.

<sup>(738)</sup> Ambros., *Epist.* 5 e 6 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 891-904).

<sup>(739)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 8, 34: *Vide ergo si simplex hoc peccatum adulterii est, an duplex sit pro illa nece quae facta dicitur in occulto.*

mendo. Non esiste, dunque, nessuna seria ragione, la quale c'impedisca di riconoscere in Ambrogio l'autore del *De lapsu virginis*. Sicchè questa invettiva è per noi un documento eloquentissimo e della debolezza umana e della santità del nostro vescovo.

Dopo aver manifestato il suo profondo dolore per la caduta di quella vergine <sup>(740)</sup>, Ambrogio si rivolge direttamente a lei con fierissime apostrofi. Perdendo la verginità, la sciagurata ha perduto anche il nome. Come infatti oserebbe ancora chiamarsi Susanna, lei, che non è più casta? Come oserebbe nominarsi giglio, lei, che di quel fiore ha contaminato la candida purezza? Da vergine di Dio è divenuta corruzione di Satana; da sposa di Gesù Cristo esecrabile meretrice; da tempio di Dio santuario d'immondizia; da abitazione dello Spirito Santo tugurio del diavolo. Che farà o dirà, quando comparirà dinanzi a Maria, a Tecla, ad Agnese, e a tutto il coro delle vergini senza macchia? <sup>(741)</sup>. Dirà forse che la sua carne era troppo debole per resistere al fascino della tentazione? Ebbene, santa Tecla, con tutta l'innunerevole schiera delle sue compagne, le risponderà che, avendo anch'essa una carne debole e fragile, conservò intatta la propria castità, pur fra gli atroci supplizi escogitati dalla crudeltà dei tiranni per vincere la sua resistenza. Dirà forse che le è stata fatta violenza? Ebbene, la casta Susanna, di cui ella porta indegnamente il nome, trionfò della violenza di due scellerati vecchioni. Quando mai furono udite le grida con cui essa si difendeva dai furori del giovane stupratore? Dove sono i segni della sua resistenza? Oh il turbamento che la sciagurata portò nella sua famiglia! Oh il dolore cagionato al padre ed alla madre, i quali tanto meno lo meritavano, quanto più vivamente s'erano opposti all'inflessibile volontà di lei, che aveva risoluto di consacrarsi a Dio! <sup>(742)</sup>. E lei dimenticò tutto. Dimenticò quel che avvenne nel giorno della sua consacrazione, che era un giorno di Pasqua; l'assemblea dei fedeli, accorsi in gran numero in chiesa, per assistere alla cerimonia; le parole che le furono rivolte in quell'occasione; i voti da lei fatti a Gesù Cristo, tra una moltitudine di neofiti che inneggiavano al sacrificio; il consenso che i presenti diedero alla sua consacrazione, non sottoscrivendola con l'in-

<sup>(740)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 1.

<sup>(741)</sup> I nomi di Maria, di Tecla, e di Agnese sono familiarissimi ad Ambrogio (cfr. *De virginibus*, I, 2 e 4; II, 3; *De officiis ministrorum*, I, 203; *Epist.* 37, 36-37; 63, 34 sgg.; ecc.). Anche questo è per me un buon argomento in favore dell'autenticità del *De lapsu*.

<sup>(742)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 2-4.



chiostro, ma ratificandola con lo spirito, ed esclamando *Amen*. « *Vincor lacrymis* — dice Ambrogio —, *cum haec recordor; compungor stimulis, cum haec humana exempla considero* ». E quali sono questi *exempla humana*? Sono appunto quelli tolti dalla vita civile e messi in contrasto con le esigenze della legge divina. Se una donna infatti, caduta in adulterio, dopo essersi unita legittimamente in matrimonio con un uomo, s'espone al pericolo d'esser condannata a morte, che cosa si deve pensare di una vergine, colpevole, sì, anch'essa d'adulterio, ma dopo aver celebrato in chiesa una unione tutta santa col divino Sposo, in mezzo ad un'innumerevole moltitudine di testimoni, alla presenza degli angeli e degli eserciti del cielo? Dirà forse qualcuno: *È meglio sposarsi che ardere* <sup>(743)</sup> Verissimo! Ma questa massima concerne soltanto quelle ragazze che non sono vincolate da nessuna promessa, e che non hanno ancora ricevuto il velo; poichè quelle che l'hanno ricevuto e sono consacrate a Gesù Cristo, hanno già contratto un matrimonio e sono unite ad uno Sposo immortale <sup>(744)</sup>. « Come mai — continua a dire Ambrogio, apostrofando la colpevole Susanna —, quando commettevi quell'atto ignominioso, non ti veniva in mente l'abito sacro che indossavi, e il privilegio che avevi di entrare in chiesa tra la folta schiera delle altre vergini? Come mai non ti ricordavi di quelle lampade accese che avevano tante volte brillato ai tuoi occhi, durante le veglie della notte? O dell'armonia degl'inni spirituali che avevano tante volte ferito i tuoi orecchi? Non era ventilata la tua mente dalla virtù delle celesti letture, specialmente di quella dove l'Apostolo esclama: *Fuggite la fornicazione! Qualunque altro peccato che l'uomo commetta, è peccato fuori del corpo; ma il fornicatore pecca contro il proprio corpo?* <sup>(745)</sup>..... Non dovevi tu almeno ricordarti di quel luogo separato da tavole, dove stavi nella chiesa, e dove le pie e nobili matrone accorrevano a gara a cercare il tuo bacio, esse di te più sante e più degne? Non dovevi almeno ricordarti di quelle sentenze, che, scritte sulla parete della chiesa, ti si presentavano continuamente allo sguardo? Erano le parole dell'Apostolo <sup>(746)</sup>: *C'è differenza tra la donna maritata e la non maritata: la non maritata si dà pensiero delle cose del Signore, perchè sia*

<sup>(743)</sup> I Cor., 7, 9.

<sup>(744)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 5.

<sup>(745)</sup> I Cor., 6, 18.

<sup>(746)</sup> I Cor., 7, 34.

*santa di corpo e di spirito* » <sup>(747)</sup>. La cattiva riputazione, a dir vero, aveva preceduto il delitto di Susanna. Tre anni prima, erano corse tristi dicerie sul suo conto. Essa se n'era mostrata offesa e aveva pubblicamente domandato, in chiesa, un degno castigo per i calunniatori. Il vescovo s'era unito al povero padre angosciato, per scoprire l'autore della sanguinosa calunnia e applicargli le pene canoniche. Ma tutto fu inutile. Naturalmente ognuno di noi pensa che Susanna, avvertita di ciò che si mormorava contro di lei, avrebbe dovuto cambiar condotta e vigilare più attentamente su sè stessa. Invece no! Ella continuò, imperterrita, l'infame sua tresca, e fece anche morire di nascosto il bambino che le era nato dall'ignobile amore. Miserabile! S'era illusa di poter nascondere la propria colpa agli occhi non solo degli uomini, ma anche di Dio. Presto però le sue opere di tenebre, da Colui che tutto vede, furono portate alla chiara luce del sole <sup>(748)</sup>. I pagani ed i giudei allora non si lasciarono certo sfuggire l'occasione per gridare allo scandalo e denigrare la santità della Chiesa <sup>(749)</sup>. Intanto il popolo, inorridito, chiedeva che la colpevole fosse bruciata viva. Ambrogio approfitta di tutte queste circostanze per infondere nell'anima di Susanna un giusto terrore del giudizio di Dio, e così indurla ad invocare con più ardente desiderio il salutare rimedio della penitenza. Susanna, se veramente vuole la salvezza dell'anima sua, deve, per tutto il resto della vita, macerarsi nel dolore e nell'amarezza; deve infliggersi castighi proporzionati alla gravità della sua duplice colpa; deve spegnere nel suo petto ogni fiamma d'amore, ogni anelito di passione per gli

<sup>(747)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 6, 22-24.

<sup>(748)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 6, 25-27; 8, 34. Si noti che in questa parte dell'opera vi sono troppi particolari, e troppo precisi, perchè si possa ammettere senz'altro la tesi di coloro, i quali vorrebbero togliere ad Ambrogio il *De lapsu virginis* e assegnarlo a non so qual retore, che l'avrebbe composto per puro e semplice esercizio di declamazione, come crede, per esempio, lo Schanz (*Gesch. der röm. Litter.*, München, 1914, IV, 1, pag. 345 e 408 sg.).

<sup>(749)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 7. Da questo luogo altresì apprendiamo che Susanna, quando peccò, era già entrata in un monastero di vergini (*De lapsu virg.*, 7, 28: *Oblita domum patris tui, ut scriptum est, ad monasterium virginale transisti. Inter tot posita non solum dico tuta esse debueras, si voluisses, sed etiam tutelam aliis praestare potuisses. Sed frustra haec et alia provisa sunt*). Il *De lapsu*, dunque, fu composto dopo il 377, poichè in quest'anno, come di sopra notammo, a proposito di un passo del *De virginibus* (I, 10; vedi pag. 446, nota 657), veri e propri monasteri di vergini a Milano non ne esistevano, ma ve n'era solamente uno a Bologna. Tuttavia ciò non toglie che l'esempio di Bologna sia stato ben presto imitato da Milano e da altre città dell'Impero.

allettamenti della vita terrena; deve, insomma, considerarsi come morta, e cercare i mezzi che le permettano di rinascere a vita nuova. « Sii dunque — esclama Ambrogio — tu stessa giudice severa della tua colpa! Anzitutto, allontana da te ogni pensiero della vita presente, e, credendoti quasi morta, come realmente lo sei, pensa al modo come tu possa rivivere! Vèstiti a lutto! Tàgliati i capelli, che, muovendoti a vanagloria, furono cagione di peccato! Versino lacrime gli occhi, che non guardarono innocentemente il maschio! Impallidisca il viso che arrossì impudicamente! Macera tutto il tuo corpo con privazioni e con digiuni; aspergilo di cenere; avvolgilo in un cilizio, perchè mal si compiacque della sua bellezza! » Tali austerità avranno, e soltanto esse, la potenza di liberare la colpevole dalle pene che ha meritate. Così fu giustificato David; così Ninive, la città peccatrice, evitò la rovina che le sovrastava. Come le grandi piaghe non si guariscono se non con una cura lunga e difficile, così le grandi colpe non si espiano che con una lunga e seria penitenza <sup>(750)</sup>. E il giovane che sedusse la vergine? Anche contro di lui Ambrogio indirizza i fulmini delle sue roventi apostrofi; e, dopo avergli agitato dinanzi agli occhi il ricordo di alcuni personaggi biblici puniti da Dio, a causa della loro empietà, lo minaccia delle più terribili pene, se non si assoggetterà anche lui all'umiliazione della pubblica penitenza, e non implorerà con gemiti e digiuni la pietà del Signore per il giorno dell'ira <sup>(751)</sup>. Poi, rivolgendosi nuovamente a Susanna, le suggerisce le parole con cui essa deve piangere la propria colpa, e, perchè il travaglio della penitenza sia completo ed efficace, le prescrive di recitare con gemiti e lacrime il salmo cinquantesimo, composto da David nell'occasione d'un delitto di egual gravità <sup>(752)</sup>.

Questo il contenuto del *De lapsu virginis*: opera bella per impeto giovanile di eloquenza e per sincerità di sentimento. Commuove specialmente la chiusa, dove l'autore, variando non senza grande efficacia le movenze del sermone con un espediente artistico a lui caro <sup>(753)</sup>, rappresenta la colpevole in atto di deplorare con amarissimi accenti di cordoglio il peccato da lei commesso, e d'invocare dall'infinita misericordia di Dio la grazia del perdono.

<sup>(750)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 8.

<sup>(751)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 9.

<sup>(752)</sup> Ambros., *De lapsu virginis*, 10.

<sup>(753)</sup> Avemmo già più volte occasione di notarlo altrove: per esempio, in *De virginibus*, III, 1-3, e in *Exhortatio virginitatis*, 3, 13 — 8, 53.

Ma, fra tutte le opere d'argomento morale, quella che ha maggiore importanza ed interesse per noi, è senza dubbio il *De officiis ministrorum* <sup>(754)</sup>. Scritta, secondo i Maurini, nel 391 <sup>(755)</sup>, ma forse più probabilmente un po' prima <sup>(756)</sup>, quest'opera reca tracce

<sup>(754)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 23-184. Quanto alla forma del titolo, i Maurini dicono, nell'introduzione (Migne, XVI, 17): *Quem (scil. titulum De officiis ministrorum) nos ex manuscriptis fere omnibus ac notae melioris restitimus.* Cfr. Augustin., *Epist. ad Hieronym.* 116, 21 (Hilberg, pag. 412): *Qui (scil. Ambrosius) suos quosdam libros utilium praeceptionum plenos De officiis voluit appellare.*

<sup>(755)</sup> Vedi l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 17-24.

<sup>(756)</sup> Si può stabilire con qualche certezza il *terminus post quem*. In *De offic. ministror.*, I, 18, 72, si legge: *Namque alter Arianae infestationis tempore fidem deseruit, alter pecuniae studio, ne iudicium subiret sacerdotale, se nostrum negavit.* Questo luogo accenna evidentemente alla persecuzione del cattolicesimo da parte dell'imperatrice ariana Giustina. Si riferisce allo stesso tempo ciò che, intorno al deposito della vedova di Pavia, del quale Valentiniano II voleva impadronirsi durante il suo soggiorno in quella città, è narrato in *De offic. ministror.*, II, 29, 150 sg.: *Meministis ipsi quoties adversus regales impetus pro viduarum, immo omnium depositis certamen subierimus. Commune hoc vobiscum mihi. Recens exemplum ecclesiae Ticinensis profectam, quae viduae depositum, quod susceperat, amittere periclitabatur etc.* Valentiniano soggiornò a Pavia nei primi mesi del 386 (*Cod. Theod.*, XII, 12, 11). Non si hanno prove sufficienti per la determinazione del *terminus ante quem*. In *De offic. ministror.*, III, 7, 49, si allude ad una carestia che afflisse gravemente Roma, e per cui molti abitanti furono costretti ad abbandonare la città: *Quanto hoc utilius quam illud quod proxime Romae factum est, eiectos esse urbe amplissima, qui iam plurimam illic aetatem transegerant, fientes cum filiis abiisse etc.* Ma questa carestia è quella stessa ricordata da Simmaco nelle lettere al fratello Flaviano (*Symm., Epist.* II, 6; 7; 52; cfr. Seeck, in *Monum. Germ. historica, auct. antiqu.*, tom. VI, pars 1, Berl., 1883, pag. CXIX), e scoppiata a Roma nel 383, cioè nell'anno precedente a quello in cui Simmaco tenne la prefettura della città (cfr. Ambros., *Epist.* 18, 20: *Esto tamen si superiore anno deorum suorum iniurias vindicatas putant, cur praesenti anno contemptui fuere?*). Su tale carestia vedi anche *Symm., Relat. de ara Victor.*, 14 sgg.; Ambros., *Epist.* 18, 17 sgg.; Seeck, *Op. cit.*, pag. LXXXIX. Infine, il passo, dove Ambrogio parla dei cittadini romani caduti in potere dei barbari, poi riscattati dalla Chiesa (*De offic. ministror.*, II, 15, 70), e dei vasi ecclesiastici da lui venduti per consolare la miseria dei prigionieri (*Ibid.*, II, 28, 136), si riferisce non già, come crede il Baronio (*Annales ecclesiastici*, ad ann. 387, Venetiis, 1601, IV, pag. 406), alla guerra dell'usurpatore Massimo, che durò dal 387 al 388, ma, come ben videro i Maurini, all'invasione dei Goti, negli anni 378-379, dopo la catastrofe di Adrianopoli. Il *De officiis ministrorum* fu dunque composto dopo il 386. Una più precisa delimitazione cronologica, in tanta scarsezza di dati positivi, non è in alcun modo possibile. Nè giova al nostro argomento il sapere che in *De officiis ministrorum*, I, 18, 78, Ambrogio allude al cap. 8 del trattato *De Noe et arca*, composto, come dicemmo a suo luogo, verso la fine del 378 o al principio del 379. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pagg. 26-27; Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche*, pag. 247 e 274.



non dubbie dell'utilizzazione di alcune omelie tenute precedentemente da Ambrogio ai fedeli <sup>(757)</sup>. Come il *De officiis* di Cicerone, di cui vuol essere il contrapposto, è divisa in tre libri e indirizzata dall'autore ai suoi « figli », vale a dire ai suoi chierici <sup>(758)</sup>. Nel primo libro, dopo aver mostrato che il vescovo ha l'obbligo d'istruire i membri del suo clero <sup>(759)</sup>, Ambrogio avverte che l'unico mezzo, per evitare i pericoli, a cui va incontro chi parla molto, è di tacere, secondo la massima della Scrittura: *L'uomo saggio tacerà sino a un dato tempo* <sup>(760)</sup>. Non che l'uomo debba condannarsi a un silenzio perpetuo; ma, come dice la Scrittura <sup>(761)</sup>, vi sono momenti in cui si può parlare, e momenti in cui bisogna tacere. Se noi dobbiamo render conto a Dio d'una parola inutile, potremmo anche esser chiamati a rendergli conto d'un silenzio infruttuoso. Chi non voglia commettere peccati di parola, deve imporre alla sua lingua una specie di giogo, che la renda più docile allo spirito. È necessario che le parole siano giuste, misurate, piene di dolcezza, d'umiltà, di gravità, e sempre proporzionate alle circostanze ed alle persone a cui sono dirette. E soprattutto non bisogna mai rispondere con gli oltraggi agli oltraggi dei nemici: è il mezzo più sicuro per vincerli <sup>(762)</sup>. Furono appunto queste riflessioni, suggerite dall'attenta lettura del salmo trentottesimo, che fecero nascere in Ambrogio il proposito di scrivere un trattato sui doveri degli ecclesiastici <sup>(763)</sup>, da lui amati con tenerezza paterna <sup>(764)</sup>. Ma la parola *officium* da chi è usata, e donde deriva? È usata non solo dai filosofi pagani, ma s'incontra anche nella sacra Scrittura; poichè in un luogo dell'Evangelo di Luca è detto

<sup>(757)</sup> Cfr. Ambros., *De offic. ministror.*, I, 3, 13: *Audisti hodie lectum*; I, 4, 15: *Audisti hodie legi*; I, 8, 25: *Dum legimus hodie Evangelium*. Invece in I, 7, 23: *Neque improvide ad vos filios meos scribens huius psalmi prooemio usus sum*.

<sup>(758)</sup> Ambros., *De off. ministror.*, I, 7, 24: *Et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos etc.*; II, 6, 25: *Neque enim mihi ad mercatores lucri cupidine avaros, sed ad filios sermo est, et sermo de officiis, quae vobis, quos elegi in ministerium Domini, inculcare gestio atque infundere*.

<sup>(759)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 1.

<sup>(760)</sup> Eccles., 20, 7.

<sup>(761)</sup> Ecclesiaste, 3, 7.

<sup>(762)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 2-6; cfr. *ibid.*, I, 10.

<sup>(763)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 7, 23: *Dum igitur hunc psalmum considero, successit animo de officiis scribere*.

<sup>(764)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 7, 24: *Et sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos; neque enim minus vos diligo quos in Evangelio genui, quam si coniugio suscepissem*.

che Zaccaria se ne tornò a casa sua, dopo che furono compiuti i giorni del suo *dovere* <sup>(765)</sup>. Quanto al valore etimologico, la parola può derivare, secondo Ambrogio — ma ognuno vede come l'interpretazione sia falsa e stiracchiata! —, da *efficere* e da *officere*: nel primo caso, significa *funzione* (*efficium*); nel secondo, *servizio* (*officium*), in quanto noi ci sforziamo, in ogni nostra azione, di non *nuocere* (*officere*) a nessuno, e di esser utili a tutti <sup>(766)</sup>. I filosofi distinguono tre specie di doveri: l'onesto, l'utile, e ciò che nello stesso genere è più onesto o più utile, sempre per rispetto alla vita presente. I Cristiani però seguono ben altre regole: per loro, l'utile e l'onesto è tale più per rispetto alla vita eterna, che per rispetto alla vita terrena ed al piacere dei sensi; e le ricchezze sono da loro considerate più come un peso che come un vantaggio <sup>(767)</sup>. I doveri si dividono in medi e perfetti: i primi, di grado inferiore, sono quelli comuni a tutti; i secondi, richiedenti qualità di animo più nobili e generose e che fanno parte di un'etica superiore, sono quelli che comunemente si chiamano consigli evangelici. Tale distinzione è fondata dal nostro Ambrogio sulle parole con cui Gesù Cristo rispose al giovane che gli domandava la via del cielo. « Se vuoi entrare nella vita eterna, osserva i comandamenti. Colui gli chiese: Quali? E Gesù rispose: Questi: *Non uccidere; non commettere adulterio; non rubare; non attestare il falso; onora il padre e la madre, ed ama il prossimo tuo come te stesso* ». Ecco, secondo Ambrogio, i doveri medi. Ma il giovane, che aveva già messo in pratica le parole del Signore, domanda che cosa debba fare di più. E a lui Gesù Cristo: *Se vuoi esser perfetto, va', vendi ciò che hai e donalo ai poveri, e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi* <sup>(768)</sup>. Ecco, secondo Ambrogio, i doveri perfetti: *hoc est igitur perfectum officium, quod κατέργησαν dixerunt Graeci, quo corriguntur omnia, quae aliquos potuerunt lapsus habere* <sup>(769)</sup>. A questo proposito, l'autore tratta dell'elemosina e della necessità di soccorrere i bisognosi <sup>(770)</sup>, della conoscenza che ha Dio di tutti i pensieri e di tutte le inclinazioni degli uomini, e della divina giustizia da cui, nell'altra vita, la virtù sarà ricompensata ed il vizio punito <sup>(771)</sup>. Dopo queste considerazioni

<sup>(765)</sup> Luc., 1, 23. Cfr. Ambros., *De offic. ministror.*, I, 8, 25.

<sup>(766)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 8, 26.

<sup>(767)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 9.

<sup>(768)</sup> Matth., 19, 16 segg.

<sup>(769)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 11, 36-37.

<sup>(770)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 11, 38-39.

<sup>(771)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 12-16.

generali, Ambrogio passa ai doveri in particolare; e comincia da quelli dei giovani, che sono il timor di Dio, l'ubbidienza ai genitori, il rispetto verso i vecchi, la castità, l'umiltà, la clemenza e la verecondia. Come fulgidi esempi da imitarsi, nella pratica di queste virtù, sono ricordati Isacco, Giuseppe, Mosè, Geremia. Ma specialmente è da raccomandare la verecondia che è l'inseparabile compagna della pudicizia e la più sicura guardiana della castità. Il portamento dev'esser pieno di modestia e di gravità, ma senza artificio, senza affettazione. Cicerone vanta molto la forza e la bellezza del corpo nel suo trattato intorno ai doveri. Ambrogio però non è dello stesso avviso: la bellezza fisica non giova affatto al conseguimento della virtù, e quindi non bisogna curarsene. Con ciò tuttavia non s'intende escludere la buona grazia, la quale, purchè semplice e schietta, non nuoce, ma dà luminoso rilievo alla verecondia <sup>(772)</sup>. Gli ecclesiastici inoltre devono evitare assolutamente la compagnia delle persone, il cui contegno può esser oggetto di scandalo; devono tenersi lontani dai banchetti dei laici, e, specialmente se giovani, non recarsi soli, ma in compagnia del vescovo, o di altri sacerdoti anziani, alle case delle vedove e delle vergini <sup>(773)</sup>. Convieni non farsi mai dominare dalla collera. Se qualcuno ci copre d'ingiurie, perchè dovremmo anche noi macchiarci della sua stessa colpa? Accade, è vero, talvolta che l'animo non possa non accendersi di giusta indignazione contro coloro che peccano; ma, in tal caso, però si badi a mantenersi sempre dentro i limiti della ragione. Parimenti, quando si discute o si conversa, bisogna evitare lo strepito della voce, l'asprezza delle parole, l'accanimento del contendere. Il linguaggio dev'essere improntato di dolcezza, d'onestà, d'amicizia. Insomma, tre sono le principali regole di condotta, che un ecclesiastico ha l'obbligo di osservare: primo, tenere le passioni sotto il giogo della ragione; secondo, non trattar gli affari nè con troppo ardore, nè con troppa negligenza, ma con giusta moderazione; terzo, far tutto con ordine ed a suo tempo. Fu mediante l'osservanza di queste massime che Abramo, Giacobbe, Giuseppe, Giobbe e Davide si coprono di gloria e divennero perfetti modelli di prudenza, di temperanza, di giustizia, e di forza <sup>(774)</sup>. Qui Ambrogio si dilunga in una particolareggiata esposizione delle quattro virtù cardinali. Ne dà la definizione; mostra il rapporto che intercede fra loro; ne considera

<sup>(772)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 17-19.

<sup>(773)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 20.

<sup>(774)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 21-25.

le varie parti; e, mettendo a confronto le due concezioni etiche, la pagana e la cristiana, fa notare di quanto la seconda sia superiore alla prima. La prudenza è come la fonte di tutte le altre virtù <sup>(775)</sup>. La giustizia, che è una delle principali virtù della vita civile e della società, si prefigge due scopi, l'uno di rendere a ciascuno il proprio, l'altro di beneficiare. I filosofi pagani dicono che il primo atto di questa virtù è di non far male se non a quelli che ci abbiano oltraggiato. Ma questa massima non è conforme all'Evangelo, il quale insegna che la miglior vendetta è il perdono. Noi dobbiamo la giustizia a tutti, anche ai nostri nemici, in ogni tempo e in ogni luogo.

Se la giustizia ha in sè qualcosa di sublime, la liberalità è più gradita. Quest'ultima dev'essere esercitata con cautela, e in modo che la mano sinistra, secondo il precetto evangelico, non sappia quel che dà la destra. E bisogna dare non a quelli che delle largizioni possono servirsi per commettere peccati di lussuria e di adulterio, o per cospirare contro la patria, o per nuocere alla Chiesa, ma a quelli che sono veramente poveri e bisognosi d'aiuto. Non è infatti una beneficenza quella che non si fa con spirito di benevolenza. Poichè il fornire ad un uomo i mezzi di nuocere agli altri o a sè stesso non significa beneficiarlo, ma rovinarlo. Anche la benevolenza, che, come la liberalità, è parte integrante della beneficenza, deve ritenersi virtù indispensabile alla società. Di essa soleva Giobbe vantarsi, quando diceva che la sua casa era aperta a tutti e serviva di ricovero al pellegrino. E, a mantenere tra i fedeli l'unione e la benevolenza, nulla giova meglio che la conformità della fede, l'uso dei sacramenti, le adunanze nella chiesa, la comunione dei misteri <sup>(776)</sup>. La fortezza, che sembra la più eccelsa di tutte le virtù, è necessaria tanto negli affari domestici, quanto nelle imprese guerresche. Naturalmente Ambrogio si limita a parlare di quella che è necessaria ai Cristiani. Questa virtù, secondo lui, dev'esser sempre accompagnata dalle altre, specialmente dalla giustizia, senza della quale darebbe origine a violenze ed a soprusi infiniti. Poichè quanto più uno è forte, tanto più tende ad opprimere chi è meno forte di lui. Gli eroi della religione cristiana, senza soldati, senza legioni, misero in fuga eserciti stranieri, turarono le gole ai leoni, estinsero la violenza del fuoco, scamparono al taglio della spada. La fortezza dunque non consiste solamente nel vigore del corpo, ma anche

<sup>(775)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 26-27.

<sup>(776)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 28-34.



ed assai più nella virtù dell'anima; consiste non nell'arrecar ingiuria, ma nell'impedire che l'ingiuria sia fatta; nel consolarsi delle disgrazie; nel vincere sè stessi; nel reprimere gl'impeti dell'ira; nel non lasciarsi sedurre dai piaceri, nè abbattere dall'avversità, nè inorgoglire dalla prospera fortuna; nel domare le ribellioni della carne; nel disprezzare le ricchezze e gli onori; nel sopportare con pazienza gli accidenti diversi che fiaccano il coraggio degli uomini, e che sono la perdita dei beni, le calunnie, ed altre simili tribolazioni; nel curarsi dei beni eterni e di tutto ciò che può dar vivo alimento alla virtù ed alla pietà. Esempi ammirevoli di forza sono Giobbe, Giosuè, Gedeone, Giuda Maccabeo, il vecchio Eleazar, i fratelli Maccabei con la loro madre, e i martiri Sant'Agnese e San Lorenzo <sup>(777)</sup>. L'ultima delle quattro virtù cardinali è la temperanza, che consiste nella tranquillità dell'animo, nella moderazione delle passioni, nella cura dell'onesto e del decoroso. Di somma importanza è poi la scelta delle persone che si devono praticare: conviene che siano persone di età avanzata e di riconosciuta probità. Non meno importante è anche la scelta delle occupazioni. Ciascuno deve scegliere quelle che più si confacciano alle sue attitudini; poichè alcuni mostrano talento per la salmodia, altri per la lettura, altri per gli esorcismi, altri per le funzioni sacre. E in qualunque atto della vita occorre far uso di moderazione e di ordine, in cui propriamente consistono il bello e l'onesto, qualità inseparabili l'una dall'altra <sup>(778)</sup>. Dopo aver trattato delle quattro virtù cardinali, Ambrogio parla dei mezzi utili a reprimere gl'impulsi della collera; dimostra la necessità di disprezzare le ricchezze, che, desiderate, cancellano in noi l'immagine di Dio; e chiude il primo libro con una serie di considerazioni su certi difetti, dai quali gli ecclesiastici devono guardarsi, e sulle qualità principali che San Paolo, nella prima lettera a Timoteo, esige da loro, esortandoli specialmente al disinteresse ed alla castità <sup>(779)</sup>.

Il secondo libro si apre con la trattazione della felicità. Dei filosofi, chi la fa consistere, come un tal Girólamo, nell'assoluta mancanza d'ogni dolore; chi, come Aristotele e Teofrasto, nella conoscenza delle cose; chi, come Epicuro, nel piacere dei sensi; e chi, come Zenone, nella virtù. Ambrogio, invece, servendosi della testimonianza dell'Evangelo e dei Profeti, la fa consistere

<sup>(777)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 35-42.

<sup>(778)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 43-47.

<sup>(779)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 48-50.

nella conoscenza del vero Dio, nella pratica delle buone opere, e nell'innocenza della vita. Questa felicità non può essere nè diminuita dal dolore, nè aumentata dal piacere. Le ricchezze, l'abbondanza, la gioia sono altrettanti ostacoli alla nostra felicità; invece le cose che noi siamo soliti di considerare come mali, il dolore, l'afflizione, la povertà, contribuiscono a renderci felici, perchè ci forniscono l'occasione di conseguire, mediante la pratica della virtù, il premio della vita eterna. Confermano tali verità non pochi esempi tolti dalla vita di Giacobbe, di Giuseppe, di Giobbe, di Davide <sup>(780)</sup>. Poi Ambrogio passa a discorrere dell'utile, ossia dei vantaggi della pietà, che è un bene utile a tutti, secondo la testimonianza dell'Apostolo <sup>(781)</sup>; e stabilisce come massima che ciò che è onesto, è utile; che ciò che è utile, è onesto e giusto; e che ciò che è giusto, è utile. E, poichè nulla è più utile dell'essere amati, e nulla più dannoso del non esserlo, la nostra prima cura dev'essere quella di farci amare da tutti con la purezza e l'innocenza dei costumi, con l'umiltà e la dolcezza delle maniere, con l'affabilità e l'onestà delle parole, con la carità, con l'esercizio dell'ospitalità, e soprattutto con i buoni consigli <sup>(782)</sup>. Quindi l'autore mette in rilievo i vantaggi della liberalità e s'indugia con particolare attenzione a prescrivere le regole concernenti l'elemosina. Non basta assistere i poveri che mancano dello stretto necessario per vivere; bisogna altresì prendersi cura di coloro che, caduti in miseria, non per colpa loro, bensì per malvagità degli uomini, si vergognano di mostrare in pubblico l'infelicità della propria condizione. Ma i più importanti doveri della carità sono quelli di riscattare i prigionieri; di salvare la vita agli uomini condannati a morte; di allontanare le donne dalla via del disonore; di restituire i figli ai loro padri, i padri ai loro figli, i cittadini alla loro patria; di fornire ai bisognosi il mezzo di pagare i loro debiti; di nutrire i bambini, e di proteggere i pupilli <sup>(783)</sup>. Qui Ambrogio s'allontana alquanto dal suo argomento con lunghe e varie digressioni su cose già esposte in gran parte nel primo libro <sup>(784)</sup>. Riprende poi il filo del discorso col raccomandare agli ecclesiastici di assistere più i poveri che i ricchi, di disprezzare le ricchezze, di consolare quelli che giac-

<sup>(780)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, II, 1-5.

<sup>(781)</sup> I *Tim.*, 4, 8.

<sup>(782)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, II, 6-14.

<sup>(783)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, II, 15-16.

<sup>(784)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, II, 17-24.

ciono nella miseria, specialmente i prigionieri, anche vendendo, all'occorrenza, i vasi sacri, per ottenerne il riscatto, e di conservare con ogni cura i depositi delle vedove e degli orfani <sup>(785)</sup>. Il terzo libro è dedicato alla trattazione dell'onesto e dell'utile, secondo le massime della religione cristiana. L'autore comincia con l'osservare che non fu Scipione il primo, come dicono i pagani, ad insegnarci che l'uomo non è mai solo, quando è solo, e che non è mai ozioso, quando è ozioso. Mosè infatti non ignorava davvero questa verità, lui che gridava, tacendo, e combatteva, stando ozioso, e trionfava dei nemici, senza colpirli. Non l'ignoravano nemmeno Elia, che con una sola parola arrestò la pioggia, Eliseo, che con le sue preghiere accecò tutti i soldati del re di Siria venuti per impadronirsi di lui, e gli Apostoli, che soltanto con l'ombra loro guarivano gli ammalati. Il giusto non è mai solo, ma sempre in colloquio con Dio, sempre in intima unione con Gesù Cristo, dal quale non c'è forza che possa separarlo. Non è mai ozioso, perchè sempre disposto a lavorare; benchè sembri ignorato, tutti lo conoscono; è vivo, benchè sia morto al mondo; sembra pieno di tristezza, eppure la vera gioia palpita nel fondo dell'anima sua; è povero e liberale nello stesso tempo; non si prende cura che della virtù, e non apprezza se non ciò che dura eterno <sup>(786)</sup>. I filosofi pagani ritengono che si debba distinguere l'utile dall'onesto. Ma tale distinzione è falsa. La verità sta dalla parte dei Cristiani, i quali non riconoscono per utile se non ciò che è giusto ed onesto. Vi sono due forme di sapienza: la perfetta e l'imperfetta. La sapienza imperfetta fa che l'uomo cerchi esclusivamente il proprio vantaggio, anche a danno degli altri. La sapienza perfetta, invece, non mira ad altro che all'eterno, al bello, all'onesto, e non cerca se non quello che è utile a tutti. Quest'ultima forma di sapienza, posseduta dall'uomo giusto, è conforme alle leggi dell'Evangelo e della natura, alle massime dei filosofi, ed anche alle prescrizioni delle leggi civili, essendo tutte d'accordo nel riconoscere che nessuno deve procurarsi un vantaggio col danno degli altri <sup>(787)</sup>. È necessario che, in tutte le cose, l'onesto sia preferito all'utile, intendendo qui per utile quello conforme all'opinione del volgo. Degni del più severo biasimo sono quindi gli avari e gli usurai, i quali conservano il grano, per venderlo a più alto prezzo, in tempi di carestia; degni di

<sup>(785)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, II, 25-30.

<sup>(786)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, III, 1.

<sup>(787)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, III, 2-5.

uguale biasimo coloro che, in simili dolorosi frangenti, scacciano gli stranieri dalla città tormentata dalla fame <sup>(788)</sup>. I sordidi guadagni, l'avidità del danaro, la caccia ai testamenti sono cose non meno vituperevoli, che giustamente Ambrogio addita al disprezzo dei giovani ecclesiastici. Egli raccomanda la buona fede, la giustizia, l'equità nei contratti, la cauta ponderatezza nei giuramenti, l'onestà nelle promesse, e, a conferma di così saggi consigli, ricorda molte generose azioni d'illustri personaggi dell'Antico Testamento, Tobia, Giuditta, Eliseo, Susanna, Esther, Gionata, Achimelech <sup>(789)</sup>. L'ultimo capitolo contiene eccellenti precetti sui doveri dell'amicizia cristiana. Quando la causa di Dio o l'interesse della religione lo richiede, non bisogna aver riguardi all'amico: l'amicizia in tal caso deve cedere il posto alla religione. Se l'amico ha difetti, è nostro preciso dovere di esortarlo, segretamente, a correggersene, e di riprenderlo in pubblico, se trascura di emendarsi; poichè le correzioni sono utili, e spesso migliori di un'amicizia troppo indulgente. L'amicizia dev'essere costante e durevole. Se si vuole che un amico sia fedele, bisogna aprirgli, tutt'intero, il cuore. L'amico fedele è balsamo di vita e grazia d'immortalità. L'amicizia non sa che cosa sia la superbia. Guardiamoci bene dall'abbandonare gli amici, nelle loro necessità: l'amicizia è il sostegno della vita. Ambrogio chiude l'opera invitando i giovani ecclesiastici a custodire gelosamente i precetti, ch'essa contiene, e dei quali solo il tempo e l'esperienza potranno dimostrare l'utilità <sup>(790)</sup>.

È stato giustamente osservato che il *De officiis ministrorum* di Ambrogio potrebbe considerarsi come un'edizione del *De officiis* di Cicerone in pieno quarto secolo, all'lo stesso modo che il trattato ciceroniano era stato l'edizione latina dell'opera di Panezio. Le relazioni tra Cicerone e Panezio furono argomento di varie e dotte ricerche, aventi in particolar modo per iscopo di ricostruire il pensiero del filosofo greco e di stabilire quanto di proprio il grande Arpinate aggiunse nella composizione del suo libro sui *Doveri* <sup>(791)</sup>. È ormai notissimo che Cicerone non riprodusse fedelmente il contenuto ideale della sua fonte. Per esempio, il *πρέπον*, con cui i Greci indicavano una specie di convenienza oggettiva dell'azione considerata in sè stessa, si trasforma nel

<sup>(788)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, III, 6-8.

<sup>(789)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, III, 9-21.

<sup>(790)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, III, 22.

<sup>(791)</sup> Vedi specialmente l'opera di Raimondo Thamin, *St. Ambroise et la morale chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1895.



*decorum* di Cicerone; e anche l'*honestum*, per l'oratore romano, differisce alquanto dal καλόν della filosofia greca. La nozione dell'interesse generale di Panezio nel concetto ciceroniano si restringe in quella dell'interesse nazionale. E Cicerone, che era e sentiva d'essere un cittadino romano, non un cittadino del mondo, cercava appunto di desumere dalla dottrina del Portico quei principi che meglio servissero a giustificare il suo patriottismo. Parimenti, se si mettono a confronto tra loro Cicerone ed Ambrogio, non possono non emergere dal paragone differenze profonde. Poichè, se è vero che Ambrogio, in ogni parte, si può dire, del suo trattato, talvolta per intere serie di capitoli, imita esattamente Cicerone, è anche vero che dal modello ciceroniano si discosta in più luoghi. Nè poteva essere diversamente. Infatti Cicerone ed Ambrogio, benchè fossero ambedue romani, spiriti pratici, uomini di governo, e soprattutto moralisti, pure l'uno era discepolo della ragione, l'altro del dogma. Ambrogio ha trasportato nel dominio cristiano il contenuto etico della filosofia stoica: ecco la grande novità dell'opera sua. Accanto a pensieri ed a sentimenti del tutto nuovi si notano nello scrittore ecclesiastico rinnovamenti di idee antiche, le quali, pur corrispondendo ad altrettante posizioni dell'etica razionale, hanno però in gran parte perduto, mediante l'introduzione di alcuni elementi, la loro primitiva fisionomia, e reso possibile l'adattamento della morale cristiana a quella degli stoici. L'opera d'Ambrogio, dunque, per questo rispetto, assume un'importanza veramente straordinaria. In essa l'occhio indagatore dello storico sorprende e segue, tra mille vicende, il compiersi di un laborioso processo di assimilazione della cultura antica da parte del Cristianesimo, sia per i concetti che per la forma. Cicerone nel *De officiis* s'indirizza al giovane figlio Marco, recatosi ad Atene per dedicarsi allo studio della filosofia, e desideroso di abbracciare la carriera politica. Cicerone pertanto vagheggia un ideale antico e schiettamente romano: l'ideale di un uomo che, riunendo in sè la duplice qualità di statista e di filosofo, rappresenta, secondo il concetto dell'antichità pagana, la più nobile manifestazione della vigoria intellettuale pervenuta al massimo grado del suo sviluppo. Il vescovo Ambrogio, invece, s'indirizza ai suoi figli, che sono i giovani ecclesiastici; e il clero, nello spirito del moralista milanese, occupa sempre il primo posto nella gerarchia dell'organizzazione sociale. Dunque, l'uomo di Stato e il filosofo, in Cicerone; l'ecclesiastico, in Ambrogio: questi i due tipi di perfezione, che l'oratore romano e il vescovo milanese si studiano di dipingere nelle loro opere

sui *Doveri*. Ma queste opere non si deve credere che siano state scritte esclusivamente per una determinata persona o per una determinata casta sociale, poichè esse, qualora vi si apportino le necessarie restrizioni, possono ben segnare entrambe una linea di condotta per tutti gli uomini. Come infatti ogni uomo, nell'antichità, era considerato un « essere politico », così, nel Cristianesimo, ogni uomo poteva diventare un sacerdote. Quindi è che Cicerone indirizza a suo figlio il trattato *De officiis*, ma scrive in realtà per tutti i Romani un libro che è quasi il testamento spirituale di un uomo onesto e dabbene; e pure Ambrogio s'indirizza ai suoi figli, ma le prescrizioni da lui date riguardano i doveri di tutti i Cristiani.

Ambrogio accetta la divisione stoico-ciceroniana dei doveri in medi e perfetti. Ma, mentre, secondo la concezione pagana, il perfetto compimento del dovere è raggiunto solo dal saggio che ubbidisce interamente alla ragione, per Ambrogio consiste in un sacrificio più grande, nell'assoluta rinunzia della propria individualità, nella più severa pratica dell'ascetismo, insomma, che i Cristiani deducevano dalle parole di Cristo al giovane ricco: *Se vuoi esser perfetto, va', vendi ciò che hai e donalo ai poveri, e avrai un tesoro nei cieli; poi vieni e seguimi* <sup>(792)</sup>. Però uno dei punti più notevoli, dove Ambrogio ha reso più sensibile la trasformazione cristiana della dottrina ciceroniana dei doveri, è quello che riguarda il bene supremo. Questo, per gli stoici, consiste nella virtù; per Ambrogio, invece, la virtù è solo un mezzo per raggiungere il bene supremo, il quale consiste nella felicità della vita eterna: felicità, che Ambrogio, seguendo la sacra Scrittura, ripone nella conoscenza di Dio e nel frutto delle buone azioni <sup>(793)</sup>. Come Tullio, anche Ambrogio divide il suo trattato in tre libri, dedicando il primo all'onesto, il secondo all'utile, il terzo al loro conflitto; e in tutti l'imitazione del modello si risente assai viva. Nondimeno esistono differenze notevoli su punti speciali della dottrina. Nel primo libro, per esempio, laddove Ambrogio parla della beneficenza, il modello ciceroniano è lasciato per un momento in disparte, e un soffio di carità tutta cristiana precede la trattazione del coraggio e della forza dei martiri <sup>(794)</sup>. Così pure, a proposito della giustizia, Cicerone dice che il primo dovere di essa è di non nuocere a nessuno; ma fa un'eccezione per il

<sup>(792)</sup> Matth., 19,21.

<sup>(793)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, II, 2, 5.

<sup>(794)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 41.

caso di provocazione mediante ingiurie. Ambrogio naturalmente si rifiuta di ammettere questa eccezione: *vult enim Scriptura* — egli dice — *ut sit in nobis spiritus Filii hominis, qui venit conferre gratiam, non inferre iniuriam* <sup>(795)</sup>. Il secondo libro tratta dell'utile; ma per utile Ambrogio intende *quod ad vitae aeternae prosit gratiam* <sup>(796)</sup>, sostituendo in tal modo alla giustizia naturale la soprannaturale. La trattazione del vescovo milanese assume poi sostanzialmente un'indole diversa da quella di Cicerone nel terzo libro, dove si parla non del conflitto tra l'utile e l'onesto, ma di un armonico subordinamento dell'ordine naturale al soprannaturale. L'opposizione tra utile ed onesto era, in fondo, anche per Cicerone più apparente che reale, perchè l'utilità che si consegue col danno altrui è un'ingiustizia, mentre l'utilità di tutti ridonda pure a vantaggio dei singoli. Ma Ambrogio si spinge ancora più oltre: il Cristiano deve ricercare il vantaggio degli altri, non il suo proprio, secondo l'esempio di Cristo e le parole dell'Apostolo: *Nessuno cerchi il proprio vantaggio, ma ognuno cerchi il vantaggio altrui* <sup>(797)</sup>. Come si vede, in questa novella psicologia l'uomo diventa un essere assolutamente caritatevole.

Nel confronto tra Cicerone e Ambrogio è altresì da notare che quest'ultimo ha interamente cambiato il materiale di prova: agli esempi, che Cicerone desumeva dalla storia greca e romana, il moralista cristiano ne ha sostituiti altri, togliendoli quasi sempre dal Vecchio Testamento.

Il *De officiis ministrorum* non è certo un'opera perfetta. La composizione è assai difettosa: le digressioni non sono nè rare nè brevi. Per esempio, i primi cinque capitoli del secondo libro, che trattano della beatitudine, hanno così scarsa relazione con quel che segue, che, al sesto capitolo, l'autore ha sentito il bisogno di ricominciare daccapo <sup>(798)</sup>. Tuttavia l'opera ha una grande importanza, per la storia della civiltà, poichè Ambrogio, quan-

<sup>(795)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 28, 131. Tuttavia si noti che, trattando della giustizia dovuta ai nemici, anche in tempo di guerra, Ambrogio non disapprova la vendetta (*ultio*), che Mosè esercitò sui Madianiti, quando fece uccidere tutti gli uomini, dopo la loro sconfitta (*Numeri*, 31, 7; cfr. Ambros., *De offic. ministror.*, I, 29). Del resto, pure Cicerone approvava la distruzione delle città nemiche, Cartagine e Numanzia, adducendo la scusa che quei nemici erano crudeli (*Cicer.*, *De officiis*, I, 11).

<sup>(796)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, I, 9, 28.

<sup>(797)</sup> I Cor., 10, 24.

<sup>(798)</sup> Ambros., *De offic. ministror.*, II, 6, 22: *Superiore libro ita divisionem fecimus etc.* Altre digressioni puoi vedere in *De offic. ministror.*, II, 17-24.

tunque si appoggi ad uno schema originalmente stoico, e prenda a modello Cicerone, pure entra nella discussione di quesiti veramente gravi ed interessanti, sforzandosi di dare delle sue teorie morali un'esposizione completa e sistematica. È la prima volta che ciò avviene nel dominio del pensiero cristiano d'Occidente. Agostino e Cassiodoro ci attestano che il trattato d'Ambrogio fu ben presto considerato come il manuale ufficiale dell'etica cristiana <sup>(799)</sup>. Durante il medioevo ebbe edizioni e commenti numerosi. Non possiamo certo negare che questo successo di stima debba attribuirsi in gran parte alle doti personali dell'autore, all'alta carica che egli occupò nella gerarchia della Chiesa, alla nobiltà del suo carattere, alla santità della sua vita, ma crediamo altresì di non diminuire il merito dell'illustre prelato milanese affermando che il successo dell'opera sua va pure attribuito a quei principî eterni e fecondi della ragione umana insegnati dalla filosofia greca, i quali furono meno ribelli alla grande trasformazione che il Cristianesimo vi apportò con impeto audace e con forza poderosa, attributi invariabili della giovinezza. In tal modo, la tradizione classica fu perpetuata al di là della più grande rivoluzione morale che il mondo civile abbia mai conosciuto.

Le qualità oratorie di Ambrogio, che noi sin qui avemmo occasione di apprezzare negli scritti esegetici e morali, brillano di ancor più splendida luce in un gruppo di quattro discorsi, di cui tre funebri, i più antichi che la letteratura cristiana d'Occidente possa vantare, ed uno di carattere essenzialmente polemico. Apre la serie delle orazioni funebri quella intitolata *De excessu fratris sui Satyri* <sup>(800)</sup>. Consta di due discorsi: il primo, dove l'oratore piange la morte del diletteissimo suo fratello Satiro, fu tenuto, *praesente cadavere*, probabilmente nel 17 settembre del 379 <sup>(801)</sup>;

<sup>(799)</sup> Augustin., *Epist.* 116, 21; Cassiodor., *Inst. div. litt.*, 16.

<sup>(800)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1289-1354. A quest'opera lo stesso Ambrogio allude in *Enarr. in psalm.* 1, 51, con le parole: *in libris consolationis et resurrectionis*. Il secondo libro, di solito, figura, nelle edizioni, col titolo: *De fide resurrectionis*. Cfr. Augustin., *De peccato originali*, 41, 47 (Migne, *Patr. lat.*, XLIV, 409): *In eo opere quod scripsit de Resurrectione sanctus Ambrosius etc.*

<sup>(801)</sup> Così il Tillemont, i Maurini (vedi l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1285-1290), l'Ihm (*Studia Ambrosiana*, 36-38), e il Goyau (*Chronologie de l'Empire romain*, ad ann. 379). Secondo l'opinione di costoro, le parole con cui Ambrogio descrive la triste condizione dell'Italia, nell'imminente pericolo di un'invasione barbarica, alludono ai Goti, che nel 378, dopo la catastrofe di Adrianopoli e la morte di Valente, si riversarono nel territorio dell'Impero, minacciando d'invadere anche l'Italia (Ambros., *De excessu Satyri*, 1, 1 e 30-32;



il secondo, sul tema della risurrezione, fu tenuto, sette giorni dopo <sup>(802)</sup>, presso la tomba del fratello <sup>(803)</sup>. Rare volte l'anima umana, oppressa da profonda angoscia, si dolse in così teneri accenti. « Ecco qui, o fratelli amatissimi, — comincia Ambrogio — la mia ostia di propiziazione, ostia incontaminata, ostia gradita a Dio: il mio fratello Satiro. Non ignoravo ch'egli era mortale, nè errai nella mia opinione, ma la grazia divina sovrabbondò. Non ho pertanto di che lamentarmi; ho piuttosto di che rendere azioni di riconoscenza a Dio. Poichè ho sempre desiderato che, se disgrazie dovevano piombare su me o sulla Chiesa, piombassero piuttosto su me e sulla mia casa. Siano dunque rese lodi al Signore, perchè nel turbamento generale di quest'ora tremenda, nell'ansia indicibile in cui tutti viviamo per l'imminente pericolo dell'invasione barbarica, io ho potuto condensare nel mio lutto privato l'universale angoscia, e su me si è riversato quanto di triste temevo dovesse rovesciarsi su tutti. E Dio voglia che le mie lacrime riscattino definitivamente il mio popolo da ogni altra amarezza! » <sup>(804)</sup>. Ambrogio continua a dire che, sebbene egli non abbia avuto nulla, al mondo, di più caro di suo fratello, deve tuttavia rallegrarsi di averlo avuto, piuttosto che attristarsi di

cfr., sopra, pag. 271 sg.). Questa è pure la nostra opinione. Meno esattamente quindi (vedi F. Savio, in *La Civiltà Cattolica*, Ser. 18, vol. 8, 1902, pagg. 529-540; vol. 9, 1902, pagg. 195-210) il Seeck (ed. Symmach., pag. XLIX) e il Rauschen (*Jahrb. der christl. Kirche*, Freib. i. Br., 1897, pag. 475) credono che la morte di Satiro sia avvenuta nel 375, e che in *De excessu*, I, 30-32, Ambrogio abbia voluto alludere all'invasione della Pannonia da parte dei Sarmati e dei Quadi nel 374. Nel martirologio romano la *depositio* di Satiro è ricordata il 17 di settembre.

<sup>(802)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, II, 2: *Nunc quoniam die septimo ad sepulcrum redimus* etc.

<sup>(803)</sup> Il corpo di Satiro fu deposto nella Basilica Fausta (S. Vittore in Ciel d'Oro). Nell'epitaffio, che lo stesso Ambrogio compose per il fratello, si legge che Satiro era stato seppellito a sinistra di San Vittore, martire, affinchè quel sacro sangue penetrasse fino a Satiro e ne bagnasse le spoglie mortali. Ecco il testo dell'epitaffio:

*Uranio Satyro supremum frater honorem  
Martyris ad laevam detulit Ambrosius.  
Haec meriti merces ut sacri sanguinis umor  
Finitimas penetrans adluat exuvias.*

« A Uranio Satiro il fratello Ambrogio prestò l'ultimo onore alla sinistra del martire. Questa è ricompensa al di lui merito, che l'umore del sangue sacro, penetrando, irrori le vicine spoglie di Satiro ». Cfr. De Rossi, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, Roma, 1888, II, 1, pag. 162, n. 5; id., *Bull. crist.*, 1863, pag. 5; 1875, pag. 24.

<sup>(804)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, I, 1.

averlo perduto. È non lieve consolazione per il suo dolore il vedere che tutti piangono la morte di Satiro. Questi non è stato strappato all'affetto d'Ambrogio, poichè la sua immagine vive e vivrà immortale nel cuore del fratello superstite. Ma, a questo punto, come se la tristezza lo vincesses, Ambrogio prorompe in apostrofi che sembrano gemiti interrotti da singhiozzi: « O fratello mio, dove andrò io ora? Dove mi volgerò? Il bue cerca il bue, e crede di mancare di una parte di sè stesso, e attesta il pio amore col frequente muggito, se mai cessi di vivere il compagno, col quale soleva portare il giogo; ed io, o fratello, non cercherò te? Come posso io dimenticarmi di colui col quale ho sempre portato il giogo di questa vita? » <sup>(805)</sup>. Oh con che tenerezza Ambrogio ricorda l'affettuosa conformità di voleri e di sentimenti tra lui e suo fratello! Con che profonda afflizione ripensa a tutti i particolari della morte! Per qualche tempo Satiro erasi allontanato dal fianco d'Ambrogio, per recarsi in Africa; e, al ritorno, era mancato poco ch'egli fosse perito in un naufragio <sup>(806)</sup>. Qual gioia fu quella di Ambrogio, quando poté riabbracciare il fratello! Ma, purtroppo, come tutte le cose di quaggiù, la sua gioia fu breve e fallace. « Oh letizia ingannevole! — egli esclama — Oh corso incerto delle umane vicende! L'Africa me l'aveva rimandato; il mare me l'aveva restituito; il naufragio me l'aveva salvato: ormai credevo che non mi poteva più esser ritolto! Ma più terribili naufragi sono quelli che noi sopportiamo, stando sulla terraferma » <sup>(807)</sup>. « A nulla mi valse l'aver raccolto il moribondo tuo respiro, appoggiata la bocca mia sulle estinte tue labbra. Io speravo far passare la tua morte nel mio seno, e comunicare a te la vita mia. Oh ultimi baci, pegni tristissimi e tuttavia dolci del nostro affetto! Oh sventurati abbracci, fra i quali io sentii il corpo farsi gelato e rigido, e l'ultimo fiato esalare! Io stringevo

<sup>(805)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, I, 8.

<sup>(806)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, I, 24 sgg.; 43 sgg. In questi luoghi del suo discorso, Ambrogio accenna ai particolari del naufragio. Satiro s'era recato in Africa, per farsi restituire da un tal Prospero alcuni beni di famiglia, di cui quello erasi impadronito. Ma nel viaggio di ritorno la sua nave, *vetus et sentinosa*, andò a battere contro gli scogli e naufragò. Satiro, che non era stato ancora battezzato, e non voleva morire interamente privo dei sacri misteri, cioè dell'Eucaristia, la chiese a quelli che erano già iniziati alla fede; poi l'avvolse in un *orarium*, cioè in un fazzoletto, si legò questo intorno al collo, e si gettò in mare, senza procurarsi alcuna tavola di salvezza, perchè sperava che la sola fede bastasse a salvarlo. E infatti fu il primo a giungere a terra.

<sup>(807)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, I, 27.

le braccia, ma avevo già perduto colui che ancora io serravo al mio petto! » <sup>(808)</sup>. Senonchè dall'affetto domestico Ambrogio si leva ancor una volta alla considerazione delle pubbliche sventure, e si conforta pensando che Dio ha risparmiato al fratello, facendolo morire, il triste spettacolo dell'Italia atterrita sotto la minaccia dell'invasione barbarica. « Sì, o fratello, — dice Ambrogio — non a noi fosti rapito, ma ai disastri; non hai perduto la vita, ma fosti campato dalla minaccia delle calamità sospese sul nostro capo. Affezionato com'eri a tutti i tuoi, oh! quanto avresti gemuto nel sapere che l'Italia è incalzata da un nemico già alle porte! Quale afflizione per te, se ora vivessi e vedessi che ogni nostra speranza di salvezza sta nel baluardo delle Alpi, e che alcuni tronchi d'alberi, accatastati nelle gole dei monti, sono l'unica barriera che ci difenda dagli assalti di un nemico infame e crudele, il quale non sa perdonare nè alla vita nè al pudore! » <sup>(809)</sup>. Ma alla disperata e angosciata effusione del dolore subentra la parola serena e consolatrice della speranza cristiana. Nella gravità della sventura che lo ha colpito, Ambrogio riconosce il dono d'un padre pieno di misericordia. I tempi sono quanto mai calamitosi, irti di pericoli e di minacce. Dio, dunque, tolse Satiro dal numero dei vivi, perchè egli non dovesse cadere nelle mani dei barbari, nè assistere alla distruzione dell'universo ed alla fine del mondo <sup>(810)</sup>. E poi quanto non è migliore della vita presente quell'altra vita a cui Satiro fu chiamato da Dio! « Cessino quindi di scorrere le nostre lacrime! — conclude Ambrogio — Poichè bisogna che pur ci sia qualche differenza tra quelli che credono e quelli che non credono, tra i servi di Cristo e i cultori degli idoli. Costoro piangano pure i loro morti, dal momento che li credono morti per sempre! Non abbiano mai tregua le loro lacrime, non abbia mai riposo la loro tristezza, dal momento che per loro non ha mai fine la morte! Ma noialtri, per i quali la morte non è la fine della vita dell'essere umano, ma soltanto quella della vita terrena (poichè la natura, ai nostri occhi, non si trasforma se non per rinascere a più nobile esistenza), troviamo nella morte stessa la ragione che deterga tutte le nostre lacrime » <sup>(811)</sup>. Infine Am-

<sup>(808)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, I, 19.

<sup>(809)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, I, 31.

<sup>(810)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, I, 30: *Raptus est, ne in manus incideret Barbarorum; raptus est, ne totius orbis excidia, mundi finem, propinquorum funera, civium mortes, ne postremo sanctarum virginum atque viduarum, quod omni morte acerbius est, colluvionem videret.*

<sup>(811)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, I, 70.

brogio, pervenuto al termine del suo discorso, e rivolgendo un ultimo sguardo alla salma dell'amato fratello, che la terra dovrà tra poco ricoprire: « A quale scopo — esclama — ti trattengo più oltre qui, o fratello mio? Che cosa aspetto, perchè il mio discorso muoia con te, e sia anche, per così dire, insieme con te seppellito? Benchè il tuo volto e la figura del corpo esanime siano per me un dolce sollievo <sup>(812)</sup>; benchè i miei occhi godano di poter ancora contemplare la grazia e la bellezza dei tuoi lineamenti, non guastati affatto dalla morte, tuttavia non frappongo più indugi: avviamoci verso il luogo della sepoltura. Ma prima, o fratello, t'invio, alla presenza del popolo, l'ultimo saluto; ti auguro che possa riposare in pace; ti do l'ultimo bacio. Precedimi dunque nel viaggio verso quella dimora, che a tutti è comune, e dove tutti devono convenire, ma che ormai è per me preferibile a qualunque altra. Prepara all'ospite la buona compagnia, affinchè pure colà noi abbiamo a vivere stando sempre insieme, come sulla terra, e avendo ogni cosa in comune » <sup>(813)</sup>.

Così ha termine la prima orazione funebre. Sette giorni dopo, Ambrogio ne pronunzia una seconda, presso la tomba di Satiro, non più per versare in lamenti ed in lacrime la piena del suo dolore, ma per mostrare ai fedeli come devono consolarsi della morte dei loro cari. E poichè i motivi che devono indurre i fedeli a non abbandonarsi disperatamente al dolore, sono tolti in massima parte dalla speranza della risurrezione, l'opuscolo è intitolato: *De fide resurrectionis*. « Nel precedente discorso — comincia a dire Ambrogio — noi ci siamo alquanto abbandonati al dolore nel piangere la perdita del fratello; e ciò facemmo, per impedire che, applicando ad una piaga fresca rimedi troppo violenti, questi esasperassero il dolore, invece di mitigarlo. Del resto, poichè io indirizzavo spesso la parola a mio fratello, di cui avevo il corpo dinanzi agli occhi, non diedi certo senza ragione libero sfogo ai sentimenti della natura, la quale ama pascersi di lacrime, e cerca nel pianto il suo conforto... Si dà prova di pazienza sopportando il dolore, non resistendo ad esso » <sup>(814)</sup>. Dopo questo preambolo, Ambrogio si propone di dimostrare che non bisogna piangere la morte dei nostri cari, per tre ragioni: primo, perchè la morte è comune a tutti gli uomini; se-

<sup>(812)</sup> Da queste parole si deduce chiaramente che, mentre Ambrogio parlava, il cadavere del fratello gli stava dinanzi, scoperto.

<sup>(813)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, I, 78.

<sup>(814)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, II, 1.



condo, perchè ci libera dalle mille tribolazioni del secolo; terzo, perchè ci apre l'adito alla risurrezione <sup>(815)</sup>. « Che v'ha di più assurdo — esclama Ambrogio — del piangere, come un avvenimento particolare, ciò che è comune a tutti?... Si dice che vi furono dei popoli, i quali consideravano luttuoso il giorno della nascita degli uomini, e invece festeggiavano quello della loro morte... Anche noi sogliamo dimenticarci del giorno natalizio dei defunti, e celebrare ogni anno con festiva solennità il giorno in cui essi cessarono di vivere ». Gli abitanti della Licia si spingevano, a quel che si dice, anche più oltre, e, quando vedevano un uomo piangere un morto, lo condannavano a vestirsi da donna, volendo con questo significare ch'egli aveva un'anima molle ed effeminata <sup>(816)</sup>. Ambrogio deplora specialmente il contegno delle donne nelle circostanze luttuose: come se temano che le loro angosce restino ignorate, piangono, strillano, si disperano, si strappano le vesti. Ma la morte non è un male: è un rifugio sicuro da tutte le avversità della vita. Anche l'uomo più giusto è oppresso da miserie, e aspetta dalla morte il beneficio di esserne liberato. David pianse, è vero, il proprio figliuolo, ma solo finchè durò la malattia. Morto, non lo pianse più, per la speranza che il figlio, un giorno, sarebbe risuscitato <sup>(817)</sup>. L'oratore adduce parecchie prove della risurrezione. In primo luogo, è ragionevole — egli dice — ammettere che l'anima e il corpo, le cui operazioni furono inseparabili durante la vita, ricevano insieme il premio o il castigo, in proporzione del merito, dopo la morte. Secondariamente, la natura si rinnova tutti i giorni: si semina un chicco di grano, e questo rinasce; cade sulla terra il frutto di un albero, e l'albero risorge. Perchè dunque non dovremmo noi credere che la terra, ricevendo nel proprio seno un corpo, non lo faccia rinascere, dal momento che vediamo prodursi questo fenomeno, ogniqualvolta si sparge un seme tra le sue zolle? E l'araba fenice, che rinasce dalle sue stesse ceneri, non è una prova lampante della risurrezione degli uomini, che del resto fu anche preannunziata dai Profeti, ed è attestata da numerosi esempi del Nuovo Testamento — Lazzaro; il figlio della vedova di Naim; la figlia del capo della sinagoga — e dalle parole stesse e dai miracoli di Gesù Cristo? <sup>(818)</sup>. A questo proposito, Ambrogio insegna

<sup>(815)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, II, 3.

<sup>(816)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, II, 4-7.

<sup>(817)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, II, 12 sgg.

<sup>(818)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, II, 52-100.

che la risurrezione generale avverrà in un istante, ma che tuttavia ciascuno risusciterà secondo il suo grado di merito: prima i Patriarchi e gli Apostoli; poi i Gentili convertiti al Cristianesimo; poi coloro i quali, *tamquam in mari exagitati istius freto mundi, saeculi huius fluctibus vacillaverint*; infine quelli che *duritiam mentium nequaquam satis potuerint eloquii spiritalis mollire praecepto*. Codeste quattro classi verranno da varie parti del mondo, e precisamente le prime due dall'oriente e dall'occidente, le altre due dal settentrione e dal mezzogiorno <sup>(819)</sup>. « Ecco la verità — conclude Ambrogio — in cui mi piace di credere! Ecco la speranza che io nutro con intimo diletto! Certo sarebbe per me un supplizio il non credere in essa, com'è una grazia lo sperarla. Che se io sbaglio, appunto perchè amo trovarmi, dopo la morte, in compagnia degli angeli, piuttosto che in quella delle bestie, l'errore mi riesce assai gradito, e non sopporterò mai, finchè vivrò, d'esser privato di tale sentimento. Qual altro conforto infatti mi resta, se non quello di sperare che presto, o fratello mio, verrò da te, e che non durerà molto tempo ancora la nostra separazione, cagionata dalla tua partenza da questo mondo, e che la tua intercessione presso Dio mi procurerà il vantaggio di raggiungerti presto, perchè ho tanto desiderio di rivederti? Chi c'è al mondo, il quale non desideri sopra ogni altra cosa che questo corpo corruttibile si rivesta d'incorruttibilità, e che questo corpo mortale si rivesta d'immortalità, affinchè noi, che presentemente, a causa della fragilità del corpo, soccombiamo alla morte, ci mettiamo in condizione di non poter temere la morte, elevandoci al di sopra della natura? » <sup>(820)</sup>.

Non a torto i due libri *De excessu Satyri* sogliono essere compresi tra le migliori opere di Sant'Ambrogio. Non si può certo dire che abbiano entrambi lo stesso valore letterario. Il secondo, benchè non vi manchino squarci di vigorosa eloquenza, è per lo più freddo e monotono, ed anche meno originale: chè, per esempio, le prove della risurrezione, tolte dai fenomeni della natura o dal mito dell'araba fenice <sup>(821)</sup>, si trovano già nell'*Octavius* minuciano <sup>(822)</sup> e nel *De resurrectione carnis* tertulliano <sup>(823)</sup>.

<sup>(819)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, II, 101-133.

<sup>(820)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, II, 134-135.

<sup>(821)</sup> Ambros., *De excessu Satyri*, II, 55 sgg.

<sup>(822)</sup> Min. Fel., *Octav.*, 34.

<sup>(823)</sup> Tertull., *De resurr. carn.*, 11-13; 34-54; ecc. Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 282.

Il primo libro, invece, è più caldo, più impetuoso, più commovente: ci si sente fremer dentro, pur tra la folta selva degli artifici retorici, che ricordano un po' troppo la scuola, la passione d'un cuore profondamente addolorato. L'uno descrive il tragico affanno dell'anima, nel momento più grave, anzi, direi quasi, più disperato del suo abbandono; l'altro rappresenta la condizione psicologica di chi, dopo una crisi tremenda, ritornato nella calma di prima, gode di sentirsi ristorato dalla luce della fede, che gli mostra la via del cielo. Nell'uno, insomma, vibra la voce dell'uomo, voce ancor palpitante di affetti terreni; nell'altro, la voce severa, il monito autorevole del vescovo. Ambedue quindi i discorsi, per rispetto al fine che ciascuno di essi s'è proposto di raggiungere, hanno, accanto a difetti facilmente spiegabili e tollerabili, pregi di forma e di contenuto che attraggono l'attenzione del lettore moderno con non minore efficacia di quella con cui, in quei tristi giorni di settembre del 379, tennero avvinti e commossero, forse sino al pianto, i buoni e pii fedeli milanesi, i quali si affollavano intorno al loro vescovo, per udirne l'alata parola.

Vi sono altri due discorsi funebri, non meno notevoli per la materia contenutavi che per l'evidenza con cui da essa la figura d'Ambrogio emerge in una luce nuova, cioè nel suo alto valore come uomo di Stato: l'uno, *De obitu Valentiniani* <sup>(824)</sup>, fu pronunciato in uno dei primi giorni dell'agosto del 392 <sup>(825)</sup>; l'altro, *De*

<sup>(824)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1357-1384. In molti manoscritti il titolo è: *De consolatione Valentiniani*, oppure *Epistola de consolatione Valentiniani*. Cfr. l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, XVI, 1355-1358.

<sup>(825)</sup> L'imperatore Valentiniano II, come narrammo a suo luogo (vedi, sopra, pag. 341), fu ucciso a Vienna il 15 maggio del 392. Il suo cadavere, trasportato a Milano, vi rimase insepolto per due mesi (cfr. Ambros., *De obitu Valentin.*, 49: *Duorum mensium curricula in fraterni funeris cotidiano clausistis amplexu*), poichè si aspettava la risposta di Teodosio, al quale Ambrogio aveva scritto una lettera, per chiedergli che dettasse le norme sulla cerimonia del funerale (Ambros., *Epist.* 53). Giunta finalmente la risposta, Ambrogio si affrettò a compiere la funebre cerimonia, e, in tale occasione, tenne, alla presenza delle due sorelle del defunto sovrano, Giusta e Grata (Ambros., *De ob. Val.*, 39-40), un discorso consolatorio, quello appunto che noi abbiamo ora sotto gli occhi (cfr. Ambros., *De ob. Val.*, 40: *Sed ad vestram, sanctae filiae, consolationem revertar*). Se dunque si considera che il cadavere di Valentiniano non potè essere trasportato in pochi giorni dalla Gallia a Milano, e che non è verosimile che le sorelle lo abbiano vegliato e pianto per due mesi interi a Vienna, si deve per necessità concludere che il cadavere fu seppellito, e quindi l'orazione d'Ambrogio tenuta verso la fine di luglio, oppure, come a me sembra più probabile, in uno dei primi giorni dell'agosto del 392 (cfr. Ambros., *Epist.* 53, 5: *Vix enim superiorem aestatem transegimus*).

*obitu Theodosii* <sup>(826)</sup>, il 26 febbraio del 395 <sup>(827)</sup>. Sono ambedue monumenti di grandissima importanza storica e letteraria. Il primo tuttavia è di gran lunga superiore al secondo per vivacità d'immagini e per calore di sentimento. Il cuore d'Ambrogio si apre così frequentemente a sfoghi di pianto angoscioso, da far pensare che non con minor passione egli si dolse della morte del suo fratello Satiro. E invero molte circostanze contribuivano ad opprimere di dolore l'anima sensibilissima del vescovo. Valentiniano, a soli vent'anni, era caduto vittima di un'ignobile congiura! A quel caro giovane, dopo che gli era stato ucciso il fratello Graziano, Ambrogio aveva rivolto, come padre a figlio, il suo pensiero vigile ed affettuoso; l'aveva anche più volte, con pericolo della propria vita, sostenuto e difeso dalla perfidia dell'usurpatore Massimo. Nè basta. Poco prima che fosse stato assassinato in Gallia, il povero imperatore, presago della misera fine, aveva ripetutamente invocato la presenza di Ambrogio, perchè desiderava di ricevere da lui non solo il sacramento del battesimo, ma anche il beneficio della sua autorevole influenza, per reprimere gli atti di arbitrio e di ribellione del conte Arbogasto, suo futuro carnefice <sup>(828)</sup>. Ma il vescovo di Milano aveva alquanto tardato a mettersi in viaggio; e, prima che avesse valicate le Alpi, aveva appreso la triste novella della morte del giovane principe. Qual atroce rimorso per Ambrogio! S'egli fosse stato presente, avrebbe forse impedito l'esecuzione di quel nefando delitto. Queste circostanze, come ognun vede, erano tali da commuovere profondamente l'anima dell'oratore: bastava solo ricordarle, per strappare le lacrime dagli occhi di quanti ascoltavano. Il discorso d'Ambrogio è dunque agitato, in ogni sua parte, da viva e sincera commozione morale. Si badi però ch'esso in pari tempo è un perfetto modello di abilità politica. Tutte le sue espressioni sono foggiate in modo da accendere e tener sempre desti nella coscienza dell'attento uditorio sentimenti di dolore e di sdegno; ma non ce n'è nessuna

<sup>(826)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1385-1406.

<sup>(827)</sup> Teodosio morì a Milano il 17 gennaio del 395 (vedi, sopra, pag. 351). Quaranta giorni dopo la morte del grande imperatore, quindi il 26 febbraio dello stesso anno, Ambrogio pronunziò il suo discorso funebre *De obitu Theodosii*, alla presenza di Onorio, succeduto al padre nel governo dell'Impero romano d'Occidente. Cfr. Ambros., *De ob. Theod.*, 3: *Eius ergo principis et proxime conclamavimus obitum, et nunc quadragesimam celebramus, assistente sacris altaribus Honorio principe, quia sicut sanctus Joseph patri suo Jacob quadraginta diebus humationis officia detulit, ita et hic Theodosto patri iusta persolvit.*

<sup>(828)</sup> Vedi, sopra, pag. 340 sg.



che designi direttamente, come autori del misfatto, quelli ai quali tutti allora pensavano. La situazione era delicatissima: tanto più che l'oratore era un personaggio autorevole, un vescovo illustre e potente di una diocesi importantissima, il quale voleva mantenersi in uno stato di prudente neutralità. E riuscì nell'intento come meglio non poteva. I suoi pensieri appaiono velati; non però tanto che, attraverso il tenue velo, gli uditori non possano scorgere l'intima convinzione, ch'egli vorrebbe dissimulare. Ambrogio attribuisce la morte di Valentiniano al disegno da lui concepito di venire in soccorso dell'Italia minacciata dai barbari. Ma come mai un proposito così generoso ha cagionato la morte del giovane imperatore? Chi ha potuto attribuirglielo a colpa? Naturalmente noi ci aspettiamo invano che Ambrogio risponda a cotali domande: l'oratore sorvola su questo punto scabroso, e lascia che il quesito ciascuno se lo risolva nel modo che a lui meglio piaccia. « Valentiniano infine arriva — egli dice —, ma non già come noi l'aspettavamo. Tuttavia ha voluto mantenere la sua promessa, anche a costo della propria vita. Ma la sua presenza, tanto desiderata, è divenuta ora per noi oggetto di amarissimo dolore. Oh fosse ancora da noi lontano, purchè vivo! Egli però non seppe rassegnarsi alla lontananza. All'annuncio che le Alpi, baluardo dell'Italia, stavano per essere invase da un barbaro nemico, ha preferito di esporsi al pericolo, abbandonando la Gallia, che lasciar noi privi del suo aiuto, in un momento di urgente bisogno. Ecco il grande delitto di un imperatore: voleva accorrere in aiuto dell'Impero romano! » <sup>(829)</sup>. E qui Ambrogio si dilunga a descrivere il dolore prodotto dalla morte di Valentiniano nell'animo di quanti l'amavano o lo temevano o l'odiavano. Anche i barbari se ne mostravano commossi! Ma quella che più risentiva la gravità dell'irreparabile perdita, era la Chiesa, per cui il giovane principe era, come già era stato Graziano, ornamento e protezione: sicchè si può ben dire di lei che, con l'uccisione dei due imperatori, è stata colpita nell'una e nell'altra guancia.

Valentiniano aveva sempre portato, fin dai più teneri anni, con umiltà e con fede, il giogo del Signore. E se pur qualche volta, per impeto naturale della sua troppo giovane età, s'era allontanato dalle regole della disciplina, non aveva tardato molto a rientrarvi. Lodevole in sommo grado la sua castità, la sua pietà, il suo amore per la giustizia, il suo zelo nella difesa del culto del vero Dio dagli attacchi del paganesimo, l'amore per i suoi popoli,

<sup>(829)</sup> Ambros., *De obitu Valentin.*, 2.

ch'egli proteggeva, all'interno, dall'avidità del fisco, e, all'esterno, dalle incursioni barbariche, e il suo pio desiderio di ricevere il sacramento del battesimo <sup>(830)</sup>. Infelice imperatore! La consolazione del battesimo gli fu negata dalla morte improvvisa. Eppure egli aveva con tanta insistenza chiamato il vescovo di Milano presso di sè. Con che accenti di dolore Ambrogio si rimprovera di non essere accorso subito da lui, a togliere in tempo ogni ragione di discordia tra il sovrano e il suo potente ministro! <sup>(831)</sup>. « O caro ed ottimo giovane, — esclama l'oratore — avessi potuto io trovarti vivo! Avesse qualche dilazione permesso a me di arrivare, prima che tu fossi morto! Io non soglio mai ripromettermi nulla nè dalla mia virtù, nè dal mio ingegno, nè dalla mia prudenza. Ma con quanta cura, con quanto zelo mi sarei adoperato a ristabilire la concordia e la fiducia tra te ed il tuo conte! Con quale ardore mi sarei offerto come garante per te!... E se non fossi riuscito a convincere il conte, sarei rimasto presso di te » <sup>(832)</sup>. Poi Ambrogio passa a mettere in rilievo l'amore, che Valentiniano nutriva per le sue sorelle — Giusta e Grata erano lì presenti, pallide, emaciate, sfinite dalla lunga vigilia di dolore durata due mesi! —, e il modo gentile ed affabile con cui lo dimostrava a loro, togliendo l'oratore di qui occasione a passare in rassegna tutti i membri della famiglia di Valentiniano, e a suscitare nell'uditore sensi di attaccamento per una dinastia che, in circa trent'anni di regno, era stata oggetto della riconoscenza e della compassione pubblica. « Conservate preziosamente, o sante anime, — dice Ambrogio rivolgendosi alle sorelle di Valentiniano — l'eredità della lode e della gloria fraterna. Con questa lode e con questa gloria il pio fratello vi rese più nobili e più ricche. Egli ornava il vostro capo non di gemme, ma di baci; non tanto abbelliva di principesche insegne le vostre mani, quanto le lambiva con la regale sua bocca. Nella vostra presenza era tutta la sua consolazione, tanto che non desiderava neppure la compagnia d'una sposa, perchè il vostro affetto gli bastava. Badate però che questi ricordi producano in voi più rimpianto che dolore! La gloria fraterna sorregga e consoli l'anima vostra, più che il dolore non la tormenti! Lo so, le lacrime sono anch'esse una specie di nutrimento, e ristorano lo spirito; i pianti sono un refrigerio del cuore, un balsamo dell'anima nei momenti di affannosa tri-

<sup>(830)</sup> Ambros., *De obitu Valentin.*, 3-23.

<sup>(831)</sup> Ambros., *De obitu Valentin.*, 23-26.

<sup>(832)</sup> Ambros., *De obitu Valentin.*, 27.

stezza. Ma, qualunque sia l'orrore dello spettacolo che vi sta dinanzi agli occhi, pensate che anche la santa vergine Maria stava in piedi presso la croce e guardava la passione dell'unigenito suo Figliuolo. Nella Scrittura io leggo che Maria stava in piedi, non leggo che piangeva » <sup>(833)</sup>. Quindi Ambrogio ricorda il primo Valentiniano, che, sotto il regno di Giuliano l'Apostata, aveva disprezzato gli onori del tribunato militare per amore della fede divina; ricorda Graziano, tanto simile al fratello, per virtù, per candore, ed anche per la maniera tragica e misteriosa con cui avvenne la sua morte; e, invocando la misericordia di Dio: « Rendi — esclama —, o Signore, il figlio al padre, il fratello al fratello; egli si mostrò simile ad entrambi: imitò dell'uno il coraggio, dell'altro la devozione e la fermezza nel rifiutare ai templi il ristabilimento dei loro privilegi. Egli seppe aggiungere quel che mancava a suo padre; seppe mantenere quel che suo fratello aveva stabilito » <sup>(834)</sup>. Nulla è più commovente del ritratto di questi due giovani, figli d'Ambrogio nella fede, discepoli nella politica; ritratto vivissimo, poichè l'oratore adopera, a dipingerlo, i più smaglianti colori della sua bella eloquenza. Secondo una radiosa visione descritta con frasi tolte dal Cantico dei Cantici e cautamente applicate a loro, Graziano e Valentiniano si vedono incontrarsi, in un nimbo di luce, a pie' del trono di Dio. Anche il nostro Ambrogio imita l'esempio del cantore biblico e s'indugia a delineare la bellezza fisica del compianto principe: « O mio Valentiniano, — dice — o mio bel giovane dal viso candido e vermiglio, che porti in te l'immagine di Cristo! » <sup>(835)</sup>. E, poco dopo, passando dalla bellezza del corpo a quella dell'anima. « Chi è costei — esclama — che guarda dall'alto come l'aurora, bella come la luna, eletta come il sole? Sì, a me pare di vederti risplendere, o anima santa; a me pare di sentirti dire: "È la mia aurora, o padre. La terrena notte è inoltrata, il giorno celeste s'avvicina"... Tu dunque uscisti dalle tenebre di questo mondo, e come luna risplendi, come sole sfolgoreggi. Sì, come luna; poichè anche prima rifulgevi, quantunque nell'ombra del tuo corpo, illuminando le tenebre della terra. Ma ora che ricevi la luce dal sole della giustizia, risplendi del pieno fulgore del giorno. A me pertanto par quasi di vederti uscire dal corpo, e, respinta lontano da te la caligine della notte, sorgere, nel mattino, come sole che si av-

<sup>(833)</sup> Ambros., *De obitu Valentin.*, 38-39.

<sup>(834)</sup> Ambros., *De obitu Valentin.*, 55.

<sup>(835)</sup> Ambros., *De obitu Valentin.*, 58.

vicini a Dio, e lasciare dietro a te, col rapido volo dell'aquila, tutte le cose della terra...

» Verso quest'anima che sale io vedo correre ad incontrarla il fratello Graziano, che l'abbraccia e le dice: “ *Vieni, o fratello mio, andiamo nei campi, riposiamoci nei castelli. Domani, allo spuntar del giorno, alziamoci per andare alle vigne...* Rechiamoci nei campi, dove il lavoro non è sterile, dove ci arride una copiosa messe di grazie. Ciò che tu seminasti sulla terra, qui mieterai; ciò che tu quivi spargesti, qui raccoglierai... *Riposiamoci*, dice il testo biblico <sup>(836)</sup>, *nei castelli*, vale a dire nei luoghi fortificati e difesi dalle incursioni delle belve della terra ”... Dopo aver abbracciato suo fratello, lo conduce alla propria dimora... E gli angeli e le altre anime, vedendoli passare, domandano a coloro che li accompagnano: “ Che anima è questa che s'innalza, tutta candida, verso di noi, appoggiandosi a suo fratello? ”... O amabili fratelli, sarete felici entrambi, se le mie preghiere avranno qualche efficacia! Non passerà giorno ch'io non pronunzi il vostro nome; nessuna delle mie preghiere vi lascerà privi del dovuto omaggio; nessuna delle mie notti trascorrerà senza che io preghi un poco per voi; a tutti i miei sacrifici voi sarete presenti... O Graziano e Valentiniano, per me ugualmente belli e carissimi, come fu breve la vostra esistenza! Come vicino fu il termine dei vostri giorni! Come vicini sono pure i vostri sepolcri! La vita vostra passò più celermente dei flutti del Rodano! O Graziano e Valentiniano, quanto m'è dolce fermarmi sui vostri nomi e riposarmi nel vostro ricordo! O Graziano e Valentiniano, belli e carissimi a tutti! Inseparabili nella vita, non sarete separati neppure nella morte. La tomba non dividerà coloro che l'affetto teneva strettamente uniti l'uno all'altro... Più semplici, tutt'e due, delle colombe, più leggiere delle aquile, più miti degli agnelli, più innocenti dei vitelli!... Io piango su te, o Graziano, figlio mio, la cui amicizia era per me tanto dolce... Io piango anche su te, o figlio mio Valentiniano, che eri per me tanto bello! Tu in me avevi riposto il tuo amore; me invocavi per sottrarti ai pericoli; e non solo mi amavi come padre, ma anche speravi di avermi come tuo redentore e liberatore. Tu dicevi: “ Vedrò io mio padre? ” Bello il tuo amore per me, ma inefficace la tua speranza! Vana speranza, perchè fondata sopra un uomo. Tu però nel sacerdote cercavi il Signore... O Signore, poichè nessuno può desiderare agli altri nulla di meglio di quel che desidera a sè stesso, io ti chiedo di non volermi separare,

<sup>(836)</sup> Cant. Canticor., 7, 11.



dopo la morte, da quelli che mi furono così cari in questa vita. O Signore, io ti chiedo che, dove sarò io, siano meco anch'essi, affinchè io goda in eterno della loro compagnia, dal momento che non ho potuto godere più a lungo della loro presenza quaggiù. Ti supplico, o sommo Dio: chiama presso di te questi carissimi giovani, per compensare con una precoce beatitudine la fine prematura della loro vita terrena » <sup>(837)</sup>.

Anche da questi brevi accenni risaltano agli occhi le bellezze artistiche del *De obitu Valentiniani*: elevate le immagini, efficace lo stile, pur nella sua grande semplicità. Notevole l'uso di reminiscenze classiche, specialmente virgiliane, frammiste a quelle, assai più numerose, dell'Antico Testamento, e l'applicazione a Valentiniano delle parole con cui nel Cantico dei Cantici si descrive lo Sposo, che, secondo l'interpretazione allegorica, è figura di Cristo <sup>(838)</sup>. Di sopra osservammo che l'orazione ambrosiana è importante non solo come opera storica e letteraria, ma anche come documento dell'abilità diplomatica del vescovo milanese. Qui aggiungiamo che il *De obitu Valentiniani* è degno di considerazione pure dal punto di vista teologico. Infatti in nessun altro luogo della primitiva letteratura cristiana è affermato, meglio che nell'ultimo paragrafo di questa orazione funebre, il dogma del purgatorio e l'efficacia della preghiera per i morti. Di più, a proposito del desiderio, espresso da Valentiniano, di ricevere il sacramento del battesimo, l'oratore sostiene con assoluta precisione la necessità del battesimo per la salvezza dell'anima, ma d'altra parte afferma che basta la sincerità del desiderio, quando il catecumeno si trova nell'impossibilità di ricevere quel sacramento <sup>(839)</sup>.

Il *De obitu Theodosii* si distingue dall'opera precedente per un più spiccato carattere politico: da nessun altro scritto, più che da questa orazione per la morte di Teodosio, appare manifesto il genere d'amicizia da cui l'illustre vescovo milanese era legato al potente imperatore. Ambrogio perdeva un fedele amico, un grand'uomo, che aveva portato la corona con quella stessa umiltà e quello stesso ardore di sentimento religioso con cui

<sup>(837)</sup> Ambros., *De obitu Valentin.*, 59-80.

<sup>(838)</sup> Ambrogio dà, applicandole a Valentiniano, significato spirituale alle qualità corporee dello Sposo del Cantico. Cfr., per es., Ambros., *De ob. Val.*, 62: *Labia eius sicut lilia etc. Manus eius tornatae (sic), aureae etc., eo quod in verbis eius iustitia refulgeret, in factis et operibus reniteret gratia etc.*

<sup>(839)</sup> Cfr. Ambros., *De obitu Valentin.*, 30; 51; 75; 77 sg. Vedi Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1368, nota f.

egli portava la croce; e lo perdeva proprio quando sembrava che dovesse divenire realtà il suo sogno radioso di una indissolubile unione della Chiesa con l'Impero romano. Poichè Ambrogio, oltre che sacerdote, era anche un fervido patriotta; e l'ideale di Roma, ma di una Roma cristiana, s'intrecciava intimamente, nel suo pensiero, con le sublimi speranze del regno celeste. Dio però, con la morte di Teodosio, scompigliava improvvisamente il nobile ideale d'Ambrogio e l'opera con cui egli fin allora s'era sforzato di raggiungerlo. Ma un semplice avvenimento umano, per quanto vivo e profondo fosse la pietà filiale d'Ambrogio verso Roma, poteva turbare la pace di un sacerdote sino al punto di allontanarlo da Dio? La morte di Teodosio era l'effetto della volontà divina: bisognava dunque rassegnarsi, bisognava sperare, bisognava benedire. Ecco i sentimenti che il vescovo di Milano doveva suscitare nell'anima del suo popolo, il giorno in cui era chiamato a tessere l'elogio del defunto imperatore. « Questo — esclama Ambrogio — questo ci annunziavano quei tremendi terremoti <sup>(840)</sup>, quelle piogge continue, quelle tenebre più oscure del solito: il clementissimo imperatore Teodosio doveva abbandonare la terra. Gli elementi piangevano la sua partenza: il cielo era coperto di tenebre, l'aria orribilmente nera di continua caligine, la terra agitata da scosse violente e allagata da copiose acque. E come poteva il mondo non piangere, vedendosi rapire un principe da cui solevano essere addolcite le asprezze della vita terrena? La sua indulgenza infatti preveniva sempre le pene con cui la legge colpisce i delitti » <sup>(841)</sup>. Ma Teodosio, continua a dire l'oratore, non è morto: è morto a questo mondo; vive però e regna in un mondo più alto e più puro, essendo entrato, per il merito della sua pietà, nei Tabernacoli di Gesù Cristo e nella Gerusalemme celeste. Nè si può dire che i figli siano stati abbandonati da lui, poichè egli li lasciò eredi delle sue virtù, e assicurò loro la grazia di Cristo e la fede dell'esercito. Poi Ambrogio, confrontando gli onori funebri resi da Onorio a suo padre, nel quarantesimo giorno dalla morte, con quelli resi da Giuseppe a Giacobbe, fa notare che anche Teodosio, come Giacobbe, vinse la perfidia dei tiranni e distrusse il culto degli idoli <sup>(842)</sup>.

<sup>(840)</sup> Marcellino Comite (*Chronic.*, ad ann. 394 = *Arcadio III et Honorio II* *coss.*) dice che, dopo la sconfitta di Eugenio, *terraemotu a mense septembrio in novembrium continuo imminente aliquantae Europae regiones quassatae sunt*.

Si ricordi che Teodosio morì nel 395.

<sup>(841)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 1 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1385).

<sup>(842)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 2-4.

Quindi l'oratore passa a discorrere del testamento, pieno di carità, con cui Teodosio accordava ai popoli la remissione dei tributi, e l'amnistia a coloro che gli si erano ribellati negli ultimi avvenimenti politici <sup>(843)</sup>.

Ma una parte notevole dell'uditorio era formata di soldati, di quei soldati che disponevano ancora del trono dell'Impero del mondo. E l'accorto vescovo, che sa tutto questo, non lascia intentato nessun mezzo per conciliare ai figli del defunto, nei quali Teodosio continua a vivere, la benevolenza dell'esercito: i soldati devono conservare ai figli di Teodosio la stessa fedeltà con cui hanno militato sotto le bandiere del padre. « Quel così grande Imperatore ci ha dunque abbandonati — dice Ambrogio, indirizzandosi appunto ai soldati —; ma non è morto interamente: egli ci lascia i suoi figli, nei quali noi dobbiamo riconoscerlo. Noi lo vediamo e lo possediamo ancora. Nè sia per voi causa di turbamento la loro troppo giovane età: la fede dei soldati serve benissimo ad integrare quel che manca all'età dell'imperatore; poichè l'età è perfetta, dove perfetta è la virtù. E reciprocamente la fede dell'imperatore determina la virtù dei soldati... È la fede di Teodosio che procacciò a voi la vittoria. Orbene, la vostra fedeltà costituisca la forza dei suoi figli. Tale virtù (*fides*) può bene dunque supplire alle manchevolezze dell'età <sup>(844)</sup>... Infatti, che è mai la fede, se non la sostanza di quelle cose che si sperano? Così c'insegna la Scrittura. Ma se la fede è la sostanza di quelle cose che si sperano, quanto più non lo dev'essere di quelle cose che si vedono?... La bontà della fede trionfa spesso nella morte; e la virtù dei martiri tormentà ogni giorno l'avversario del genere umano e le sue legioni... Sforziamoci dunque, noi che godiamo ancora del beneficio della vita, di non essere ingrati! Tributiamo ai figli del pio imperatore un affetto tenero e paterno. Pagate, o soldati, ai suoi figli quel che dovevate al padre. A lui morto dovete assai più che non gli dovevate, quand'era vivo. Chè, se in una famiglia privata è grave scelleratezza violare i diritti dei minori, quanto più non lo sarà, trattandosi dei figli

<sup>(843)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 5.

<sup>(844)</sup> Questo luogo è alquanto difficile a tradursi, a causa del doppio senso (« fede » e « fedeltà »), in cui è adoperata la parola *fides*. Il testo suona precisamente così: *Theodosii ergo fides fuit vestra victoria: vestra fides filiorum eius fortitudo sit. Fides ergo auget aetatem... Nec mirum, si auget aetatem fides, cum repraesentet futura: Quid enim est fides, nisi rerum earum, quae sperantur, substantia?* (cfr. *Hebr.*, 11, 1) *Sic nos Scripturae docent etc.* (Ambros., *De ob. Theod.*, 8).

di un imperatore?... E chi può dubitare del valido aiuto che Dio concederà ai figli d'un tal padre? Con l'aiuto di Dio, l'imperatore Arcadio è già fiorente di gagliarda giovinezza; Onorio batte alle porte dell'adolescenza, quindi in un'età più avanzata che non fosse quella di Giosia, il quale, salito orfano, come lui, al trono, regnò per trentuno anni, e piacque a Dio, perchè celebrò, prima di tutti gli altri re d'Israele, la pasqua del Signore e abolì gli errori delle cerimonie idolatriche » <sup>(845)</sup>. Segue l'elogio delle virtù del defunto: era il tema obbligato di ogni orazione funebre. Ma Ambrogio sceglie, per decantarle, non le virtù che avevano brillato agli occhi degli uomini, bensì quelle di cui più d'uno dei consiglieri del sovrano aveva talvolta arrossito: la sua clemenza, la sua umanità, e specialmente l'umiltà con cui, in una dolorosa circostanza, ancor viva nella memoria di tutti, egli s'era sottomesso alle rigide prescrizioni della penitenza pubblica impostagli dalla Chiesa. « Io l'amai — esclama il vescovo — quest'uomo misericordioso, umile nell'esercizio del suo potere, puro di cuore e dolce di anima, dotato cioè di tutte quelle virtù che a Dio son care, poichè il Signore dice: *Su chi dovrei riposare se non su colui che è umile e mansueto?* Io l'amai quest'uomo, il quale voleva essere accusato, piuttosto che adulato. Egli gettò a terra tutte le insegne reali che lo ricoprivano; pianse nella chiesa, pubblicamente, il peccato commesso per istigazione altrui, e chiese a Dio perdono con gemiti e con lacrime. La pubblica penitenza che fa arrossire i privati cittadini, non fece arrossir lui che era imperatore; e da quel momento non lasciò passar giorno, senza che piangesse il suo errore... Sì, io l'amai quest'uomo, che, giunto all'estremo della vita, con l'ultimo anelito chiedeva ancora di me, e che, sul punto di sciogliersi dal corpo, si affliggeva più dello stato della Chiesa che del suo stesso pericolo. Io l'amai, lo confesso, ed ecco perchè ne piango la morte dal più profondo dell'anima mia, ecco perchè ho creduto di dover sfogare il mio dolore con questo lungo sermone. L'amai, e spero che il Signore accoglierà la voce della mia preghiera, con la quale accompagno quest'anima pia » <sup>(846)</sup>. « Sì — continua poi a dire l'oratore, come se dinanzi ai suoi occhi gonfi di meraviglia si schiudessero i cieli, ed egli vedesse intorno al trono divino tutti i sovrani protettori del Cristianesimo, ed al suo orecchio giungessero dall'inferno i gemiti dei loro nemici — sì, Teodosio riposa ora nella

<sup>(845)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 6-15.

<sup>(846)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 33-35.



luce, e trionfa nel coro dei santi. Quivi egli abbraccia Graziano, che non piange più le sue ferite, perchè ha trovato il vendicatore... Invece Massimo ed Eugenio sono immersi nell'abisso delle tenebre e mostrano, con il loro miserevole esempio, quanto sia pericoloso brandire le armi contro i propri sovrani... Sì, ora Teodosio sa che cosa voglia dire regnare, ora che egli regna insieme con Gesù Cristo nostro Signore e contempla il suo tempio. Ora egli è davvero re, ora che può accogliere tra le braccia Graziano e Pulcheria, suoi dolcissimi figli, perduti quaggiù sulla terra; ora che si è ricongiunto con la sua Flaccilla, anima restata fedele a Dio; ora che gioisce di aver ritrovato suo padre e di sedere al fianco di Costantino » <sup>(847)</sup>. A questo punto, il pubblico, raccolto intorno all'oratore, non si aspettava forse di veder apparire, tra le immagini delle persone care ritrovate in cielo da Teodosio, quella obliata del gran Costantino, che il defunto imperatore non aveva mai nè visto nè conosciuto. Ma Ambrogio si serviva abilmente di questo espediente retorico per riunire l'uno all'altro, come il primo e l'ultimo anello di una ininterrotta catena, i due imperatori che avevano fondato e condotto al massimo del suo sviluppo e della sua potenza l'Impero cristiano. In verità, ben diversamente da Teodosio, Costantino, colpevole anche lui di un delitto di sangue, non aveva, per discolparsene dinanzi alla giustizia degli uomini e di Dio, le attenuanti e l'espiazione che poteva produrre Teodosio. Delitto e pentimento, tutto egli aveva coperto col silenzioso perdono di un tardo battesimo. Ma di questa differenza non pare che Ambrogio si preoccupi troppo. Per lui, i due sovrani sono due peccatori che han trovato grazia presso la misericordia divina; sono due sinceri servitori della verità e della fede, i cui nomi egli vuol vedere intrecciati sul diadema imperiale. « Sì, Costantino — egli riprende —; poichè, sebbene questo principe abbia ricevuto, solo nell'ultimo giorno della sua vita, la grazia del battesimo, che rimette tutti i peccati, nondimeno, essendo stato il primo degli imperatori cristiani, e avendo lasciato la fede in eredità ai suoi successori, acquistò gran merito presso il Signore. Al tempo suo, infatti, si compì la predizione del profeta: *In quel giorno avverrà che quel che orna la briglia del cavallo sarà consacrato al Signore onnipotente* » <sup>(848)</sup>. Qui però la stranezza della citazione deve aver destato negli ascoltatori un moto di sorpresa; per il che Ambrogio, rompendo la continuità del suo

<sup>(847)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 39-40.

<sup>(848)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 40. — Zach., 14, 20.

discorso, si affretta a dar loro ampia spiegazione della cosa a cui egli aveva voluto alludere. Si diffonde pertanto a narrare la scoperta meravigliosa della Croce fatta da Elena, madre di Costantino <sup>(849)</sup>, soffermandosi sul particolare che la pia imperatrice, avendo raccolto due dei chiodi che erano serviti a crocifiggere Gesù, aveva incastonato l'uno in un diadema, e fatto foggia l'altro a forma di freno di cavallo. Ambedue gli oggetti aveva poi inviati al proprio figliuolo. « Costantino li conservò tutt'e due, e li trasmise ai suoi successori... Oh, saggia quell'imperatrice che pose la croce sul capo del sovrano, perchè nella maestà dell'imperatore il suddito adorasse la croce!... Sacro è davvero quel chiodo dell'Impero romano, che regge il mondo intero e adorna la fronte dei principi, affinchè si trasformino in predicatori quelli che una volta erano persecutori!... La croce è diventata una corona, perchè la fede rifulga di splendida luce; ma è diventata anche un freno, perchè l'autorità imperiale temperi e governi i popoli a lei sottomessi... Conservino dunque i principi questo dono concesso a loro dalla liberalità di Cristo, perchè, ad imitazione del Signore, si possa dire anche dell'imperatore romano: *Hai posto a lui sul capo una corona di pietre preziose* » <sup>(850)</sup>.

Mai l'unione indissolubile della Chiesa e dell'Impero, il connubio di Cristo e di Roma era stato proclamato con tono più fermo e con più chiaro linguaggio!

Dopo la digressione, Ambrogio rientra nei limiti del suo argomento, e finalmente pone termine al lungo discorso lamentando che Onorio, trattenuto dalle cure del regno, non possa accompagnare a Costantinopoli la salma del padre. « Tuttavia — egli dice, rivolgendosi appunto ad Onorio — tu non temere che le trionfali reliquie restino prive di onore, dovunque vadano. Non permetterà ciò l'Italia, che vide gli splendidi trionfi del defunto imperatore, e che, liberata per la seconda volta dai tiranni, celebra in lui l'autore della propria libertà; non lo permetterà Costantinopoli, che per la seconda volta inviò lui alla vittoria, e già preparava trionfali accoglienze per il suo ritorno... Ma ora Teodosio le ritorna più potente e più glorioso, accompagnato da una schiera di angeli e seguito da una moltitudine di santi. Oh te beata, che ospiterai le spoglie mortali di un abitante della suprema città! » <sup>(851)</sup>.

<sup>(849)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 41-46.

<sup>(850)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 47-48. — Ps., 20, 3.

<sup>(851)</sup> Ambros., *De obitu Theodosii*, 56.

Di carattere essenzialmente polemico è l'orazione *Contra Auxentium* <sup>(852)</sup>. Di questo prezioso documento ci servimmo di sopra per ricostruire, in una delle sue fasi più gravi e decisive, l'epica lotta tra il vescovo Ambrogio e la Corte di Valentiniano <sup>(853)</sup>. Qui pertanto ci limiteremo a ricordare i fatti principali, ed esporremo il contenuto dell'opuscolo, perchè il lettore possa formarsi un adeguato concetto della sua importanza storica e letteraria.

Dopo l'editto di Valentiniano del 23 gennaio 386, col quale si concedeva a tutti gli aderenti al simbolo di Rimini la facoltà di riunirsi nelle chiese, mentre si minacciavano gravi pene a quanti avessero tentato d'impedire l'esecuzione dell'ordine imperiale <sup>(854)</sup>, Ambrogio, con la sua solita fermezza, non volle in alcun modo consegnare la sua basilica agli ariani.

L'imperatore allora, per mezzo di un tribuno e notaio della Corte, di nome Dalmazio, invitò il vescovo a presentarsi al concistoro imperiale, per sostenere una disputa con Aussenzio in materia di religione, riserbando a sè il diritto di far da giudice <sup>(855)</sup>. Ma Ambrogio si rifiutò di ubbidire all'ingiusta imposizione, e scrisse a Valentiniano una lettera di protesta — la ventunesima della nostra raccolta —, con la quale chiedeva l'abrogazione dell'editto, così funesto ai cattolici. E siccome Valentiniano, per tutta risposta, ordinò al vescovo di lasciare Milano <sup>(856)</sup>, ed ai soldati di circondare, come nell'anno precedente, la basilica, Ambrogio vi si rinchiusse dentro con i suoi fedeli, e tenne loro un sermone contro il vescovo ariano. Tale sermone è appunto il *Contra Auxentium de basilicis tradendis* pervenuto sino a noi.

« Io vi vedo improvvisamente turbati più del solito — così comincia Ambrogio il suo discorso ai fedeli — e più intenti a vigilarmi. Ma non ne comprendo la ragione; a meno che ciò non dipenda dal fatto che voi avete sentito l'ordine imperiale,

<sup>(852)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1007-1018.

<sup>(853)</sup> Vedi, sopra, pag. 296 sgg.

<sup>(854)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 1, 4. «Coloro — diceva tra l'altro il decreto —, i quali stimano di possedere per sè soli il diritto di riunirsi, sappiano che, se tentano di suscitare qualche torbido per impedire l'esecuzione dei comandi della serenità nostra, saranno considerati come sediziosi, perturbatori della Chiesa, colpevoli di lesa maestà; e come tali, espieranno con la testa il loro delitto. Il medesimo giudizio s'infliggerà a coloro che faranno suppliche, sia pubbliche sia private, contro questa ingiunzione della nostra volontà». Cfr. Ambr., *Expos. evang. Luc.*, VII, 52; 53; *Sermo contra Auxent.*, 16; 22; 24; Rufin., *Hist. eccles.*, II, 15; Sozom., *Hist. eccles.*, VII, 13.

<sup>(855)</sup> Ambros., *Epist.* 21, 1 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1003).

<sup>(856)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 1; 15.

comunicatomi dai tribuni, di recarmi fuori della città, insieme con tutti coloro che avessero voluto seguirmi, e avete temuto che io abbandonassi la chiesa e lasciassi voi, per mettere me in salvo. Ma voi avete anche sentito con quali parole io ho risposto a quell'ordine: ho detto che io non posso in nessun modo concepire il proposito di abbandonare la chiesa, perchè temo più il Signore del mondo che l'imperatore della terra; ho detto che, se mi trascinassero per forza fuori della chiesa, scaccerebbero il mio corpo, ma non il mio spirito... Perchè dunque vi turbate? Io non vi abbandonerò mai volontariamente. Alla violenza io certo non so rispondere con la violenza. Potrò dolermi, potrò piangere, potrò gemere. Contro le armi, contro la truppa, contro i Goti, le mie armi sono le lacrime: queste sono le vere armi del sacerdote. Io non posso nè devo resistere che con la forza del mio pianto. Ma non sono solito di fuggire e di abbandonare la chiesa. Sapete voi stessi come la deferenza, che ho sempre nutrita verso l'imperatore, non mi abbia mai indotto a commettere una viltà. Perciò, ben lontano dal temere i mali che mi minacciano, io son sempre pronto a sopportarli. Se io fossi sicuro che la chiesa non sarà mai consegnata agli ariani, e se fosse conveniente che un vescovo si difendesse nel palazzo imperiale come in chiesa, io non avrei difficoltà alcuna ad ubbidire agli ordini dell'imperatore. Senonchè, in concistoro, Cristo suol essere non reo, ma giudice. Chi potrebbe negare che le cause della fede han da essere trattate esclusivamente nella chiesa? » <sup>(857)</sup>. Io — seguita a dire il vescovo con animo risoluto e con voce ferma — non ho paura dei soldati che ci assediano: temo solamente per voi, per l'incolumità della vostra vita. Mi è stato proposto di consegnare i vasi sacri <sup>(858)</sup>; ma io ho risposto che non posso consegnar nulla di ciò che appartiene al tempio di Dio, e che fu a me consegnato, perchè lo custodissi. Se vogliono la mia vita, io son pronto a darla, e voi astenetevi dall'opporre qualsiasi resistenza; chè sarebbe inutile. Anzi, chi mi vuol bene, mi provi il suo amore non impedendo che io divenga la vittima di Gesù <sup>(859)</sup>. Voi vi siete turbati, per aver trovata aperta una porta, da dove un cieco è passato per tornarsene a casa sua. Riconoscete dunque che la custodia umana non serve a nulla, e non vi date pensiero: nulla

<sup>(857)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 1-3.

<sup>(858)</sup> Si allude al famoso fatto di Pavia, sui cui particolari vedi Ambros., *De officiis ministrorum*, II, 29, 150.

<sup>(859)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 4-9.



avverrà, se non ciò che piacerà a Dio <sup>(860)</sup>. E qui Ambrogio riporta alcuni esempi tolti dalla Sacra Scrittura: Eliseo, salvato dagli angeli, e Pietro, pure da un angelo tratto fuori del carcere. Di Pietro anzi Ambrogio narra un fatto, ch'egli dovè apprendere dalla tradizione orale, e di cui non si conosce l'origine. Pietro, mentre si allontanava da Roma, per sfuggire alle persecuzioni dei pagani, incontrò per via Gesù Cristo, che vi si recava. E avendogli chiesto: *Quo vadis, Domine?*, Gesù rispose: *Venio iterum crucifigi*. Da queste parole Pietro comprese ch'era suo dovere non abbandonare la città, pur sapendo che quivi sarebbe morto anche lui sulla croce. Compì egli infatti la divina missione ricevuta da Cristo, e poco dopo onorò il Signore col supplizio della croce. La qual cosa prova che, quando Dio vuole, l'uomo non si sottrae al proprio destino, anche se per breve tempo riesca ad evitarlo <sup>(861)</sup>.

Ecco perchè — esclama Ambrogio — io non ho mai fatto nulla, per sottrarmi al mio destino. Molti dicono che mi si vuol mandare in esilio; altri, che mi è stata decretata la pena di morte. Ma io non temo la morte, e non me ne andrò via di qui. Dove infatti potrei andare, senza trovar lacrime e gemiti, dal momento che è stato dato l'ordine di scacciare da tutte le chiese i vescovi cattolici, di punire quelli che resistono, e di proscrivere i pubblici ufficiali che non mettano in esecuzione l'ordine ricevuto? E pensare che fu proprio un vescovo colui che scrisse l'ordine di suo pugno e lo dettò di sua bocca. Fu Aussenzio ad inviare in tutte le città questa spada volante, ad imitazione della falce volante, di cui parla Zaccaria <sup>(862)</sup>, per uccidere, in un momento solo, tutti i popoli dell'Impero, gli uni con la spada, gli altri col sacrilegio <sup>(863)</sup>. Ma a chi mi comandava di consegnare la Chiesa di Cristo io risposi fermamente così: Non sia mai che io consegni l'eredità di Cristo! Nabuthe non cedette la vigna ereditata dai suoi padri, ed io cederò l'eredità di Cristo, vale a dire di Dionigi, che morì in esilio, a causa della fede, l'eredità del confessore Eustorgio, l'eredità di Mirocle, e di tutti i fedeli vescovi, miei predecessori? Io diedi pertanto la risposta che si conviene ad un sacerdote: — L'imperatore faccia quel che deve fare un imperatore! — Mi toglierà la vita, prima che la fede <sup>(864)</sup>.

<sup>(860)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 10.

<sup>(861)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 11-14.

<sup>(862)</sup> Zach., 5, 1. Si noti però che, in questo luogo, la Volgata ha: *volumen volans*.

<sup>(863)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 15-17.

<sup>(864)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 18.

A chi del resto dovrei consegnare la chiesa? A quelli stessi che Gesù scacciò dal tempio? Poichè, a dir vero, mutati i nomi, Aussenzio fa oggi proprio quello che una volta facevano i negozianti del tempio <sup>(865)</sup>. E la legge di Valentiniano come può essere bene accolta dai cattolici, se in essa vi si conferma l'eretica formula di Rimini? Come un cattolico può accettare il tribunale scelto da Aussenzio e formato dall'imperatore, che è un catecumeno, e di quattro o cinque pagani? Non ricordano più i nostri nemici la tenacia mostrata da noi, quando l'anno scorso vollero toglierci una basilica? I cattolici la difesero tutti con estremo ardore, offrendo anche sè stessi alla morte <sup>(866)</sup>.

Se l'imperatore chiede un tributo, noi non lo neghiamo: le terre della Chiesa sono soggette a tributo. Se l'imperatore vuole le nostre terre, egli può pure prendersele, senza che alcuno di noi vi si opponga: la contribuzione del popolo è più che sufficiente per il sostentamento dei poveri. Mi rimproverano, perchè distribuisco l'oro ai poveri. Ma io non mi lascio turbare dalle insolenze degli avversari: io ho i miei erari, cioè i poveri di Cristo; ecco il tesoro, che io so accumulare e conservare. Dio volesse che mi si ascrivesse sempre a colpa l'aver erogato dell'oro ai poveri di Cristo! Chè se mi accusano di cercare in questi poveri la mia difesa, non respingo l'accusa, anzi l'agogno. Le preghiere dei poveri sono la mia difesa: quei ciechi, quegli zoppi, quei vecchi sono più forti dei più robusti guerrieri.

Noi diamo a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio: il tributo a Cesare, la Chiesa a Dio. E nessuno può dire che ciò significa mancar di rispetto all'imperatore. Qual cosa vi può essere di più onorifico, per un imperatore, che chiamarlo figlio della Chiesa? Infatti egli è nella Chiesa, non al disopra di essa; ed è dovere di ogni buon imperatore curarne gl'interessi e porgerle aiuto. Questo io dico con umiltà, ma con fermezza. Mi si minacciano incendi, spade, esili? Io non ho nulla da temere; quindi non mi sgomento nè punto nè poco. Del resto, dice il salmista: *Sagittae infantium factae sunt plagae eorum* <sup>(867)</sup>.

Il discorso termina con un'apostrofe ad Aussenzio, al quale Ambrogio rimprovera la colpa di ribattezzare i cattolici, da lui tratti alla perfidia ariana, opponendo le parole dell'Apostolo: *Non c'è che una fede sola, non c'è che un solo battesimo* <sup>(868)</sup>.

<sup>(865)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 19-24.

<sup>(866)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 25-32.

<sup>(867)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 33-36. — Ps., 63, 8.

<sup>(868)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxent.*, 37. — Ephes., 4, 5.

Questo il contenuto del *Contra Auxentium*, i cui caratteri essenziali risaltano facilmente agli occhi di chi legge. Nè occorre far notare come la gravità dell'accento fermo e pacato, specchio fedele della sicurezza interiore, la fierezza dei sentimenti, il tono sprezzante delle allusioni alla perfidia degli avversari, la semplicità del linguaggio, nobilitato ed abbellito da opportuni adattamenti di parole e di ricordi biblici, conferiscano all'insieme del discorso, per chi non trascuri di metterlo in relazione con le circostanze di tempo e di luogo, in cui esso fu pronunziato, pregi singolari di efficacia artistica e di forza morale. A noi sembra già di veder troneggiare sulla massa del popolo, che, nell'ansia di un gran giorno di battaglia, pende dal labbro del suo vescovo, la figura di Ambrogio, calma, severa, gagliarda, come raccoltasi in un supremo sforzo di lotta, come irrigiditasi in uno stato d'incrollabile immobilità, mentre dalle lontane arcate della basilica la sua parola, ristoratrice di tante anime dubbiose, rimbalza sonora, quasi annunzio di promessa che venga dal cielo.

Delle opere ambrosiane in prosa mi resta ora da considerare la parte di gran lunga più importante, almeno dal punto di vista storico, di tutta la produzione di quel vescovo: la raccolta delle lettere. E dell'importanza storica di questa raccolta nessuno, credo, vorrà dubitare, quando ripensi alla gran copia di preziose notizie, che da parecchie di esse ci fu possibile ricavare, allorchè narrammo la vita del santo.

Le epistole autentiche di Ambrogio, che la solerzia dei dotti è riuscita a raccogliere, dopo lunghe e faticose ricerche nelle biblioteche, nelle chiese, nei monasteri dalla seconda metà del secolo XV<sup>o</sup> fino ai giorni nostri, raggiungono il numero di 91 <sup>(869)</sup>. I Maurini le han divise in due classi, comprendendo nella prima

<sup>(869)</sup> Così l'edizione dei Maurini. Invece l'edizione del 1883 curata dal Ballerini ne conta 92, perchè, nel vol. V, a pag. 235, attribuisce ad Ambrogio anche la lettera intitolata: *Epistola Concilii Romani, ad Gratianum et Valentinianum imperatores*. Cfr. Giovanni Mamone, *Le epistole di S. Ambrogio*, in *Didaskaleion*, N. S., Anno II, 1924, fasc. 1, pag. 3. Gli editori Maurini infine hanno dichiarato spurie cinque lettere, delle quali le prime due attribuite al vescovo milanese da tutte le edizioni precedenti, le altre tre dall'edizione Romana. Sono: I. *Ad sacram Demetriadem*; II. *Ad virgines sacras*; III. *De inventione sanctorum Gervasii et Protasii*; IV. *De inventione sanctorum Vitalis et Agricolae* (su questa e sulla precedente lettera vedi F. Savio, *Due lettere falsamente attribuite a S. Ambrogio*, in *Nuovo Bullettino di archeol. crist.*, 3, 1897, pagg. 153-177); V. *Ad Florianum*. Le ultime quattro di questo gruppo di lettere si leggono in Migne, *Patr. lat.*, XVII, 735-752. Vedi l'*Admonitio* dei Maurini in Migne, *Patr. lat.*, XVII, 733-736.

le lettere, di cui si può, con quasi assoluta certezza, determinare la data (*Epist.* 1-63), e nella seconda le lettere di data incerta (*Epist.* 64-91) <sup>(870)</sup>.

L'epistolario ambrosiano, sia per il contenuto che per la forma, è quanto mai vario. Assai poche sono lettere nel senso stretto della parola; la maggior parte sono scritti di carattere più o meno pubblico, talora anche ufficiale, e spesso, astrazion fatta dalla forma esteriore dell'intestazione, veri e propri trattati. I cultori così della storia universale come della storia ecclesiastica possono attingere preziosissime notizie nella corrispondenza del vescovo milanese. Quivi Ambrogio si rivela al nostro sguardo in tutti gli aspetti della sua molteplice attività: come vescovo, nell'importante posizione da lui occupata di fronte all'Impero ed alla Chiesa d'Occidente; come pastore di anime, nelle sue relazioni col popolo e col clero. Di più, alcune di quelle lettere sono dirette, in nome di sinodi, al papa, ai vescovi, o agli imperatori, e talvolta contengono, per intero, importanti deliberazioni sinodali <sup>(871)</sup>; in altre s'incontrano istruzioni e ordini riguardanti affari di culto, come la 23, diretta ai vescovi dell'Emilia sulla determinazione del tempo pasquale; e altre ancora rispondono ad interessanti questioni mosse all'autore da amici su argomenti biblici o teologici. Così le lettere ad Ireneo <sup>(872)</sup>, ad Oronziano <sup>(873)</sup>, a Simpliciano <sup>(874)</sup>, molte delle quali sono intimamente connesse le une con le altre, costituiscono piccoli trattati su argomenti diversi. Per esempio, nella lettera 43, Ambrogio discute la questione del perchè l'uomo sia stato creato per ultimo; e nella seguente, che si riferisce anch'essa all'*Exameron*, spiega il significato del numero sette. La lettera 31 risponde al quesito, se Dio nutra maggior tenerezza per coloro che gli sono stati devoti sin dall'infanzia, o per coloro che si son convertiti in età avanzata; e con tale questione si connette, nella lettera seguente, la spiegazione di un passo di Geremia (*Jerem.*, 17, 11).

Talvolta le lettere contengono interi sermoni: così la 21, il *Ser-*

<sup>(870)</sup> Dopo i Maurini, l'Ihm (*Studia Ambrosiana*, pagg. 38-59) riprese in esame tutte e singole le lettere di Ambrogio, dal punto di vista cronologico, e credette di dover includere nella seconda serie alcune delle lettere poste dai Maurini nella prima. Anche il Rauschen (*Jahrb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr.*, Freib. i. Br., 1897, passim; cfr. l'*Index*, a pag. 578) dedicò le sue cure alla questione cronologica delle lettere ambrosiane.

<sup>(871)</sup> *Epist.* 8-12; 42; 56.

<sup>(872)</sup> *Epist.* 26-33.

<sup>(873)</sup> *Epist.* 34-36.

<sup>(874)</sup> *Epist.* 37-38.



mo contra Auxentium de basilicis tradendis; la 22, due discorsi, dei quali il primo tenuto nel 386, il giorno dopo la scoperta delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio, nella basilica ambrosiana<sup>(875)</sup>, e il secondo nel giorno successivo a quello in cui era stato tenuto il primo<sup>(876)</sup>; la 41, il discorso tenuto, nella basilica, alla presenza dell'imperatore Teodosio, per indurlo ad abrogare l'editto, secondo il quale il vescovo di Callinico e i monaci avrebbero dovuto ricostruire, a proprie spese, l'uno la Sinagoga degli Ebrei, gli altri il *fanum* degli eretici valentiniani<sup>(877)</sup>.

Spesso Ambrogio dà consigli a laici, che si rivolgono a lui, per la soluzione di casi particolarmente difficili: con la lettera 25, per esempio, toglie ad un giudice di cuore lo scrupolo, che quegli nutriva relativamente all'applicazione della pena di morte, e sostiene che a lui è doveroso usarne, purchè proceda nel giudizio con prudenza e clemenza.

Sulla vita privata del vescovo le lettere forniscono poche notizie: in maggior numero ne contengono sulla sua vita pubblica. A Marcellina, con quella caratteristica intonazione di intimo e vivo compiacimento, solo scusato dalla confidenza fraterna, racconta ora l'assedio patito, nella basilica, da parte di Giustina<sup>(878)</sup>, ora la sco-

<sup>(875)</sup> Il discorso è introdotto dall'autore stesso con queste parole (Ambros., *Epist.* 22, 2): *Sequenti die* (il trasporto delle reliquie dei martiri è riferito, nel Martirologio Romano, al 19 giugno; in questo giorno anche la Chiesa milanese suole celebrarne la festa. Cfr. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1908, pag. 101) *transtulimus ea* (scil. *corpora*) *in basilicam, quam appellant Ambrosianam. Dum transferimus, caecus sanatus est. Talis mihi ad populum fuit sermo.* Col paragrafo 3 segue il sermone, in discorso diretto; sino alla fine del paragrafo 13.

<sup>(876)</sup> Al paragrafo 14 della stessa lettera 22, l'autore riprende la narrazione degli avvenimenti: *Acclamavit populus, ut in Dominicum differretur diem martyrum depositio; sed tandem obtentum, ut sequenti fieret die. Sequenti die talis mihi ad populum iterum sermo fuit.* E col paragrafo 15 comincia, sul medesimo stile del primo, il secondo discorso, il quale continua sino alla fine della lettera. Manca la solita formula di saluto.

<sup>(877)</sup> Il discorso, inviato dal vescovo alla sorella Marcellina, e accompagnato da poche parole d'introduzione (*Epist.* 41, 1: *...cum relatum esset synagogam Judaeorum incensam a Christianis, auctore episcopo, et Valentinianorum conventiculum, iussum erat, me Aquileiae posito, ut synagoga ab episcopo reaedificaretur, et in monachos vindicaretur, qui incendissent aedificium Valentinianorum. Tum ego, cum saepius agendo parum proficerem, epistolam dedi imperatori, quam simul misi; et ubi processit ad Ecclesiam, hunc sermonem habui*), comprende i paragrafi 2-26. Alla narrazione epistolare rimangono due altri soli paragrafi, il 27 e il 28.

<sup>(878)</sup> *Epist.* 20, del 385.

perta delle reliquie dei martiri Gervasio e Protasio <sup>(879)</sup>. Alla critica del vescovo Sabino sottopone parecchi dei suoi scritti, prima di pubblicarli, e prega l'amico di dargliene un parere, dopo averli con grande diligenza esaminati, badando non solo alla purezza della lingua, ma anche e specialmente alla purezza della fede <sup>(880)</sup>.

Tra le lettere che hanno un interesse storico generale, meritano d'esser considerate in primo luogo quelle scritte a Graziano, a Valentiniano II, a Teodosio, ed all'usurpatore Eugenio. Principissime sono la lettera 40, scritta nel 388 a Teodosio per l'affare della sinagoga di Callinico, e la 51, inviata allo stesso imperatore nell'occasione dell'eccidio di Tessalonica, perchè in queste due circostanze, come di sopra avemmo già modo di notare, la potenza della Chiesa, rappresentata da uno dei suoi più saggi ed autorevoli vescovi, scese in lotta audace e franca contro la più grande potenza civile, impersonata in uno dei più energici imperatori che la storia conosca. Da nessun luogo meglio che da queste lettere emerge così la fermezza di carattere e il coraggio civile di Ambrogio come il trionfo della sua smagliante eloquenza e della sua abilità diplomatica. Nè meno notevoli, per questo rispetto, sono le lettere 17 e 18, che si riferiscono alla celebre relazione di Simmaco sulla restaurazione dell'altare della Vittoria in Senato, e che descrivono una delle ultime, ma più significative fasi della tenace lotta sostenuta tra i difensori delle istituzioni di Roma pagana e i rappresentanti della civiltà e della morale nuova.

L'altissimo valore dell'epistolario ambrosiano ci fa naturalmente rimpiangere le lettere perdute; poichè noi, purtroppo, non possiamo vantarci di possedere tutte le lettere scritte dal vescovo milanese. « Novantadue epistole — osserva giustamente il Mamone <sup>(881)</sup> — per un personaggio come S. Ambrogio, intorno a cui s'impernia la vita e la storia del suo secolo, a cui guardano le menti del suo tempo annebbate dal dubbio, da cui si aspetta la risposta a tanti problemi che, in tempi di transizione e di profondi cambiamenti, ad ogni istante s'affacciano, i cui consigli e ammaestramenti sono ammirati dagli ingegni più acuti e dalle anime più integre; per un personaggio, dico, come S. Ambrogio, che, se tratta con imperatori e tiranni, non disprezza però, nè trascura punto, a detta degli storici contemporanei, i deboli e gli ultimi; novantadue epistole non

<sup>(879)</sup> *Epist.* 22, del 386.

<sup>(880)</sup> *Epist.* 47 e 48.

<sup>(881)</sup> Giov. Mamone, *Le epistole di S. Ambrogio*, in *Didaskaleion*, N. S., Anno II, 1924, fasc. I, pag. 5 sg.

sono molte. È vero, son quasi tutte lunghe, ve ne sono alcune lunghissime, come la 2 a Costanzo, come la 40 a Teodosio, come la 38 a Simpliciano, come molte altre e la più lunga di tutte, la 63, alla chiesa di Vercelli di ben 113 paragrafi; ma se si badi che gli individui e le comunità, a cui il vescovo della metropoli milanese indirizza le sue lettere, sono una quarantina in tutto, non si può, mi sembra, non pensare a molte altre smarrite o perdute ». E che ciò sia vero, risulta manifesto da parecchi indizi. Anzitutto non ci è rimasta neppur una lettera a Satiro. È mai possibile che Ambrogio non ne abbia scritta proprio nessuna a quel fratello suo tanto amato, dal cui fianco non poteva staccarsi senza grande dolore <sup>(882)</sup>, e della cui presenza fu non rare volte costretto a rimaner privo, per viaggi intrapresi da lui stesso o da Satiro? <sup>(883)</sup> E alla sorella Marcellina furono scritte le sole tre lettere — 20, 22 e 41 — che possediamo? No, certamente. Marcellina, sia per ristoro della sua malferma salute, sia per evitare i tumulti della città, solea, ai primi aliti della primavera, trasferirsi in campagna in una villa lontano da Milano, dove ben presto le si aggrupparono intorno, formando quasi un piccolo monastero, alcune vergini mandate a lei dal fratello <sup>(884)</sup>. Lungo dunque dovette essere il soggiorno di Marcellina in campagna. Or se noi pensiamo che nella lettera 22, dell'anno 386, Ambrogio dice alla sorella ch'egli non suole mai trascurare d'informarla minutamente di tutto ciò che avviene a Milano, durante la sua assenza <sup>(885)</sup>; se inoltre ricordiamo che dell'anno precedente 385, pur così gravido di odi tenaci e di fieri contrasti tra la Curia e la Corte, non possediamo che la sola lettera 20, sarà per noi facile immaginare quanta parte della corrispondenza di Ambrogio con Marcellina sia andata, forse irreparabilmente, perduta. Del resto, il principio della lettera 20 contiene

<sup>(882)</sup> Cfr. Ambros., *De excessu fratris sui Satyri*, I, passim, specialmente §§ 21-23.

<sup>(883)</sup> Si pensi, per esempio, al lungo e avventuroso viaggio di Satiro in Africa, e alle parole stesse di Ambrogio (*De excessu fratris sui Satyri*, I, 26): *Et quidem praesagae mentis agnosco formidinem, dum repeto saepe, quae scripserim. Revocabam te, frater, ne ipse Africam peteres, ac potius aliquem destinares. Timebam te committere viae*, etc. Dunque Ambrogio scrisse lettere al fratello, per distoglierlo dal proposito di recarsi in Africa. Ma nessuna di queste lettere ci è stata conservata.

<sup>(884)</sup> Cfr. Biraghi, *Vita della Vergine Romana-Milanese Santa Marcellina*, cap. XVII, Milano, 1873; Baunard, *Storia di S. Ambrogio tradotta da G. Scurati*, Milano, 1873, pag. 174 sg.

<sup>(885)</sup> Ambros., *Epist.* 22, 1: *Quia nihil sanctitatem tuam soleo eorum praeterire, quae hic te geruntur absente* etc.

allusioni chiarissime a un carteggio che, nel 385, doveva già durare da un pezzo <sup>(886)</sup>. Di più, da un luogo della lettera 41, scritta nel 388, si raccoglie l'esplicita testimonianza della perdita di due lettere a Marcellina <sup>(887)</sup>.

Altre lettere, a noi non pervenute, scrisse Ambrogio a Segazio e Delfino, vescovi della Gallia <sup>(888)</sup>, ad Alipio <sup>(889)</sup>, a Teodosio <sup>(890)</sup>, all'usurpatore Eugenio <sup>(891)</sup>.

Speriamo che il caso o la sagacia dei dotti riesca un giorno a salvare dall'oblio, se non tutta, almeno una parte di questo perduto carteggio; poichè nulla ci sembra più doloroso che dover ripetere le sconsolate parole degli editori Maurini: *certum nobis est multo adhuc plures (epistolas) interiisse, aut saltem in aliquo ignotae bibliothecae angulo luctari cum tineis* <sup>(892)</sup>.

Come Ilario di Poitiers, anche il grande Ambrogio salì ad altissima fama non solo come teologo ed oratore, ma anche come

<sup>(886)</sup> Ambros., *Epist.* 20, 1: *Quoniam in omnibus fere epistolis sollicitè quaeris de Ecclesia, accipe quid agatur. Postridie quam accepi litteras tuas, quibus significaveras quod te exagitarent somnia tua etc.*

<sup>(887)</sup> Ambros., *Epist.* 41, 1: *Sollicitam sanctitatem tuam esse adhuc scribere dignata es mihi, eo quod sollicitum me esse scripserim; unde miror quod litteras non acceperis meas, quibus refusam mihi scripseram securitatem. Qui si parla di due lettere, l'una pervenuta a Marcellina (quod sollicitum me esse scripserim), l'altra smarrita già fin d'allora (unde miror quod litteras non acceperis meas, quibus ecc.). Di queste due lettere non si ha traccia in nessuna delle edizioni, nè antiche nè moderne, della corrispondenza ambrosiana.*

<sup>(888)</sup> Ambros., *Epist.* 87, 2: *Itaque dictavi epistolam, et utriusque conscriptam nomine dedi. Postulavit (scil. Polybius; cfr. ibid., 1: Polybius, filius noster, cum de Africanis regressus partibus, in quibus proconsularem iurisdictionem egregie repraesentavit etc.) alteram. Dixi ad utrumque vestrum datam more usuque nostro, eo quod sancta mens vestra non epistolarum numero, sed coniunctione nominum delectaretur etc.* Da quel more usuque nostro si deduce che Ambrogio deve aver indirizzate parecchie lettere a Segazio e Delfino. Noi invece non ne possediamo che una sola, la 87. Tutte le altre, evidentemente, sono andate perdute.

<sup>(889)</sup> Ambros., *Epist.* 89: *Antiochus vir consularis reddidit mihi eximietatis tuae litteras, nec supersedi respondendi munere; nam per meos homines dedi litteras, et ni fallor, alia oborta copia, geminavi epistolam etc.*

<sup>(890)</sup> Ambros., *Epist.* 62, 1 e 3.

<sup>(891)</sup> Ambros., *Epist.* 57, 12: *Tamen ubi causa emersit officii mei, pro his qui sollicitudinem sui gerebant, et scripsi et rogavi etc.*

<sup>(892)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 851 sg. Sulle perdute lettere di Ambrogio vedi ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 75. Sul contenuto delle singole lettere e sulla loro forma vedi gli accurati articoli di Giovanni Mamone, *Le epistole di S. Ambrogio; La forma delle lettere di S. Ambrogio*, in *Didaskaleion*, N. S. Anno II, 1924, fasc. I, pag. 3 sgg.; 145 sgg.



autore di inni sacri. Narrammo altrove <sup>(893)</sup> ampiamente le origini della poesia cristiana, e dicemmo, tra l'altro, come questa poesia, di carattere eminentemente popolare, che in parte adottò la struttura del salmo, in parte quella dei carmi volgari preesistenti, naturalmente adattandoli alle idee nuove, la dossologia e l'inno eucaristico, si sia sviluppata, nei primi secoli, e largamente diffusa nelle forme del *psalmus idioticus*. Ricordammo altresì che tal genere di poesia innologica ricevette un potente impulso dagli eretici, i quali se ne servivano per rendere accessibile all'intelligenza popolare le loro credenze, e, primi, tentarono d'introdurlo nel servizio divino, tanto da provocare un movimento simile di elaborazione poetica nel campo avversario, finchè la Chiesa con rigide prescrizioni sinodali vietò l'uso di carmi estrabiblici, determinando in tal modo la perdita non solo delle composizioni eretiche, ma anche di quelle ortodosse. Le forme antiche del *psalmus idioticus* andarono pertanto a poco a poco diminuendo e scomparendo. Ma se le forme svanivano, restava tuttavia il genere, il quale, dal IV<sup>o</sup> secolo in poi, continuò a vivere ed a svilupparsi parallelamente alla poesia cristiana d'imitazione classica. « Scampano — dice benissimo il Colombo <sup>(894)</sup> — da ogni peripezia disciplinare, sopravvisse come un bisogno dell'anima cristiana collettiva, alla cui effusione religiosa non bastava il salmo, nè poteva in alcun modo servire la poesia aristocratica dei classicheggianti. Svanite le forme primitive, ne subentrarono pertanto delle altre che da quelle derivano direttamente: nella Chiesa bizantina l'eredità del salmo idiota e del *lied* primitivo fu raccolta dal *tropario* donde si svolse il *Canone*, recato a massimo splendore dal celebre melòde *Romanos*; nell'Occidente subentrò invece l'inno Ambrosiano, dal quale venne sviluppandosi tutta la tradizione innografica latina, lunga e ricchissima. »

La produzione innografica ambrosiana si ricollega quindi direttamente con l'antica tradizione della poesia melica popolare. Prima di Ambrogio, Ilario di Poitiers aveva tentato, come antidoto contro l'eresia ariana, di dare all'Occidente qualcosa di simile all'inno teologico bizantino sul tipo di Sinesio e di Gregorio Nazianzeno. Ma il tentativo non riuscì, perchè quel tipo innografico era troppo dottrinale, troppo concettoso, troppo legato alle tradizioni classiche <sup>(895)</sup>. Da Ilario invece, come dicemmo a suo luogo <sup>(896)</sup>, si stacca nettamente, per originalità di forma e

<sup>(893)</sup> U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 563 sgg.

<sup>(894)</sup> Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, Roma, 1910, pag. 211.

<sup>(895)</sup> Vedi, sopra, pag. 143 sg. — <sup>(896)</sup> Vedi, sopra, pag. 237.

robustezza d'ispirazione, Vittorino Afro: i suoi inni mistici e metafisici sulla Trinità rivelano una concezione assolutamente nuova della poesia cristiana, di gran lunga superiore alla concezione pseudo-classica predominante nella maggior parte dei poeti del IV° e del V° secolo. Gli inni vittoriniani, se non per la forma — poichè è noto che mancano di metri e di ritmi —, almeno per il contenuto, sembrano annunziare la produzione innografica ambrosiana. Ma hanno ancora l'incertezza di un tentativo non perfettamente riuscito. L'inno cristiano dunque aspettava ancora il suo vero, grande, geniale riformatore. Vittorino certo aveva dato un nuovo impulso al movimento evolutivo dell'inno sacro. Spettava però ad Ambrogio l'ufficio di trovare a quest'inno la sua forma propria ed originale, e nello stesso tempo di introdurre importanti innovazioni nella musica sacra, per la necessità di adattare la parola alla melodia. La difficile impresa, invano tentata dai predecessori di Ambrogio, fu coronata da uno splendido successo. Per merito del vescovo milanese, l'usanza del canto liturgico degl'inni si diffuse rapidamente in tutta la Chiesa occidentale, e i carmi di Ambrogio servirono di esempio a tutti gli altri. Nè basta: furono anche i primi ad essere impiegati nel culto divino; sicchè meritamente ad Ambrogio, più che ad Ilario o a Vittorino, va tributato il nome di padre dell'innologia latina. Il vescovo di Milano non era certo un poeta di professione. Uomo d'azione, non aveva nè il tempo nè la voglia di chiudersi nella solitudine del suo studio, e quivi attendere tranquillamente alla composizione di belle odi da far poi ammirare a tutti i letterati e bongustai del suo tempo. Furono le circostanze che lo resero poeta. Tutta l'attività letteraria d'Ambrogio persegue sempre un fine esclusivamente pratico. Egli si mette a comporre inni, solo quando la sua lotta contro l'arianesimo è arrivata a un grado di massima tensione, ed è necessario agire direttamente sull'anima del popolo con gli stessi mezzi di cui si serve l'avversario. L'imperatrice Giustina, favorevole agli ariani, perseguitava, com'è noto, sant'Ambrogio. Nel 386 rinnovò le pretese dell'anno precedente, esigendo la consegna di una basilica, fino allora posseduta dai cattolici, al vescovo ariano Aussenzio. Il giorno in cui i soldati dovevano impadronirsi della basilica, i fedeli vi si precipitarono dentro, risoluti ad occuparla di giorno e di notte, e a non uscirne se non quando fossero stati sicuri che nessuna minaccia pesasse più sul tempio di Dio e sulla persona di Ambrogio. Mentre il popolo di Milano vegliava intorno al suo vescovo, questi, sia per mantener desto nei fedeli il sentimento della lotta, sia per alleviare a tanta buona

gente la noia di quelle lunghe ore di spasmodica attesa, immaginò di comporre inni e di farli cantare <sup>(897)</sup>. Sappiamo da lui stesso l'effetto straordinario prodotto da tali carmi sugli animi dei milanesi, i quali li ripetevano con tanto ardore di fede, con tanto entusiasmo di pietà, da far dire agli ariani, inveleniti, che gl'inni di Ambrogio erano una magia, un ammaliamento potentissimo. Nel discorso contro Ausenzio, pronunziato, in questa occasione, dal nostro vescovo, si leggono le seguenti parole, degne d'esser considerate con la più viva attenzione: *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen* <sup>(898)</sup> *istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum norunt versibus praedicare. Facti sunt igitur omnes magistri, qui vix poterant esse discipuli* <sup>(899)</sup>. Da questo luogo risulta evidente che Ambrogio compose gl'inni in difesa della dottrina ortodossa, durante la lotta contro l'arianesimo; che li introdusse nel servizio divino; e che infine il canto degl'inni era eseguito non solo dagli ecclesiastici, ma anche dal popolo. Su tale concetto appunto insistono le ultime parole, dove *certatim* può essere inteso tanto nel senso suo più comune di « a gara », quanto in quello di « alternatamente », secondo il quale si alluderebbe al canto antifonico o avvicendato. La testimonianza di Ambrogio, la più antica che noi possediamo sulla composizione dei suoi inni, e tanto più preziosa, quanto più si pensi che è l'autore stesso a fornircela, viene completata e spiegata da un passo non meno autorevole di Agostino, contemporaneo più giovane, discepolo e fervido ammiratore del Milanese. Dopo aver parlato della commozione suscitata in lui dagl'inni e dai cantici della Chiesa, *hymni et cantica*, nell'occasione del suo battesimo avvenuto in Milano il 25 aprile del 387 <sup>(900)</sup>, così scrive Agostino: *Non longe coeperat Mediolanensis Ecclesia genus hoc consolationis et exhortationis (canto degl'inni) celebrare, magno studio fratrum concinentium vocibus et cordibus. Nimirum annus erat, aut non multo amplius, cum Iustina, Valentiniani regis pueri mater, hominem tuum Ambrosium persequeretur, haeresis suae causa, qua*

<sup>(897)</sup> Vedi, sopra, pag. 307 sgg.

<sup>(898)</sup> Nota il giuoco di parole: *carmen* è qui usato nel senso di « incantesimo ».

<sup>(899)</sup> Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 34 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1017). Cfr. Hil. Pict., *In ps.* 65, 4.

<sup>(900)</sup> Augustin., *Confess.*, IX, 6.

*fuera seducta ab Arianis. Excubabat pia plebs in ecclesia, mori parata cum episcopo suo, servo tuo. Ibi mater mea, ancilla tua, sollicitudinis et vigiliarum primas tenens, orationibus vivebat. Nos, adhuc frigidi a calore Spiritus tui, excitabamur tamen civitate attonita atque turbata. Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus moeroris taedio contabesceret, institutum est; et ex illo in hodiernum retentum, multis iam ac paene omnibus gregibus tuis et per cetera orbis imitantibus* <sup>(901)</sup>.

Delle molte notizie che si possono raccogliere da questo brano, due sono particolarmente interessanti per noi: l'una, che gl'inni furono allora per la prima volta introdotti, in Occidente, nel servizio divino; l'altra, che gl'inni e i salmi furono allora per la prima volta cantati secondo la maniera orientale <sup>(902)</sup>. Si badi bene però che le parole *secundum morem orientalium partium* non vanno prese alla lettera. La forte personalità di Ambrogio non poteva limitarsi ad una semplice, materiale, obiettiva opera d'introduzione e di adattamento di forme esotiche: doveva anche imprimervi in modo indelebile il potente suggello del proprio genio. E infatti l'inno del vescovo milanese non ha nulla che vedere con la poesia liturgica bizantina contemporanea, dalla quale appare del tutto diversa per una fisionomia schiettamente romana, classica nella forma e popolare nel contenuto, e sempre intimamente collegata con la melodia <sup>(903)</sup>.

Alle testimonianze di Ambrogio e di Agostino serve di maggior dilucidazione e commento quella di Paolino, biografo del santo milanese. Costui parla prima del conflitto del vescovo con la Corte ariana, poi della basilica assediata dai soldati, e da ultimo aggiunge: *Hoc in tempore* (Pasqua del 386) *primum antiphonae*,

<sup>(901)</sup> Augustin., *Confess.*, IX, 7.

<sup>(902)</sup> Per *orientales partes* bisogna naturalmente intendere le chiese greco-siriache. La Chiesa di Siria infatti rivendicava a sè l'onore d'aver introdotto, per la prima, la Salmodia antifonica, e, d'altra parte, sant'Efrein, contemporaneo del nostro Ambrogio (mori nel 373), era stato il primo a far passare nella liturgia degli ortodossi veri e propri inni, diversi da quelli della Bibbia, e da lui composti per la comunità di Edessa, mettendo a profitto vecchie melodie dell'eretico Armonio. Sulle melodie degl'inni vedi Dreves, in *Zeitschr. f. kathol. Theol.*, 18, 1894, pagg. 575-585; 776.

<sup>(903)</sup> Cfr. Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, Roma, 1910, pag. 218. «Le parole *secundum morem orientalium partium* — scrive in questo stesso luogo il Colombo — si riferiscono soprattutto alla Salmodia; quanto agl'inni si potrebbe affermar l'analogia con gli usi orientali in un senso molto largo e secondo la pura apparenza esteriore, in quanto cioè anche nell'Oriente c'erano nella Liturgia carmi lirici distinti dai salmi propriamente detti».



*hymni ac vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt. Cuius celebritatis devotio usque in odiernum diem non solum in eadem ecclesia, verum per omnes paene Occidentis provincias manet.* Dunque Ambrogio allora non solo introdusse nella sua chiesa la salmodia antifonica e il canto degl'inni, secondo l'usanza orientale — usanza che, come attesta pure Agostino, non tardò a diffondersi in quasi tutte le province dell'Occidente —, ma anche ampliò ed arricchì la liturgia in generale. Infatti adottò un ufficio proprio degli ariani, l'ufficio notturno delle Vigilie, forse indotto a ciò dalla speciale condizione, in cui egli si trovava col suo popolo, di dover vegliare la notte, nel continuo sospetto dell'imminente pericolo.

La forma dell'inno sacro escogitata da Ambrogio entrò così rapidamente nel dominio del popolo, che sotto il nome dell'illustre vescovo milanese si raccolsero moltissimi altri inni detti *Ambrosiani* (nel breviario romano se ne contano una sessantina), i quali sono piuttosto opera dei suoi discepoli o di tempi posteriori, ma che furono composti in conformità del suo spirito e delle regole da lui date <sup>(904)</sup>. Tuttavia quel che più sorprende è di vedere come, nel volger degli anni, questa rigogliosa fioritura d'inni pseudoambrosiani abbia fatto perdere ogni traccia dei carmi genuini di sant'Ambrogio. « Or d'onde avvenne — osserva a questo proposito il Biraghi — che dopo quattro o cinque secoli quegli inni sì cari, sì venerati, sieno stati confusi con molti altri e travisati, e poco meno che posti all'oblio? D'onde, che fra i poeti cristiani del quarto secolo, dagli storici nostri venga ricordato un Ottaziano, un Procolo, un Quinziano, verseggiatori di nome sì oscuro, un san Damaso autore di brevi carmi posti quali epigrafi a' sepolcri de' Martiri; e Ambrogio non sia neppure ammesso fra quella metrica schiera? La cosa andò sì in là, che anche a Milano dopo san Carlo, nel secolo XVII°, si smarri la traccia della tradizione,

<sup>(904)</sup> Cfr. Isid. Hispal., *De eccles. offic.*, I, 6: *Hymni ex eius (scil. Ambrosii) nomine Ambrosiani vocantur... carmina autem, quaecumque in laudem Dei dicuntur, hymni vocantur*; Walafrid Strabo, *De ecclesiast. rer. exord.*, 25: *In officiis quoque, quae beatus benedictus abbas, omni sanctitate praecipuus ordinavit, hymni dicuntur per horas canonicas, quos Ambrosianos ipse nominans, vel illos vult intellegi, quos confecit Ambrosius, vel alios ad imitationem Ambrosianorum compositos. Sciendum tamen multos putari ab Ambrosio factos qui nequaquam ab illo sunt editi. Incredibile enim videtur, illum tales aliquos fecisse, quales multi inveniuntur, idest, qui nullam sensus consequentiam habentes insolitam Ambrosio in ipsis dictionibus rusticitatem demonstrant*; Beda, *De arte metr.*, 11: *Hymnos vero quos choris alternantibus canere oportet, necesse est singulis versibus ad purum esse distinctos, ut sunt omnes Ambrosiani.*

e monumenti sì autorevoli e preziosi, a intendimento di correggerli e migliorarli, vennero qua e là ammaccati e guasti, e taluno spostato da un novello. La causa di ciò è facile a trovarsi. Gli inni di Ambrogio furono inseriti nella sacra liturgia: con essi mano mano presero posto ed ufficio altri che nelle seguenti età, a misura della divozione, o per ragione di nuove feste e memorie, si vennero componendo nella Chiesa. A poco a poco più non si tenne conto degli autori, si badò solo alla pietà ed all'opportunità di liturgia. In una parola, quei primi inni diventarono proprietà comune, un deposito della Chiesa, un tesoro dei fedeli al pari degli altri sopravvenuti dappoi; sicchè le diverse Chiese credettero da ultimo di poter ritenerli o dimetterli, conservarli intatti, o farne cambiamenti suggeriti dai tempi, o sì vero dai gusti » <sup>(905)</sup>. Di qui la grave difficoltà di discernere, tra la copiosa messe di inni ambrosiani, quelli realmente composti dal vescovo milanese. E l'impresa sarebbe addirittura impossibile, se di alcune di quelle liriche non ci avesse serbata notizia sicura sant'Agostino. Quattro sono gl'inni attestati dal grande Africano, e perciò incontestabilmente autentici: I. *Deus creator omnium* <sup>(906)</sup>; II. *Aeterne rerum conditor* <sup>(907)</sup>; III. *Iam surgit hora tertia* <sup>(908)</sup>; IV. *Intende, qui regis Israel* <sup>(909)</sup>.

<sup>(905)</sup> Luigi Biraghi, *Inni sinceri e carmi di sant'Ambrogio vescovo di Milano*, Milano, 1862, pag. 5.

<sup>(906)</sup> Augustin., *Confess.*, IX, 12: *Recordatus sum veridicos versus Ambrosii tui: tu es enim deus, creator omnium* etc.; Cfr. id., *De vita beata*, 35. È un inno vespertino di otto strofe, ciascuna di quattro dimetri giambici. Dal citato luogo delle *Confessioni* si apprende che appunto con quest'inno Agostino consolavasi della morte della madre. Santa Monica morì nel 387. L'inno è dunque uno dei più antichi di Ambrogio. Vedine il testo in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1409; Chevalier, *Poésie liturgique de l'Eglise catholique d'Occident*, Tournai, 1894, pag. 21; Biraghi, *Inni sinceri e carmi di sant'Ambrogio*, Milano, 1862, pag. 125 sgg.

<sup>(907)</sup> Augustin., *Retract.*, I, 21: *Etiam cantatur ore multorum versibus beatissimi Ambrosii, ubi de gallo gallinaceo ait: hoc ipsa petra ecclesiae canente culpam diluit*. È un inno mattutino, in dimetri giambici. Contiene pensieri che si trovano ripetuti, quasi nella stessa forma, in *Exameron*, V, 24, 88-89. Tale circostanza naturalmente conferma l'autenticità dell'inno. Vedilo in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1409; Chevalier, *Poésie liturgique de l'Eglise catholique d'Occident*, Tournai, 1894, pag. 5; Biraghi, *Inni sinceri e carmi di sant'Ambrogio*, Milano, 1862, pag. 108 sgg.

<sup>(908)</sup> Augustin., *De natura et gratia contra Pelagianos*, 63: *(Ambrosius) in hymno suo dicit: votisque praestat sedulis, sanctum mereri spiritum*. È un inno destinato all'ora di terza (circa le nove). La terza ora del giorno, secondo l'Evangelo di Marco (XV, 25), segna il tempo in cui Cristo fu crocifisso, ed è perciò l'ora della preghiera. Vedi l'inno in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1409 sgg.; Biraghi, *Inni sinceri e carmi ecc.*, pag. 117 sgg.

<sup>(909)</sup> Vedi nota 909 a pag. seguente.

Questi quattro carmi servono di guida per tentare la identificazione di altri inni autentici di Ambrogio. Il Biraghi, per esempio, fondandosi su regole di critica interna, e anche sopra un criterio esterno costituito dal fatto che un inno, quando trovasi nell'antica liturgia della Chiesa milanese, può, secondo ogni probabilità, venir considerato come opera di Ambrogio, ritiene autentici gl'inni seguenti <sup>(910)</sup>: I. *Splendor paternae gloriae* <sup>(911)</sup>; II. *Amore Christi nobilis* <sup>(912)</sup>; III. *Illuminans altissimus* <sup>(913)</sup>; IV. *Agnes beatæ virgi-*

<sup>(909)</sup> Della pag. preced. — Augustin., *Sermo* 372: *Hunc nostri gigantis excursus brevissime ac pulcherrime cecinit B. Ambrosius in hymno quem paulo ante cantastis*; id., *Tract. in ev. Joann.*, 59, 3. È citato anche in una lettera del papa Celestino (422-432); cfr. *Epistolæ Romanorum Pontificum*, ed. Coustant, I (Paris, 1721), pag. 1098. Fausto (circa il 455) ricorda l'inno nell'*Epistola ad Gratum diaconum* (*Monum. Germ. auct. antiqu.*, VIII, pag. 286 ed. Krusch). Pure Cassiodoro vi allude in due luoghi della sua *Expositio in Psalterium* (in *psalm.* 8, Migne, LXX, 79; in *psalm.*, 71, Migne, LXX, 509). La prima strofa dell'inno (*Intende qui regis Israel, Super cherubim qui sedes, Appare Ephrem coram, excita Potentiam tuam et veni*), che è quasi una ripetizione letterale dei versetti 2 e 3 del salmo 79, manca in alcuni manoscritti; motivo per cui questo quarto inno suol essere citato con le parole che compongono il primo verso della seconda strofa: *Veni, redemptor gentium*. Diverse sono le opinioni sull'autenticità della prima strofa. La riconoscono il Mone (*Die lat. Hymnen des Mittelalters*, I, pag. 43), il Förster (*Ambrosius*, Halle, 1884, pag. 329, nota 115), e il Dreves (*Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges; Ergänzungsheft 58 zu den Stimmen aus Maria-Laach*, Freiburg i. Br., 1893, pag. 63); la nega invece il Kayser (*Beitr. zur Gesch. und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, Paderborn<sup>2</sup>, 1881, pag. 172, nota 1). Noi crediamo che la prima strofa sia da ritenersi autentica, non solo perchè si legge nel *Breviarium Cisterciense* e nei più antichi manoscritti e in tutte le fonti della liturgia milanese, ma anche perchè con essa l'inno quarto raggiunge quel numero di otto strofe che è caratteristico di ciascuno dei primi tre. Vedi il testo dell'inno in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1410; Biraghi, *Inni sinceri ecc.*, pag. 49 sgg.; Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, I, pag. 565.

<sup>(910)</sup> Biraghi, *Inni sinceri e carmi di sant'Ambrogio*, Milano, 1862, pag. 7-29.

<sup>(911)</sup> La medesima espressione ritorna in Ambros., *Exameron*, I, 5, 19: *Est enim splendor gloriae paternae*. In un luogo delle *Confessiones* (V, 13, 23) Agostino forse allude alla sesta strofa di quest'inno con le parole: *Cuius (scil. Ambrosii) tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo*. Cfr. H. Vogels, in *Festgabe für A. Knöpfler*, München, 1907, pag. 314 sgg. Vedi il testo dell'inno in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1411; Biraghi, *Inni sinceri ecc.*, pag. 113 sgg.

<sup>(912)</sup> Vedilo in Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1209 sg.; Biraghi, *Inni sinceri ecc.*, pag. 97 sgg.

<sup>(913)</sup> È citato da Cassiodoro, *Expos. in Psalterium*, *psalm.* 74 (Migne, *Patr. lat.*, LXX, 539): *Unde beatus Ambrosius in hymno sanctæ Epiphaniæ mirabiliter declamavit splendidissima luce verborum*. Il testo in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1411; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 55 sgg.

nis <sup>(914)</sup>; V. *Hic est dies verus Dei* <sup>(915)</sup>; VI. *Victor, Nabor, Felix pii* <sup>(916)</sup>; VII. *Grates tibi, Jesu, novas* <sup>(917)</sup>; VIII. *Apostolorum passio* <sup>(918)</sup>; IX. *Apostolorum supparem* <sup>(919)</sup>; X. *Aeterna Christi munera* <sup>(920)</sup>; XI. *Jesu corona virginum* <sup>(921)</sup>; XII. *Nunc sancte nobis Spiritus* <sup>(922)</sup>; XIII. *Rector potens verax Deus* <sup>(923)</sup>; XIV. *Rerum Deus tenax vigor* <sup>(924)</sup>.

Di questi inni, com'è facile comprendere, non tutti gli studiosi sono disposti a riconoscere l'autenticità; e quelli stessi che la riconoscono, fondano la loro opinione su ipotesi così fluttuanti ed incerte, da non precludere assolutamente ai sostenitori della tesi avversaria la via a formulare conclusioni diametralmente opposte <sup>(925)</sup>. La nostra attenzione quindi si fermerà soltanto sui quattro inni la cui autenticità è fuori d'ogni contestazione. Essi richiedono un esame accuratissimo, adeguato alla loro grande importanza, poichè con gl'inni di Ambrogio comincia effettivamente la storia dell'innografia latina.

Consideriamone, in primo luogo, la forma. Sonò tutti composti secondo lo stesso tipo (ad imitazione degli epodi oraziani), di

<sup>(914)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1210 sg.; Biraghi, *Inni sinceri*, 69 sgg. Cfr. Steier, *Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius*, Leipzig, 1903, pag. 622 sgg.

<sup>(915)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1183 sg.; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 63 sgg.

<sup>(916)</sup> Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 74 sgg.

<sup>(917)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1182 sg.; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 81 sgg.

<sup>(918)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1215; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 86 sgg.

<sup>(919)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1216 sg.; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 93 sgg.

<sup>(920)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1411 sg.; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 103 sgg.

<sup>(921)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1221; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 128 sg.

<sup>(922)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1184; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 121 sgg.

<sup>(923)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1185; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 123.

<sup>(924)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1185; Biraghi, *Inni sinceri*, pag. 124.

<sup>(925)</sup> Tale considerazione può ripetersi anche a proposito della congettura di G. Mercati (*Studi e testi*, 12, Roma, 1904, pagg. 17-36), il quale vorrebbe ritenere autentici due testi poetici, attribuiti da Alcuino ed Incmaro a sant'Ambrogio, cioè una poesia *De ternarii numeri excellentia* e l'inno *Ignis creator igneus* (Blume e Dreves, *Analecta hymnica medii aevi*, 51, Leipzig, 1908, Nr. 226; cfr. Diekamp, in *Theol. Revue*, 1904, pag. 464), e di quella di J. B. van Bebbber (*Theol. Quartalschrift*, 89, 1907, pagg. 373-384), il quale inclina a credere opera di Ambrogio l'inno del breviario *En clara vox redarguit*, a causa delle numerose affinità di contenuto ch'esso presenta con l'inno ambrosiano *Aeterne rerum conditor*. Cogliamo infine l'occasione per notare che il cosiddetto inno ambrosiano *Te deum laudamus* (secondo la leggenda, Ambrogio ed Agostino, mentre quest'ultimo riceveva il battesimo, nella notte dal 24 al 25 aprile del 387, l'avrebbero, per ispirazione divina, cantato alternativamente) non ha niente che vedere nè con l'uno nè con l'altro di quei due grandi nomi. Vedremo più tardi, a suo luogo, come la critica propenda a considerarne autore Niceta di Remesiana.



dimetri giambici acatalettici, metro allora preferito dal popolo. Le regole della metrica quantitativa sono rigorosamente osservate. Solo nei piedi dispari, cioè nel primo e nel terzo, il giambo suol essere sostituito dallo spondeo o dall'anapesto, secondo le prescrizioni d'Orazio (*Ars poetica*, 251 sgg). L'iato è sempre evitato. Talvolta una sillaba finale breve diventa lunga in arsi <sup>(926)</sup>. Spesso l'accento della parola è in vivo contrasto con l'*ictus* del verso: particolare aristocratico della legge quantitativa, il quale contraddice stranamente al contenuto e alla destinazione popolare dei carmi ambrosiani, ma che tuttavia si spiega pensando che Ambrogio, uscito dalle scuole di retorica, non sapeva nè voleva rinunciare all'osservanza delle regole della metrica classica. La rima non è mai cercata, e, se qualche rara volta ricorre, è un fatto puramente casuale. La cesura sta sempre al suo posto. I versi sono riuniti in brevi strofe di quattro versi ciascuna, ed ogni carme risulta costantemente composto di otto strofe, appunto perchè tale struttura era in intima connessione con l'uso speciale della recitazione antifonica. Insomma, è notevole il fatto che, nella composizione di inni destinati ad una moltitudine rozza ed ignorante, quel letterato, quel gran signore che era Ambrogio non commise nessuna scorrettezza di lingua o di metro. La sua opera pertanto, almeno nella forma, è classica. Non possiamo però affermare lo stesso del contenuto: pensieri morali, reminiscenze bibliche, allegoricamente interpretate, formulazioni dogmatiche ci avvertono che i sentimenti espressi sono tanto cristiani, quanto pagana è la forma. I primi tre inni sono destinati a tre diverse ore del giorno consacrate alla preghiera. Il primo è un canto della sera, e corrisponde alla preghiera con cui il fedele, prima di abbandonarsi al sonno, rende grazie a Dio per la giornata trascorsa, e invoca da Lui la protezione, durante le ore della notte, contro gli assalti del demonio:

« O Dio, creatore di tutte le cose, tu che governi il cielo, e rivesti il giorno del bel fulgore della luce, e dàì alla notte il beneficio del sonno, affinchè il riposo restituisca all'uso della fatica le sciolte membra, e ristori le menti stanche, e liberi gli animi dalle affannose pene, noi ti ringraziamo del giorno ormai trascorso, e, mentre cala la notte, indirizziamo a te un inno, per supplicarti di voler soccorrere noi peccatori. Orsù, dal profondo dell'anima nostra si levi un canto in tua lode, risuoni del tuo nome la voce canora; l'uomo ti ami di casto affetto e la sua mente ti adori

<sup>(926)</sup> Per esempio, nel primo inno (*Deus creator omnium*), v. 15: *Te diligit castūs amor*.

senza orgoglio. E quando il denso velo delle ombre notturne avrà interamente oscurato il giorno, la nostra fede ignori le tenebre, e la notte sia rischiarata dallo splendore della fede. Non permettere, o Signore, che la mente dorma, ma solo il peccato; e nelle anime caste il refrigerio della fede temperi i caldi vapori del sonno. Libere da qualunque impurità di pensiero, te sognino le latebre del cuore. Nè la paura per le insidie tese dall'invido nemico turbi il placido riposo degli uomini. Preghiamo Cristo ed il Padre, lo Spirito del Cristo e del Padre. O Dio onnipotente, trino ed unico, esaudisci le nostre preghiere e proteggi i tuoi figli ».

Un tono dolce e patetico, invitante al sereno raccoglimento della preghiera, domina, da un capo all'altro, quest'inno, reso ancor più suggestivo da una fusione mirabilmente armonica di reale e di soprannaturale, di umano e di divino. Non concetti sottili e difficili, non astruserie teologiche, ma linguaggio semplice, spontaneo, sincero, che sgorga dalle profonde sorgenti del sentimento religioso, come acqua dalla roccia viva. Leggendo quei versi si ha l'impressione che il cielo si abbassi verso la terra e che l'uomo s'innalzi fino a Dio, tanta è la forza e l'intimità degli affetti con cui la creatura invoca l'onnipotenza del suo creatore. E dal cantico religioso — novità importante nella poesia cristiana — spunta anche l'idillio; poichè il poeta non perde mai di vista lo spettacolo multiforme della vita umana e dei fenomeni naturali. Ecco: al giorno, fulgido di bella luce, succede la rugiadosa notte ristoratrice di membra stanche e di anime travagliate. Ma al di sopra di tutte le cose — e qui il realismo dell'idillio vanisce nell'eterea visione del soprannaturale — troneggia la maestà di Dio, creatore dell'universo e reggitore del cielo, che governa sapientemente la vicenda della luce e delle tenebre, e che illumina, protegge, consola. Ma la notte scende lugubre, paurosa; nelle pieghe del suo nero mantello intessuto di folte ombre si annida l'insidia del peccato, la frode del diavolo. Ed ecco — oh spettacolo commovente! — la moltitudine dei fedeli, che non vuole turbato il suo casto riposo, ricorrere a Dio e implorarne trepidando il valido aiuto, con quel senso di timoroso rispetto

col quale il fantolin corre alla mamma,  
quando ha paura o quando egli è afflittò <sup>(927)</sup>,

perchè, trascorsa la notte, possa, allo spuntar del nuovo giorno, ritornare, fresca di forze e pura di anima e di corpo, alle usate fatiche.

<sup>(927)</sup> Dante, *Purg.*, XXX, 43 sgg.

Il secondo inno è un canto del mattino: « O creatore eterno delle cose, signore della notte e del giorno, tu che ripartisci da sovrano il tempo, per alleviare il tedio agli uomini, già l'araldo dell'alba, luce notturna ai viandanti, separando la notte dalla notte, canta ed invoca lo sp'endore del sole <sup>(928)</sup>. Destato dal suo canto, Lucifero dissipa la caligine che ingombra il cielo, e lo stuolo vagabondo degli spiriti maligni lascia la via di nuocere. A questo canto, si rianima il nocchiero, i flutti s'abbonacciano; a questo canto, la stessa Pietra della Chiesa dissolve nel pianto la sua colpa. Su, dunque, alziamoci con virili propositi: il gallo sveglia chi giace nel letto, garrisce i dormiglioni, rimprovera quelli che rinnegano Gesù Cristo. Al canto del gallo, rinasce la speranza; la salute riferve nelle vene degl'infermi; l'assassino nasconde il suo pugnale; ripullula, viva, la fede nel cuore dei caduti. O Gesù, vòlgiti a guardare noi vacillanti! Soccorri col tuo occhio la nostra debolezza! Se tu guardi, scompare il peccato, e la colpa si stempera in pianto. Tu, Luce, illumina i nostri sensi, riscuoti dal sonno le menti! Del tuo nome risuoni il nostro primo cantico, e a te si sciolgano i nostri voti! » Qui il realismo idilliaco, che vedemmo far capolino nell'inno precedente, trionfa in ogni strofa ed in ogni verso. Il concetto della luce, simbolo della vita materiale e morale che è Gesù, in un poeta d'Oriente chissà con che strane formule di complicate sottigliezze metafisiche si sarebbe manifestato. Invece nell'inno di Ambrogio la luce ci riporta direttamente ai freschi e larghi orizzonti della natura. State a vedere quante immagini e figure passano rapide dinanzi ai nostri occhi, come dentro un magico caleidoscopio: il gallo canta; il cielo s'imbianca dei primi incerti chiarori dell'alba. Torna la luce; le dense ombre della notte, piene d'insidie e di paure, svaniscono; la vita dell'universo

(<sup>928</sup>) Leggo la seconda strofa così :

*Nocturna lux vianibus  
a nocte noctem segregans,  
praeco diei iam sonat  
iubarque solis evocat.*

Altri invece legge :

*Praeco diei iam sonat  
noctis profundae pervigil,  
nocturna lux vianibus  
a nocte noctem segregans.*

Accettando questa lezione, bisognerebbe tradurre nel modo seguente : « Già canta l'araldo del giorno, che, vegliando nella notte profonda, è luce al viandante in mezzo alle tenebre e sèpara la notte dalla notte ».

si ridesta, gioiosa, al canto del gallo, come all'invito di un araldo. Nunzia del sole, che tra poco spunterà dall'orizzonte in mezzo ad una gloria di vivide fiamme, la stella del mattino si accende di nuovo splendore. Ecco l'immensa distesa azzurra del mare animarsi di riflessi e di colori. Le onde però non sono cupe e procellose, come lo erano dianzi nella notte: il canto del gallo le ha spianate tutte in bonaccia, e la brezza le increspa soavemente, mentre il nocchiero, riaperto l'animo alla speranza, osserva il nuovo corso auspicato dall'alba nascente. Poi il poeta ci trasporta in città: ecco l'assassino che nasconde il pugnale omicida e si rintana come una fiera inseguita; ecco l'infermo che, dopo aver vegliato l'intera notte tra gli spasimi del dolore e il fuoco estenuante della febbre, trova requie nella luce e sente risorgere la speranza della guarigione. E da questa serie di quadretti, dipinti con i colori del più sano e giocondo verismo, oh come balza tenera e forte, nelle ultime strofe dell'inno, l'invocazione a Gesù, luce dell'anima! Il pensiero di Lui è il primo raggio che, al sorgere del nuovo giorno, disperse le nebbie del sonno, illumina le menti dei fedeli; il nome di Lui è la prima parola che prorompe dalle loro labbra. Dove mai potrebbero trovarsi forme più squisite di poesia cristiana, capaci di far vibrare nelle anime di tutti, anche in quelle meno aperte agl'ideali della fede, lunghe e soavi risonanze di teneri sentimenti ed affetti?

Il terzo inno è destinato all'ora terza, ora di preghiera, perchè ricorda il tempo in cui Cristo fu crocifisso: « Già suona l'ora di terza, quella in cui Cristo ascese la croce. La mente non vagheggi idee di superbia, ma sia tutta compresa dall'amore della preghiera. Chi accoglie Cristo nel suo cuore, e con assidue preghiere fa di attirarsi lo Spirito Santo, rende il proprio corpo incorrotto. È questa l'ora in cui Cristo pose fine alla maledizione del truce delitto, e distrusse il regno della morte, e tolse la colpa dal mondo. Da quel giorno, per grazia di Cristo, i tempi beati incominciarono. La verità della fede riempì le chiese per tutto il mondo. Dal vertice sublime del suo trionfo <sup>(929)</sup> Cristo diceva a sua madre: — Ecco tuo figlio, o madre! —, ed a Giovanni: — Ecco tua madre, o apostolo! — E con alto mistero parlò del vincolo coniugale che la sposa aveva prima contratto, perchè il sacro

(<sup>929</sup>) Cioè, della sua croce. Ambrogio infatti suol designare la croce con le parole *trionfo*, *segno trionfale*, *trofeo*. Per esempio, in *De virginibus*, I, 1, 7, dice: *tropaeum Domini signare victoris*, per indicare l'atteggiamento del cristiano che prega con le mani distese a croce.



parto della Vergine non offendesse il pudore della Madre. A quello diede Gesù la fede nei celesti miracoli. L'empio popolo non gli credette. Chi credette, sarà salvo. Noi crediamo in Dio nato, parto della Vergine santa, il quale portò il carico dei peccati del mondo, ed ora siede alla destra del Padre ».

Il quarto inno infine è un canto di Natale: « Ascoltaci tu, che governi il popolo d'Israele; tu, che stai assiso sopra i Cherubini. Fatti vedere dinanzi ad Ephraim, sveglia la tua potenza, e vieni a salvarci. Vieni, o Redentore delle genti, e rivela il parto della Vergine. I secoli stupiscano. Questo è il parto degno di Dio! Il verbo di Dio fu fatto carne, non da seme d'uomo, ma da mistica ispirazione, per cui il frutto del ventre fiorì. Si gonfia l'alvo della Vergine, ma non si disserra il chiostro del pudore. Risplendono in Maria i vessilli delle virtù, mentre Dio sta nel suo grembo come nel tempio. Il Gigante delle due sostanze <sup>(930)</sup> esca dal suo talamo, stanza regale del pudore, e corra gaio le strade. Dal Padre la sua venuta, al Padre il suo ritorno. Disceso fino agl'inferi, risalirà alla sede di Dio. O Signore, uguale all'eterno Padre, cingiti del trofeo della carne, rafforza di eterna virtù l'inferma natura del nostro corpo. Già risplende il tuo presepio, e la notte spira luce nuova. Nessuna notte più la contami, e duri eterna la fede che è lo splendore della nuova luce! »

Questi ultimi due inni, a chi ben li consideri, presentano caratteri notevolmente diversi da quelli dei precedenti. I primi due si distinguono per un'intonazione puramente parenetica, la quale corrisponde in modo mirabile a una tendenza caratteristica dello spirito romano, che poi è quello di Sant'Ambrogio. Si pensi infatti che appunto in codeste manifestazioni di carattere morale e dottrinale sta la forza imperitura della poesia lirica d'Orazio. Gli ultimi due invece mostrano un carattere essenzialmente dogmatico, sebbene in misura diversa. Poichè il terzo inno (*Iam surgit hora tertia*), che ha per soggetto la crocifissione di Cristo, può bene prendersi come esempio di un genere misto, in quanto il contenuto dogmatico offre qua e là segni più o meno evidenti di tendenza parenetica; tutto il contrario dell'inno quarto (*Intende,*

<sup>(930)</sup> Cioè Cristo nella sua duplice natura, umana e divina. Cfr. Ambr., *De incarnationis dominicae sacramento*, 5, 35: *Christus est Dei Filius, et sempiternus ex Patre, et natus ex Maria virgine. Quem quasi gigantem sanctus David propheta describit, eo quod biformis geminaeque naturae unus sit consors divinitatis et corporis: qui tamquam sponsus, procedens de thalamo suo, exsultavit tamquam gigas ad currendam viam* (Psalm. 18, 5). Vedi anche Augustin., *In Joannis evangelium tractatus LIX*, 3.

*qui regis Israel*), che ha per unico fine la celebrazione del dogma dell'incarnazione del Salvatore, Dio egli stesso, e quindi « uguale all'eterno Padre », *aequalis aeterno Patri*. Questo carattere dogmatico, come si rileva dai modelli greci e dalla nostra esposizione dello svolgimento storico della poesia cristiana <sup>(931)</sup> è comune ai più antichi inni della Chiesa. E se noi ricorderemo che tale era anche il carattere degli inni, di cui, a detta degli ariani, s'era servito Ambrogio per ammaliare il popolo <sup>(932)</sup>; se inoltre considereremo che il quarto inno è come una solenne affermazione del simbolo niceno della fede contro la dottrina dell'arianesimo, e che le peculiarità stilistiche di esso — figurazioni mistiche tolte dal Vecchio Testamento; parallelismo ebraico dei vari membri del periodo <sup>(933)</sup> — serbano un forte sapore arcaico, non troveremo difficoltà a concludere che l'inno quarto è uno dei più antichi inni composti da sant'Ambrogio.

Comunque, ai due primi deve specialmente rivolgere la propria attenzione, chi voglia formarsi un giusto concetto dell'originalità di questa specie di poesia lirica cristiana, in confronto dell'antico lirismo romano e pagano. Quel che soprattutto colpisce, studiando la produzione innografica ambrosiana, è la compostezza dell'ispirazione, la sobrietà del linguaggio. Siamo ben lontani dalla esuberante ricchezza d'immagini, dall'impeto infrenabile, dalla passione ardente, dallo svolgimento ampio e capriccioso dell'ode greca, com'era uscita dall'accesa fantasia di Pindaro e dei tragici ed era stata in gran parte accolta ed imitata dai primi innografi cristiani d'Oriente. Si prenda, per esempio, il bellissimo inno a Cristo, con cui si chiude il *Pedagogo* di Clemente Alessandrino. Eccolo qui intero: « O freno dei giovani indomiti corsieri, ala degli uccelli che errano, sicuro governo dell'infanzia, pastore degli agnelli del re, raccogli insieme i tuoi semplici fanciulli per lodare santamente e sciogliere con ardore un canto dalla bocca innocente al

<sup>(931)</sup> U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 563 sgg.

<sup>(932)</sup> Quegl'inni infatti celebravano la Trinità. Cfr. Ambros., *Sermo contra Auxentium*, 34 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1017): *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio Trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum norunt versibus praedicare.*

<sup>(933)</sup> Splendido esempio di parallelismo è la quinta strofa:

*Egressus eius a Patre,  
regressus eius ad Patrem;  
excursus usque ad inferos,  
recursus ad sedem Dei.*

capo dei fanciulli, il Cristo. O Re dei santi, Verbo trionfatore supremo, dispensatore della sapienza del Padre, dell'Altissimo; tu, sostegno nelle pene, beato per tutta l'eternità e salvatore degli uomini, o Gesù! Pastore, agricoltore, freno, governo, ala celeste del drappello santissimo; pescatore degli uomini rigenerati, che rimorchi alla vita eterna il pesce innocente, salvato dall'onda nemica del mare del vizio. Sii loro guida, o pastore del gregge spirituale. O Santo! Sii loro guida, Re dei fanciulli senza macchia! Le vestigia del Cristo sono la via del cielo. Parola incessante, eternità senza limiti, luce senza fine, sorgente di misericordia, autore d'ogni virtù, vita purissima di coloro che lodano Dio. O Cristo! O Gesù! Noi, che con le nostre bocche andiamo suggerendo il latte celeste spremuto dalle dolci mammelle della tua sapienza, la grazia delle grazie, noi, bambini abbeverati della rugiada dello spirito, che stilla dalla tua parola nutriente, cantiamo insieme lodi ingenuie ed inni sinceri a Gesù Cristo Re. Cantiamo le sante ricompense della dottrina della vita. Cantiamo con semplicità il fanciullo onnipotente. Coro pacifico, fanciulli di Cristo, drappello innocente, cantiamo insieme il Dio della pace! » Come ognuno vede, le immagini più svariate si susseguono, si rincorrono, si accavallano con una rapidità vertiginosa, a cui la mente tien dietro a fatica, con un'eloquenza scapigliata e impetuosa, la quale del resto rende molto efficacemente la piena strabocchevole di un'anima agitata da insolita violenza di affetti.

Quanta calma invece in quella prima strofa dell'inno della sera di sant'Ambrogio:

*Deus creator omnium  
polique rector, vestiens  
diem decoro lumine,  
noctem soporis gratia.*

Mi verrebbe quasi voglia di paragonare l'inno di Clemente ad una fiumana che dalla cima del monte, dove infuria la tempesta, precipita rovinosa nella valle, tutto schiantando e travolgendo nei ferrei vortici dei suoi torbidi flutti; e l'inno di Ambrogio all'immobile specchio di un lago, su cui la luna, dal cielo sereno, in una bella notte d'estate, versa il suo placido lume. Il contrasto, dunque, dei due diversi temperamenti poetici, che trova la sua ragion d'essere nella diversità del genio poetico del popolo greco e del popolo romano, serve a mettere in più spiccato rilievo la grande originalità dell'opera poetica di Ambrogio, piena di eleganza e di bellezza, di carattere essenzialmente romano per la gravità, con un non so che di maschio, pur in mezzo alle tenere

effusioni della pietà cristiana. Semplice la fattura, nobile l'ispirazione, ricco e fluente il pensiero che sgorga dalle vive fonti della fede. Nelle forme della poesia classica, un nuovo mondo si schiude ai nostri occhi. La concezione è mutata da quella di una volta. Sotto la parola, non più vuota e tronfia e scialba, sentiamo il palpito forte di un cuore sinceramente infiammato dell'idea cristiana, e per cui la natura è posta a servizio di Dio, suo creatore. La natura ha perduto la propria indipendenza: essa ormai è una forza che ubbidisce agli ordini di chi l'ha creata, e diventa, nelle mani divine, strumento per la salvezza dell'uomo. Può tuttavia essere momentaneamente assoggettata dal demonio per la perdizione dell'umanità. In tal modo la natura acquista il valore di una simbolica rappresentazione del mondo morale: di qui la luce del giorno trasformata in simbolo di Cristo, e la notte divenuta il simbolo del demonio, del paganesimo. Ecco in che consiste precisamente la concezione nuova della poesia di Ambrogio; concezione che porta ad espressioni metaforiche assai più libere ed ardite che non fossero nella poesia antica. Si ricordi, per esempio, il gallo che, nel secondo inno, appare non solo come l'araldo del giorno, ma anche come la luce che brilla al viandante in mezzo alle tenebre della notte. Si può pertanto concludere che il vescovo milanese, per rispetto sia alla forma che al contenuto, ha saputo trovare, armonizzando l'una e l'altro, un genere di poesia lirica che impressionasse potentemente il sentimento ed il pensiero popolare. Miracolo nuovo, non riuscito nè ad Ilario nè a Vittorino, e operato da Ambrogio col linguaggio buono e semplice, come quello delle parabole evangeliche, con l'ingenuità di immagini care a tutti, con la facilità di un simbolismo senza pretese, sapientemente e sobriamente adombrato nella plastica descrizione di quadretti idilliaci, nei quali uno squisito realismo manda riflessi leggiadrissimi di luce iridescente.

Di altre poesie di Ambrogio, oltre gl'inni, si conoscono tre iscrizioni: una per la tomba del fratello Satiro, un'altra per il battistero della basilica di Santa Tecla a Milano, e una terza per la basilica, anch'essa milanese, di San Nazario <sup>(934)</sup>. Col nome di

<sup>(934)</sup> Cfr. Biraghi, *Inni sinceri* ecc., pag. 32 sgg. Vedi il testo delle iscrizioni in Biraghi, *Op. cit.*, pag. 135 sgg.; Forcella e Seletti, *Iscrizioni cristiane in Milano*, Codogno, 1897; Fr. Buecheler, *Carmina latina epigraphica* (*Anthologia latina*, 2), Lipsiae, 1895-1897, n. 906 (iscrizione per la basilica di San Nazario), 908 (iscrizione per il battistero della basilica di Santa Tecla), 1421 (iscrizione per la tomba di San Satiro). Vedi C. Weyman, in *Zeitschrift f. die österreich. Gymnasien*, 59, 1908, pag. 700 sgg.



Ambrogio infine ci è pervenuta una raccolta di 21 distici, o « titoli », che la tradizione vuole fossero da lui posti sotto pitture del Vecchio e del Nuovo Testamento nella basilica ambrosiana, e che possono perciò paragonarsi col *Dittochaeon* di Prudenzio. Ma la loro attribuzione al vescovo milanese è tutt'altro che sicura, data la debolezza delle testimonianze esterne <sup>(935)</sup>.

Per una specie di fato che sembra gravare su tutti gli scrittori dell'antichità, neppure la produzione letteraria del vescovo milanese è pervenuta intera sino a noi. Delle molte lettere perdute, nel cui numero bisogna comprendere anche quella che Ambrogio scrisse, come attesta il suo biografo Paolino <sup>(936)</sup>, a Frigetil, regina dei Marcomanni, esponendole *in modum catechismi* le regole di fede, già discorremmo a suo luogo <sup>(937)</sup>. Altre opere perdute sono: I. *Expositio Esaiæ prophetæ* <sup>(938)</sup>; II. *Liber de sa-*

<sup>(935)</sup> Nell'anno 1589 Francesco Juret, canonico di Langres, pubblicò nell'ottavo volume della *Bibliotheca Patrum* di Margarin de la Bigne 21 distici, composti ciascuno di due esametri, col seguente titolo: *incipiunt disticha sancti Ambrosii de diversis rebus quæ in basilica Ambrosiana scripta sunt*. Il codice, dal quale lo Juret trasse quella raccolta di distici, è perduto. Nella *Vita* di San Germano, che il monaco Eirico di Auxerre dedicava nell'876 a Carlo il Calvo, in V, 4, per spiegare la prosodia di *praestolata*, l'autore annotava in margine: *Prudentius: praestolatur ovans sponsam de gentibus Isaac*. La stessa nota marginale trovasi anche in un foglio aggiunto del *Codex Parisinus 12949* del sec. IX, con in fine l'indicazione *Prudentii*. Ora poichè il verso citato non è di Prudenzio, e invece si legge nel quinto distico della nostra raccolta (*praestolatur ovans sponsae de gentibus Isaac, Ecce Rebecca venit sublimi vecta camelo*), il Traube (*De Ambrosii titulis*, in *Hermes*, 27, 1892, pagg. 158-159) ha supposto che nella tradizione manoscritta la raccolta fosse tramandata anonima, e che l'attribuzione a Prudenzio o ad Ambrogio avesse un fondamento puramente congetturale. Da quel che abbiamo fin qui osservato si ricava che l'origine ambrosiana dei distici non è sicura, benchè la sostengano il Biraghi (*Inni sinceri*, pag. 151), il Merkle, (*Die ambrosianischen Tituli*, in *Römische Quartalschrift*, 10, 1896, pagg. 185-222), e il Weyman (*Zeitschr. für die österr. Gymn.*, 59, 1908, pag. 701). Il testo dei distici puoi vedere in Biraghi, *Inni sinceri ecc.*, Milano, 1862, pag. 144 sgg.; Merkle, *Op. cit.*, pag. 214; Forcella e Seletti, *Iscrizioni cristiane in Milano*. Cordogno, 1897, pag. 224.

<sup>(936)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 36.

<sup>(937)</sup> Vedi, sopra, pag. 505 sgg.

<sup>(938)</sup> Ambros., *Expos. ev. Luc.*, 2, 56: *Quid sit autem in Hierusalem sisti domino dicere, nisi in Esaiæ commentis ante dixissem*, cfr. anche Cassiodor., *Inst. div. litt.*, 3. Molti frammenti ci sono stati conservati da Agostino (*De gratia Christi*, 49, 54; *De peccato orig.*, 41, 47; *De nuptiis*, 1, 35, 40 = 2, 5, 15; *Contra Julian.*, 1, 4, 11; 2, 8, 22; *Contra secund. respons.*, 4, 105; 4, 108; *Contra duas ep. Jul.*, 4, 11, 29-31; *De bono persever.*, 23, 64). Sono editi in Ballerini, II, 895.

cramento regenerationis sive de philosophia <sup>(939)</sup>; III. *Libellus ad Pansophium puerum* <sup>(940)</sup>; IV. *Expositio fidei* <sup>(941)</sup>.

Concludendo, Ambrogio è indubbiamente una delle più grandi e luminose figure della Chiesa occidentale. Egli rappresentava, a Milano, per tutto l'Occidente, una specie di oracolo: perfino in Oriente si teneva conto di lui. Era veramente il *sacerdos magnus* biblico. Basta scorrere la lista dei *testimonia*, nelle edizioni moderne <sup>(942)</sup>, per accertarsi della fama di cui egli godeva tra i contemporanei e presso i posteri. Era detto « colonna della Chiesa », « perla fulgente al dito di Dio », « fiore degli scrittori latini ». La sua attività, come pastore e come predicatore, era straordinaria, e una magnifica eloquenza assecondava in modo mirabile quella naturale inclinazione. Le opere del santo vescovo infatti, provenienti in massima parte dalla predicazione omiletica e raccolte dalla viva voce di lui per trascrizione stenografica, sono uno splendido esempio di eloquenza pastorale. Ambrogio era il vero *praeceptor vitae*, come la Chiesa intende l'onorifico titolo di dottore. Si può dire che egli continui, nobilitandola, l'antica tradizione romana. Per esempio, Tacito giudicava che tutti i pensieri e le opere di uno scrittore devono tendere all'utilità della vita, *ad*

<sup>(939)</sup> Cfr. Augustin., *Contra Jul. Pel.*, 2, 5, 14; 2, 6, 15; 2, 8, 24; 2, 7, 20. In *Contra Jul. Pel.*, 2, 7, 19, Agostino dice: *Audi ergo quid dicat in libro de philosophia contra Platonem philosophum, qui hominum animas revolvit in bestias asseverat et animarum tantummodo deum opinatur auctorem, corpora autem diis minoribus facienda decernit*. Alla stessa opera allude Agostino in *Epist.* 31, 8: *Libros beatissimi papae Ambrosii credo habere sanctitatem tuam; eos autem multum desidero, quos adversus nonnullos inperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris dominum profecisse contendunt, diligentissime et copiosissime scripsit*. I frammenti del trattato ambrosiano si trovano raccolti nell'edizione di Ballerini, IV, 905 sg. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 76.

<sup>(940)</sup> Questo opuscolo fu scritto nel 393/94, durante il soggiorno di Ambrogio a Firenze. Quivi il santo vescovo abitava in casa di un tal Decente, che era cristiano, come cristiana era pure sua moglie Pansofia. Il figliuoleto di costoro, Pansofio, morto per subitanea malattia, fu, secondo Paolino, richiamato in vita da Ambrogio: *ad quem etiam infantulum* — continua a dire Paolino — *libellum conscripsit* (scil. Ambrosius), *ut quod per aetatis infantiam scire non poterat, legendo cognosceret. Verumtamen factum scriptis suis non commemoravit: sed quo affectu declinaverit commemorare, non est nostrum iudicare* (Paulin., *Vita Ambrosii*, 28; cfr. *ibid.*, 50).

<sup>(941)</sup> Teodoreto, vescovo di Ciro (*Eranistes sive Polymorphus Dial.* 2), riporta un lungo frammento τοῦ ἁγίου Ἀμβροσίου ἐπισκόπου Μεδιολάνου ἐν ἐκθέσει πίστεως. Puoi vederlo in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 847-850; Ballerini, IV, 909-912. Cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 77.

<sup>(942)</sup> Vedi, per esempio, Migne, *Patr. lat.*, XIV, 113-120.

*utilitatem vitae* <sup>(943)</sup>. Ebbene, Ambrogio trasporta lo stesso concetto nel campo dell'ideale cristiano e dice che bisogna *ad illa magis intendere animum, in quibus vitae sit profectus aeternae* <sup>(944)</sup>. Le sue opere pertanto costituiscono un vero ed insigne modello di pedagogia della vita cristiana.

Ambrogio, insomma, è l'opposto d'Ilario. Nel grande vescovo di Poitiers il pensiero si volge risolutamente alla speculazione dogmatica e teorica, alla contemplazione dell'ideale, secondo un metodo conforme a quello dei Greci; in Ambrogio, al contrario, si rivela una natura interamente romana e orientata verso le questioni pratiche e morali. Ilario è un pensatore; Ambrogio è l'uomo della vita attiva. Ilario è un dialettico; Ambrogio, un oratore.

Ma donde traeva alimento l'eloquenza del vescovo milanese? È difficile segnare con netti confini la vasta cultura di quell'uomo. Uscito dalle scuole retoriche del tempo, egli portava con sé un ricchissimo corredo di nozioni letterarie, da cui ricavava, a tempo e luogo, tesori d'immagini, di espressioni, di figure retoriche, per rendere attraente quella sua prosa tanto ricca, esuberante, colorita, che, pur là dove gli artifici stilistici appaiono eccessivi, mostra ancor oggi il nobile slancio dell'anima. Benchè infatti Ambrogio dichiari esplicitamente in più luoghi di voler badare più al contenuto che allà forma <sup>(945)</sup>, non sa tuttavia impedire che le sue opere, adornandosi dei colori di Cicerone, di Livio, di Ovidio, di Virgilio e di molti altri, riescano, a dir vero, un po' troppo simili, per lo stile, ai *phalerati sermones* degli scrittori pagani. Non è però da credere che la conoscenza della letteratura profana soverchiasse in Ambrogio quella delle lettere cristiane. Egli possedeva tutte le attitudini per entrare subito in intima dimestichezza con l'apologetica e col pensiero del Cristianesimo: intelligenza acuta, volontà tenace, conoscenza profonda della lingua greca. I libri della Sacra Scrittura sono le fonti a cui egli

<sup>(943)</sup> Tacit., *De orat.*, 5.

<sup>(944)</sup> Ambros., *Exameron*, I, 6, 20.

<sup>(945)</sup> Cfr. Ambros., *Epist.* 18, 2: *...hoc unum petens, ut non verborum elegantiam, sed vim rerum expectandam putes. Aurea enim, sicut Scriptura docet (Eccl. VI, 11), est lingua sapientium litteratorum, quae phaleratis dotata sermonibus et quodam splendentis eloquii velut coloris pretiosi corusco resutans, capit animorum oculos specie formosi, visuque perstringit. Sed aurum hoc, si diligentius manu tractes, foris pretium (scil. auri prae se fert), intus metallum est; id., Epist. 48, 3: ...pertracta omnia, sermones vellica; si in iis non forenses blanditiae et suasoria verba, sed fidei sinceritas est et confessionis sobrietas etc.*

ricorre quasi sempre. « La Sacra Scrittura — diceva un giorno, in una lettera, al vescovo Costanzo <sup>(946)</sup> — è un mare che in sè racchiude sensi profondi e tutto il mistero degli enigmi profetici ». A decifrare questi enigmi il nostro santo consacrò il maggior numero dei suoi trattati. Egli dunque partiva dal senso letterale, per poi scoprire il *sensus altior*, mediante la *subtilior interpretatio*.

Si è detto, a questo proposito, ma a torto, che Ambrogio fu il primo ad introdurre l'interpretazione allegorica in Occidente. Il giudizio non può non parere eccessivo a chi ricordi gli esempi di Tertulliano, dell'autore del *De cibis iudaicis*, e di sant'Ilario di Poitiers. Tuttavia, se da una parte è innegabile che le opere ambrosiane, specialmente i commentari, risentono dell'influenza dei maestri dell'esegesi allegorica, Filone ed Origene, di cui raramente il nostro vescovo cita il nome, ma che in realtà segue come sue guide abituali, ora correggendo gli spunti troppo giudaici del primo, ora attenuando le spiritualizzazioni paradossali del secondo, è anche vero, dall'altra, che l'interpretazione allegorica e mistica della scuola d'Alessandria, come l'aveva introdotta Ilario in Occidente, divenne effettivamente di dominio generale per opera degli scritti di Ambrogio, la cui influenza penetrò fin nel lontano medioevo. Infatti da Ambrogio derivano molti esempi di figurazioni allegoriche, di personificazioni e di simboli che si trovano nell'arte e nella letteratura medioevale, e perfino nella poesia di Dante. Certo l'esegesi allegorica ambrosiana, dal punto di vista storico, non presenta vere e proprie novità. Il vescovo milanese non mirava a comporre trattati scientifici d'ermeneutica sacra, ma solo ad offrire ai cristiani della sua chiesa le verità divine nella forma che più efficacemente colpisse la loro mente ed il loro cuore. Con questi mezzi appunto l'intelligenza d'Agostino, ancora imbevuta di pregiudizi manichei, venne definitivamente conquistata al Cristianesimo <sup>(947)</sup>.

Qualche cosa di nuovo e d'originale, dunque, c'era nell'opera d'Ambrogio. E la novità stava nel metodo, assai diverso da quello d'Ilario. Questi si atteneva specialmente alla spiegazione mistico-allegorica; sant'Ambrogio insiste piuttosto sul senso morale, cioè mette in evidenza gli esempi e gli ammaestramenti che i fedeli possono desumere dai libri sacri. Spiegando la Genesi, fa un bel quadro della creazione, e vi unisce riflessioni

<sup>(946)</sup> Ambros., *Epist.* 2, 3.

<sup>(947)</sup> Augustin., *Confess.*, VI, 4.



morali sulla vita e sui costumi degli uomini, sull'amore paterno, filiale e coniugale, e sui vizi e le virtù. La vita d'Abramo è per lui il più bell'esempio di pietà; la storia d'Isacco insegna a non temere la morte; Giuseppe è modello di purezza; la colpa di Davide, così nobilmente espiata, insegna a tutti il dovere della penitenza. In tal modo, la storia biblica, spogliata d'ogni circostanza di tempo, di razza e di luogo, diventa il simbolo generale dell'umanità. Ma ciò non è ancora tutto, perchè, commentando la Bibbia, Ambrogio ha dinanzi agli occhi gli uomini del tempo suo, e quindi i ricordi ebraici si mescolano stranamente, nei suoi libri esegetici, con le allusioni contemporanee. Nel *De Nubuthe* egli si scaglia contro i ricchi del suo secolo, avidissimi di danaro; nel *De Tobia* parla contro gli usurai, di cui mette in evidenza, con forma spigliata, gli oscuri maneggi per accalappiare i poveri giovani a corto di quattrini. C'è una perfetta corrispondenza tra i bisogni del pubblico e gli scritti del vescovo. La sua predica-zione è tutta improntata della vecchia abitudine romana di ricondurre ogni cosa alle necessità pratiche della vita. Egli ha fatto dei libri santi quel che Cicerone aveva fatto della filosofia greca: li ha latinizzati e resi accessibili agli uomini del tempo suo. Dominato dalle tradizioni antiche, non concepisce sentimenti ostili contro nessuna manifestazione del pensiero greco-romano. Egli versa nelle dottrine cristiane i migliori insegnamenti dell'antica saggezza, e mescola le citazioni di Omero, di Virgilio, di Platone, di Cicerone, di Euripide, di Seneca con quelle della Bibbia ebraica, delle parole evangeliche e delle epistole apostoliche. Si direbbe che per lui il Cristianesimo non sia sorto in opposizione al mondo greco-romano, ma sia venuto a migliorarlo e ad integrarlo. Alla supremazia dello spirito e a quella del carattere, nelle quali primeggiarono la Grecia e Roma, è succeduto, col Cristianesimo, la supremazia del sentimento, e tutta la storia non è stata che una continua ascensione verso il divino. L'opera che mostra meglio come in Ambrogio l'antico si fonda col nuovo, è il trattato *De officiis ministrorum*, ricalcato sul *De officiis* di Cicerone, di cui Ambrogio conserva il metodo parenetico. L'unica cosa che differenzia il moralista cristiano dal pagano è la scelta degli esempi e una maggiore dolcezza e tenerezza di cuore. E questa appunto è l'impressione che si riceve dal complesso dell'opera di Ambrogio. Il nostro santo ha la fermezza del carattere romano, ma mostra anche di possedere una bontà, fatta di delicatezza e di amore, che i Romani non conoscevano. Più e meglio di ogni altro, Ambrogio realizza in sè il

tipo della più pura virtù antica, idealizzata e addolcita dal misticismo cristiano.

Tuttavia, chi voglia cogliere i tratti più caratteristici della fisionomia spirituale del vescovo milanese, e formarsi un adeguato concetto della sua posizione nello svolgimento storico della civiltà del IV° secolo cristiano, deve non tanto rivolgere lo sguardo all'attività del letterato e del teologo, quanto ricordare la meravigliosa attività pratica del vescovo, il quale non solo ha lottato per distruggere in Occidente le ultime propaggini della propaganda pagana ed ariana, e così stabilire la Chiesa cattolica sopra un fondamento più solido, ma anche di far sentire potentemente l'influenza dell'autorità ecclesiastica nell'ambito della vita politica. Dopo aver accennato alla morte di Ambrogio, così scrive il biografo Paolino: « Lo spirito del santo dovette salire immediatamente a partecipare al consiglio degli angeli, chè, da angelo, Ambrogio aveva vissuto in terra; dovette ricongiungersi al profeta Elia, chè, come Elia mai aveva temuto di parlare schietto e rude a re e a potentati, così Ambrogio mai aveva esitato a levare, fiera, la sua voce, quando erano stati in gioco gli interessi di Dio » <sup>(948)</sup>.

E in verità questo è il tratto saliente della sua figura e della sua attività episcopale. Egli voleva assicurare alla Chiesa, di fronte anche alla più poderosa organizzazione del potere civile, un'indipendenza piena ed assoluta, così all'interno come all'esterno. E al conseguimento di questo altissimo ideale ha dedicato tutte le sue forze, tutto il suo entusiasmo, tutta la sua vita. I conflitti con l'autorità imperiale sono un'eloquente dimostrazione di tale asserto, e nello stesso tempo rivelano splendidamente le qualità morali di Ambrogio: la forza incrollabile della fede, l'intrepido coraggio, la fermezza del carattere, il sentimento del dovere. Le potenze della terra non lo spaventano. Quando egli sa d'aver un diritto, lo difende con tutta la passione dell'anima, sino al completo trionfo. Si pensi alle lotte contro il paganesimo di Simmaco, contro l'arianesimo dell'imperatrice Giustina; alle pericolose missioni per combattere l'usurpatore Massimo; alle contese con Teodosio. Tutta, insomma, la storia di Ambrogio è luminoso documento di una nobile vita, le cui energie sono armonicamente composte e rivolte, con sforzo continuo e tenace, alla conquista di una grande idea.

Certo, quando si parla della posizione di combattimento presa

<sup>(948)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 47.

da Ambrogio di fronte allo Stato, non bisogna dimenticare ch'egli agiva in tal modo, perchè sentiva di avere dalla sua parte l'adesione e il sostegno di tutto il popolo di Milano. In ogni momento di grave pericolo, in ogni circostanza dolorosa, noi vediamo il popolo stringersi compatto e fiero intorno alla sua cattedra vescovile. Questa popolarità era senza dubbio il naturale compenso dell'amore disinteressato, dello zelo caritatevole con cui Ambrogio, fin dal primo giorno della sua elevazione alla dignità sacerdotale, aveva quotidianamente provveduto ai bisogni ed alle aspirazioni delle masse. Il biografo di Paolino ci attesta che il nostro santo mostrava un vigore straordinario nel compiere i doveri del suo grado, sì che, quando morì, cinque vescovi a gran pena poterono compiere quanto egli solo faceva per il battesimo dei catecumeni <sup>(949)</sup>. Immaginiamoci che tesori di carità doveva approfondire il suo gran cuore nella visita degli ammalati, nell'assistenza dei moribondi, nel riscatto dei prigionieri, nel nutrimento dei poveri, delle vedove, degli orfani, nella strenua difesa dei deboli contro la prepotenza dei forti, nella tutela dei miseri e degli affamati contro l'opprimente avarizia dei ricchi! La carità di Ambrogio non aveva limiti. La sua casa era aperta a tutti ed in qualsiasi ora <sup>(950)</sup>. Si mostrava lieto con i lieti, triste con i tristi, e versava lacrime amare sulla malvagità degli uomini e dei tempi <sup>(951)</sup>. Nè solamente dall'esercizio operoso della carità aveva il popolo imparato a conoscere l'animo generoso del suo vescovo: aveva colto anche sulle labbra di lui l'esplicita e più recisa e coraggiosa delle proprie rivendicazioni e dei propri bisogni. Mai un ecclesiastico, prima di Ambrogio, aveva con maggior forza espresso audaci opinioni intorno al problema della proprietà e della ripartizione sociale delle ricchezze. Ricordiamoci di quello che egli dice: « I filosofi reputano che risponda a norma di giustizia tenere per comuni i beni pubblici, e per privati i privati. Nulla di più contrario alla natura. La natura infatti ha posto tutto a disposizione di tutti, in comune. Dio ha voluto che tutto si moltiplicasse nel mondo, in modo che tutti possano procurarsi un cibo sufficiente, e che la terra fosse in qualche modo un possesso a tutti comune. Sicchè deve dirsi che la na-

<sup>(949)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 38: *In rebus etiam divinis implendis fortissimus, in tantum ut quod solitus erat circa baptizandos solus implere, quinque postea episcopi, tempore quo decessit, vix implerent.*

<sup>(950)</sup> Augustin., *Confess.*, VI, 3.

<sup>(951)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 39-41.

tura ha generato il diritto della comunità: solo l'usurpazione ha creato la proprietà privata » <sup>(952)</sup>. E altrove, rivolgendosi al ricco: « Di che cosa, o ricco, t'inorgogliesci? Per qual ragione dovresti dire a un povero: *Non mi toccare?* Non fosti forse anche tu, come lui, concepito in un utero? Non nascesti da un utero, come lui?... Voialtri vi costruite dimore fastose, e lasciate nudi gli esseri umani. Spoglio di ogni indumento, il miserabile grida nella via, e tu lo trascuri. Piange, nudo, quel poveretto, e tu invece non hai nel cuore altra preoccupazione che quella di sapere con quali marmi rivestirai i pavimenti della tua casa. Il mendico ti chiede di che sfamarsi, e il tuo cavallo stringe fra i denti un morso d'oro. Tu ti compiaci dei preziosi ornamenti, e non pensi che agli altri manca il pane. A qual terribile giudizio t'esponi, o ricco! Il popolo muore di fame, e tu chiudi i tuoi granai; il popolo piange, e tu ti diverti a voltare e rivoltare la gemma che brilla nel castone del tuo anello. Miserabile! Tu potresti liberare tante anime dalla morte, e non lo vuoi! La gemma del tuo anello potrebbe salvare, essa sola, la vita di un popolo intero! » <sup>(953)</sup>. Io penso alla profonda impressione che queste parole dovettero fare sugli animi di coloro che si affollavano intorno all'ambone, per gustare il dolce conforto dell'alata eloquenza del vescovo. Dopo una tale lettura, nessuno certamente si meraviglierà che il popolo, la massa degli indigenti e dei diseredati si sia stretta intorno a lui, pronta ad ogni difesa, per la vita e per la morte; nessuno si meraviglierà che Ambrogio abbia parlato con fierezza ai tiranni, abbia resistito alle aperte minacce di un'intera Corte ariana, abbia umiliato e costretto alla pubblica penitenza il potente imperatore Teodosio. Ma, ad onor suo, è necessario altresì aggiunger subito che di codesta immensa forza egli si servì non

<sup>(952)</sup> Ambros., *De off. ministror.*, I, 28, 132: *Deinde formam iustitiae putaverunt* (scil. philosophi), *ut quis communia, id est publica, pro publicis habeat, privata pro suis. Ne hoc quidem secundum naturam; natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum.* Nota come la frequenza delle parole *omnis* e *communis* fa vivamente spiccare il concetto su cui l'autore insiste, vale a dire che la terra e quel che nasce dal suo seno debbono ritenersi proprietà comune di tutti gli uomini. Vedi, sul socialismo di sant'Ambrogio, interessanti considerazioni in Amati, *Nuovi studi su S. Ambrogio. La proprietà* (R. Istituto Lombardo di scienze e lettere. Rendiconti. Serie II, vol. 30, 1897, pag. 780 sgg.).

<sup>(953)</sup> Ambros., *De Nabuthe*, 13, 54-56.



a sfogo di basse ambizioni, ma per la grandezza della Chiesa e per il benessere dell'umanità cristiana.

« L'immagine del grande vescovo, — concluderemo col Buonaiuti — ritratta nei mosaici della cappella annessa alla basilica santambrogiana di Milano, detta già di san Vittore *in ciel d'oro* e poi di san Satiro, che il Ratti, allora dottore dell'Ambrosiana, dimostrava con argomenti imponenti nel 1897 essere la più antica e la più fedele riproduzione delle sue fattezze, riguarda ancora dall'altezza dell'abside del vecchio tempio la vita intensa della città, che fu il campo della sua insigne attività vescovile. Nel suo volto è soffusa quella dolcezza di fisionomia, quella placidezza di sguardo, quel sicuro dominio di sè, che Ambrogio dice qualità eminenti di quel suo fratello, che aveva così marcate rassomiglianze, fisiche e morali, con lui. Quant'acqua è passata sotto i ponti dai giorni di Teodosio e quali profondi rivolgimenti si sono realizzati nella compagine della vita politica e sociale! Ma i problemi sulla soluzione dei quali Ambrogio ha gettato, con la sua attitudine e la sua operosità, una luce così abbagliante, sono a mille e cinquecento anni di distanza, sostanzialmente identici. Direttamente o indirettamente, nelle sue forme immediate, o nei suoi travestimenti teorici, noi siamo ancora, più violentemente che mai anzi, assillati dalla ricerca dei normali rapporti fra l'autorità politica e l'autorità religiosa, fra la vita puramente concettuale dello spirito e l'esperienza del trascendente. Per questa ricerca l'esempio e l'ammaestramento di una figura come quella di Ambrogio, chiamata in un'ora burrascosa a reggere i destini spirituali di una immensa comunità, e ad assumere l'atteggiamento deciso di chi personifica il magistero cristiano, posseggono tuttora una validità ed una efficacia, alla cui capacità di suggestione non è possibile sottrarsi » <sup>(954)</sup>.

Molte opere, il *De sacramentis* <sup>(955)</sup>, l'*Explanatio symboli ad initiandos*, l'*Exhortatio ad neophytos de symbolo*, e innumerevoli

<sup>(954)</sup> E. Buonaiuti, *Sant'Ambrogio*, Roma, 1923, pag. 77 sg.

<sup>(955)</sup> Quest'opera, che del trattato ambrosiano *De mysteriis* è ampliamento e rifacimento in sei libri, in cui sono aggiunti, come V e VI libro, un'omelia sul *Pater* e un'altra sulla preghiera in generale e la liturgia in particolare, godette di una grande celebrità nel medioevo; celebrità meritata, perchè il libro effettivamente ha una grande importanza per lo studio della liturgia occidentale. Il Morin (*Revue Bénéd.*, 1898, pag. 139 sgg.) vorrebbe riconoscerne l'autenticità almeno sostanziale, attribuendo la compilazione ad altro scrittore, forse del

altre <sup>(956)</sup>, sono state falsamente attribuite ad Ambrogio. Di esse le più notevoli, su cui noi fermeremo un poco la nostra attenzione, sono indubbiamente i bei *Commentaria in XIII epistolas beati Pauli* <sup>(957)</sup> e la *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio* <sup>(958)</sup>.

I *Commentaria* sulle lettere di San Paolo (ad eccezione di quella agli Ebrei) passarono nel medioevo, forse fin dal tempo di Cassiodoro <sup>(959)</sup>, come opera di Ambrogio, finchè, nel secolo XVI<sup>o</sup>, Erasmo sollevò forti obiezioni contro la loro autenticità. I dubbi mossi da Erasmo erano fondati sulla differenza di stile e di linguaggio, e su altre particolarità, tanto che dà allora l'autore venne designato col titolo di *Ambrosiaster* o pseudo-Ambrogio. L'esposizione, chiara e sobria, delle lettere paoline, ricca di belle notizie e considerazioni storiche, è una delle più interessanti che l'antica tradizione cristiana ci abbia conservate. L'autore si mostra dotato di una sicura conoscenza dei metodi del Diritto; è spirito originale, non privo di qualche punta di umor satirico verso gli ecclesiastici, e qua e là inciampa in teorie strampalate, non del tutto conformi alle dottrine della Chiesa <sup>(960)</sup>. Evita con ogni cura d'inoltrarsi nei meandri caliginosi dell'interpretazione allegorica, e mira quasi unicamente ad intendere bene il suo testo, per trarne ammaestramenti pratici, ad uso dei cattolici. Nè mancano allusioni a particolari credenze del tempo; infatti i *Commentaria* sono una fonte d'inestimabile valore per la conoscenza dei misteri pagani, quelli di Anubi, di Mitra, di Cibebe, ancora fiorenti nella seconda metà del IV<sup>o</sup> secolo <sup>(961)</sup>.

Ma chi è propriamente l'autore dei *Commentaria*? Noi sap-

v secolo. Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1, München, 1914, pag. 348. Il testo in Migne, *Patr. lat.*, XVI, 417-462; Ballerini, IV, 457-504.

<sup>(956)</sup> Vedile in gran parte raccolte nel XVII<sup>o</sup> volume della *Patrologia latina* del Migne. Cfr. Ihm., *Studia Ambrosiana*, pag. 70 sgg.; Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1, München, 1914, pag. 362.

<sup>(957)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XVII, 45-508.

<sup>(958)</sup> Th. Mommsen, *Collectio librorum iuris antejustiniani*, edd. Krueger, Mommsen, Studemund, III, Berol., 1890, pagg. 107-198.

<sup>(959)</sup> Cassiodor., *Instit. div. litt.*, 8 (Migne, *Patr. lat.*, LXX, 1120): *Dicitur etiam et beatum Ambrosium subnotatum codicem Epistolarum omnium sancti Pauli reliquisse suavissima expositione completum, quem tamen adhuc invenire non potui, sed diligenti cura perquiro.* Ambrogio, in una delle sue lettere (*Epist.* 37, 1-2), aveva promesso alcune omelie su San Paolo.

<sup>(960)</sup> Vedi l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XVII, 43.

<sup>(961)</sup> Cfr. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens; l'Ambrosiaster et le droit romain*, in *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 8, 1903, pagg. 417-440.

piamo che scrivesse a Roma, poco dopo Giuliano l'Apostata <sup>(962)</sup>, durante il pontificato di papa Damaso <sup>(963)</sup>; e sembra ormai certo, dopo l'edizione critica del Souter <sup>(964)</sup>, che debbano attribuirsi a lui anche le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* <sup>(965)</sup>, a torto

<sup>(962)</sup> In *II Thess.*, 2, 7 (Migne, *Patr. lat.*, XVII, 457): *Usque ad Diocletianum et novissime Iulianum, qui arte quadam et subtilitate coeptam persecutionem implere non potuit, quia desuper concessum non fuerat.* Giuliano l'Apostata regnò, com'è noto, dal 361 al 363.

<sup>(963)</sup> In *I Timoth.*, 3, 14 (Migne, *Patr. lat.*, XVII, 471): *Ut cum totus mundus Dei sit, ecclesia tamen domus eius dicatur, cuius hodie rector est Damasus.* Il papa Damaso pontificò dal 366 al 384. Il Wittig (*Der Ambrosiaster Hilarius*, pag. 33) crede che i commentari furono composti negli anni 379-384.

<sup>(964)</sup> Nel vol. 50 del *Corpus script. eccles. lat.* (Vienna, 1908). Cfr. Souter, *A study of Ambrosiaster*, Cambridge, 1905 (*Texts and Studies*, 7, 4), pagg. 23-160.

<sup>(965)</sup> Quest'opera contiene una serie di discussioni dogmatiche, scritturali e polemiche di altissima importanza per lo storico della Chiesa. Il Souter, da uno studio accurato della tradizione manoscritta, è riuscito a concludere che delle *Quaestiones* si ebbero tre redazioni diverse: l'una, la più antica, comprende 151 questioni, delle quali però l'ultima è andata perduta; la seconda, che è quella presentata dal Souter, e che si distingue dalla prima per numerose modificazioni ed aggiunte di vario genere, conta in tutto 127 questioni; la terza, di 116 questioni, fu ricavata fra l'VIII e il XII secolo, dalle due precedenti. Le *Quaestiones* furono scritte a Roma (*Quaest.*, 115, 16, pag. 323 Souter: *Hic in urbe Roma et finibus eius, quae sacratissima appellatur*; cfr. Souter, *Proleg.*, pag. XXII). In *Quaest.*, 44, 15 (pag. 80 Souter) l'autore, dalla distruzione di Gerusalemme fino al suo tempo, conta circa 300 anni. Quindi l'opera fu composta verso il 370. Di più, in *Quaest.*, 115, 49 (pag. 334 Souter), si legge: *Quid dicemus de Pannonia, quae sic erasa est, ut remedium habere non possit?* Queste parole alludono agli avvenimenti del 374. Le *Quaestiones* dunque furono scritte fra il 370 e il 374 o 375, vale a dire quasi nello stesso periodo di tempo in cui si crede che siano stati composti i *Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli*. Che tra le due opere esistano molte e notevoli analogie di contenuto e di forma, risulta chiaro dall'*Admonitio* dei Maurini (Migne, *Patr. lat.*, XXXV, 2207) e dalla dissertazione del Langen (*De Commentariorum in epistolas Paulinas etc.*, Progr., Bonnae, 1880). Ciò posto, è ovvio ammettere che le *Quaestiones* e i *Commentaria* siano usciti dalla penna di un medesimo autore. Solo il Marold (*Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung*, in *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 27, 1884, pag. 441) ha tentato di provare la diversità dell'autore delle *Quaestiones* da quello dei *Commentaria*. Ma le sue osservazioni non sono in nessun modo convincenti, come ha giudicato il Morin (*Revue d'hist. et de litt. rel.*, IV, 1899, pag. 98, nota 3; cfr. Zahn, in *Theol. Literaturblatt*, 20, 1899, pag. 317), e vittoriosamente dimostrato il Souter (*A study of Ambrosiaster*, pag. 25 sgg.). Quanto infine al significato di *quaestio*, si noti che, nel linguaggio ecclesiastico, quella parola serve ad indicare un'indagine su passi biblici di non facile interpretazione. Gioverà ricordare, a tal proposito, che lo stesso vocabolo ricorre nel titolo di molte opere di Agostino (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*; *Quaestiones evangeliorum*; ecc. Cfr. Souter, *A study of Ambrosiaster*, pag. 8).

comprese tra le opere di sant'Agostino <sup>(966)</sup>. La critica recente ha fatto sforzi inauditi per risolvere il difficile problema, e, com'era naturale, le più strane congetture si sono addossate le une alle altre in una ridda fantastica. San Girolamo sembra, in un luogo <sup>(967)</sup>, alludere a un tratto delle *Quaestiones*, e attribuirlo ad un « *quidam de Hebraeis, qui se Romae in Christum credidisse simulabat* ». Da ciò il Morin <sup>(968)</sup> concluse che il tanto cercato autore dovesse essere il giudeo Isacco. Noi conosciamo parecchi particolari della vita di questo giudeo. Convertitosi al Cristianesimo, prese parte attiva alla lotta fra Ursino e Damaso per il seggio episcopale di Roma; formulò anzi una grave accusa giuridica contro Damaso <sup>(969)</sup>. Ma la calunnia, di cui ignoriamo il contenuto, e che doveva essere atroce, ridondò interamente in suo danno: Isacco fu esiliato da Graziano in Ispagna <sup>(970)</sup>. Si crede

<sup>(966)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXXV, 2213-2416.

<sup>(967)</sup> Hieronym., *Comm. in Ep. ad Tit.*, ad 3, 9 (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 631): *Audivi ego* (circa negli anni 363-365; cfr. A. Schoene, *Die Weltchronik des Eusebius*, Berl., 1900, pag. 236) *quemdam de Hebraeis, qui se Romae in Christum credidisse simulabat, de genealogiis Domini nostri Jesu Christi, quae scripta sunt in Matthaeo* (cap. 1, 2-17) *et Luca* (cap. 3, 22-38), *facere quaestionem, quod videlicet a Salomone usque ad Joseph nec numero sibi nec vocabulorum aequalitate consentiant. Qui cum corda simplicium pervertisset, quasi ex adytis et oraculo deferebat quasdam, ut sibi videbatur, solutiones, cum magis debuisset iustitiam et misericordiam et dilectionem Dei quaerere* (Matth., 23, 23) *et post illa, si forte occurrisset, de nominibus et numeris disputare* (cfr. *Quaest.*, 56). *Satis forsitan de Hebraeorum supercilio et plus quam necesse fuerit dixerimus; sed occasio nobis data est, de genealogiis et contentione et rixis, quae ex lege veniunt, disserendi.*

<sup>(968)</sup> G. Morin, *L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase*, in *Revue d'hist. et de litt. rel.*, IV, 1899, pagg. 97-121.

<sup>(969)</sup> In una lettera inviata a Graziano e a Valentiniano II dai vescovi riuniti a concilio nel 378 si legge: *Sic factio profecit Ursini, ut Isaac Judaeo subornato, qui facto ad synagogam recursu caelestia mysteria profanavit, sancti fratris nostri Damasi peteretur caput, sanguis innocentium funderetur, componeretur doli, quibus divino plane instinctu vestrae pietatis occurrat, spoliaretur prope ecclesia omnibus ministeriis* (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, III, 1759, pag. 626). Secondo il Wittig (*Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik*, in *Römische Quartalschrift*, ecc., Supplementheft, 14, 1902, pag. 24), il processo avvenne nel 372.

<sup>(970)</sup> Nella stessa lettera sinodale citata nella nota precedente si legge: *Vestrae iudicio tranquillitatis probata est innocentia memorati fratris nostri Damasi, integritas praedicata est, Isaac quoque ipse, ubi ea quae detulit probare non potuit, meritorum suorum sortem tulit*. Queste parole evidentemente attestano che il processo ebbe un esito infelice per Isacco; e le ultime (*meritorum suorum sortem tulit*) alludono appunto all'esilio a cui il calunniatore fu condannato. In-



che abbia finito col convertirsi nuovamente, nel 378, dal Cristianesimo alla religione della sinagoga <sup>(971)</sup>. Un manoscritto di Parigi (*Parisin. lat. 1564*), del secolo VIII° o IX°, ci ha conservato di lui, col titolo *Fides Isaatis ex Iudaeo*, un libro « *de sancta Trinitate et de incarnatione Domini* », ricordato da Gennadio <sup>(972)</sup> e pubblicato, fin dal 1630, dal Sirmond <sup>(973)</sup>. Il Morin, colpito da certe affinità dottrinali e stilistiche che il *Liber fidei* mostra di avere con le *Quaestiones* e i *Commentaria*, si confermò nell'idea che l'autore di queste tre opere fosse proprio lui, Isacco, l'accusatore di Damaso. Se la congettura corrispondesse a verità, si dovrebbe concludere che le tre opere furono composte negli anni immediatamente antecedenti il 378, epoca del ritorno d'Isacco al

fatti nella risposta degli imperatori Graziano e Valentiniano (*Collectio Avellana*, 13; I, pag. 55 Günther) troviamo scritto: *Ursinum quidem Gallia cohercet et, ne motus aliquos inquietos exerceat, cohibet Agrippina secessio* (cfr. Wittig, *Op. cit.*, pag. 23) ... *Hisacem* (Sirmond: *Isacem*) *remotus Hispaniae angulus titulo damnationis inclusit, non bene capiti consulturum, si quid turbarum vesanus agitaverit*.

<sup>(971)</sup> Però la notizia del ritorno d'Isacco al giudaismo è impugnata dal Wittig (*Der Ambrosiaster Hilarius*, pag. 33) e dallo Schwierholz (*Hilarii in epistola ad Romanos librum I ecc.*, in Sdralek, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen* 8, Breslau, 1909, pag. 80 e 82).

<sup>(972)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 26: *Isaac scripsit De sancta Trinitate et de incarnatione Domini librum obscurissimae disputationis et involuti sermonis confirmans ita in una deitate tres esse personas, ut tamen sit in singulis aliquid proprium, quod non habeat alia, Patrem scilicet hoc habere proprium, quod ipse sine origine origo sit aliorum, Filium hoc habere proprium, quod genitus genitore non sit posterior, Spiritum sanctum hoc habere proprium, quod nec factus nec genitus et tamen sit ex altero. De incarnatione vero Domini ita scripsit, ut manentibus in ea duabus naturis una credatur Filii Dei persona*.

<sup>(973)</sup> Il *Liber*, secondo l'edizione del Sirmond, è ristampato in Migne, *Patrol. Gr.*, XXXIII, 1541-1546. — Alcuni critici recenti (Wittig, Scholz, ecc.) hanno attribuito ad Isacco parecchi opuscoli: I. *Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos* (*Collectio Avellana*, 1; pag. 1 Günther); II. *Fragmenta contra Arianos* (*Sitzungsber. der Wien. Akad.*, philos.-hist. Kl., 146, 1903, Abh. 2); III. *Hegesippus sive De bello Iudaico* (Migne, *Patr. lat.*, XV, 1961-2224); IV. *De concordia Matthaei et Lucae in genealogia Christi* (Migne, *Patr. lat.*, XVII, 1011-1014); V. Un trattato su Matth. 1 (Mai, *Nova patrum bibl.*, I (Roma, 1852), pars 1, pag. 477); VI. Una lettera pubblicata sotto il nome d'Illario (Migne, *Patr. lat.*, X, 733-750); VII. *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* (Mommson, *Collectio librorum iuris anteiusiniani*, III, Berol. 1890, pagg. 107-198; Hyamson, Oxford, 1913); VIII. Il frammento d'un commentario su San Matteo (Mercati, *Studi e Testi*, Roma, 1903; Turner, *Journal of theol. studies*, 1904, pag. 218); IX. *Expositio fidei catholicae* (C. P. Caspari, *Kirchenhistorische Anekdota* 1 (Christiania, 1883), pag. 304). Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1, München, 1914, pag. 358.

giudaismo. Tale identificazione però urta in molte e gravi difficoltà<sup>(974)</sup>, fra cui la più importante è costituita dalla testimonianza di Agostino, il quale cita un tratto dei *Commentaria* con le parole « *sanctus Hilarius ait* »<sup>(975)</sup>. Dunque l'Ambrosiaster si chiamava Ilario. Ma chi era questo Ilario? Un magistrato di tal nome, contemporaneo e avversario di Damaso (*Decimius Hilarianus Hilarius*), è ben noto nella storia<sup>(976)</sup>. Il Morin, abbandonata la prima ipotesi, pensò subito d'identificare con costui l'autore dei *Commentaria*<sup>(977)</sup>. Senonchè purtroppo non si ha nessuna notizia di una qualsiasi attività letteraria di quell'uomo politico; motivo per cui la seconda ipotesi di Morin è miseramente naufragata<sup>(978)</sup>. Ma il dotto critico francese non si diede per vinto. Ultimamente ha proposto d'identificare l'Ambrosiaster col presbitero Evagrio (nome latinizzato con *Philacrius* e *Hilarius*), poi vescovo di Antiochia nel 388, e traduttore latino della *Vita S. Antonii* di Atanasio<sup>(979)</sup>. È innegabile che analogie più o meno notevoli esistono fra il latino della *Vita* e quello dei *Commentaria*. Però è anche vero, come s'accorse lo stesso Morin, che non mancano serie obiezioni ad infirmare la validità della sua terza ipotesi<sup>(980)</sup>. La questione

(974) Il Brewer (*Zeitschr. für kath. Theol.*, 37, 1913, pag. 214 sgg.) è riuscito a raccogliere da vari luoghi (*Quaest.*, 44, 11; 99; 114; *Comm. in Rom.*, 4, 13: 6, 17; in *I Corinth.*, 14, 31) argomenti che dimostrano in modo inconfutabile come l'Ambrosiaster non fosse giudeo, ma pagano, e non possa quindi essere identificato con Isacco.

(975) Augustin., *Contra duas epist. Pelagianorum*, IV, 4, 7: *Nam et sic sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est « in quo omnes peccaverunt »; ait enim: « in quo id est in Adam omnes peccaverunt »*. Così l'Ambrosiaster in *Comm. in Roman.* 5, 12 (Migne, *Patr. lat.*, XVII, 92).

(976) Fu proconsole d'Africa nel 377; prefetto della Città nel 383 e nel 408; prefetto del pretorio d'Italia nel 396. Cfr. *C. I. L.*, VIII, 1219.

(977) G. Morin, *Hilarius l'Ambrosiaster*, in *Revue Bénéd.*, 20, 1903, pagg. 113-131.

(978) Si noti però che il Wittig (*Der Ambrosiaster Hilarius*, pag. 31) ha escogitato un'ingegnosa congettura per conciliare, in sostegno della tesi favorevole ad Isacco, la testimonianza di Girolamo (*Comm. in Ep. ad Tit.*, ad 3, 9) con quella di Agostino (*Contra duas ep. Pelag.*, IV, 4, 7). Egli ha detto che Ilario è una traduzione del nome Isaac = *ridens* (lo stesso Ambrosiaster infatti scrive in *Comm. in ep. ad Romanos*, 1, 1, Migne, XVII, 47: *Apud veteres nostros ratione nomina componebantur, ut Isaac propter risum et Iacob propter calcaneum*), altrimenti tradotto anche con *Gaudentius*, qual è il nome d'un corifeo del partito antidamasiano in Roma.

(979) G. Morin, *Qui est l'Ambrosiaster?* in *Revue Bénéd.*, 1914, pagg. 1-34. Cfr. Souter, in *The Expositor*, Ser. 8, vol. 7 (1914), pagg. 224-232.

(980) Per esempio, espressioni come queste: *ac per hoc*; *hinc est unde*, che sono veri e propri *tics de style* nell'autore dei *Commentaria* e delle *Quae-*

dunque è ben lontana dall'essere decisa: i bei *Commentaria* aspettano ancora chi li rivendichi al nome del loro vero autore.

Veniamo ora alla famosa *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio* <sup>(981)</sup>. Quando i Cristiani si accorsero che nella letteratura profana molte idee e ragionamenti e giudizi erano identici a quelli professati da loro, comprendendo che gli avversari pagani avrebbero potuto con grande utilità giovare di codesto argomento nella lotta che sostenevano contro il Cristianesimo, si affrettarono a strappare l'arma pericolosa dalle mani dei propri nemici. E ricorsero naturalmente alla Bibbia. Bisognava infatti dimostrare quali delle due parti contendenti vantava una tradizione più antica. Com'è facile comprendere, tralasciarono i libri del Nuovo Testamento, perchè più recenti degli autori classici, e rivolsero unicamente la loro attenzione al contenuto della tradizione mosaica. Là, sì, essi potevano trovare gli elementi adatti a un'invincibile dimostrazione della maggiore antichità delle verità cristiane. E che strepitosa vittoria doveva essere per la Chiesa cattolica, quando i suoi figli fossero stati in grado di dire ai seguaci del paganesimo: — Vedete! Le sentenze dei vostri celebratissimi giureconsulti si trovano tutte qua, nei libri del Vecchio Testamento, che sono di tanto più antichi dei libri vostri! — Questo fu precisamente lo scopo che si prefisse l'autore dell'opera conosciuta col titolo di *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* <sup>(982)</sup>. Dopo una breve introduzione, l'autore passa

*stiones*, mancano assolutamente nella traduzione latina della *Vita* di sant'Antonio. Inoltre l'Ambrosiaster mostra una certa contrarietà per gli scrittori ecclesiastici greci: contrarietà addirittura inconcepibile in Evagrio, il quale era un orientale, e venne in Italia solo verso il 363/64. Infine San Girolamo, nel suo *De viris illustribus* (§ 125), non ricorda di Evagrio che la traduzione della *Vita Antonii* di Atanasio e, molto vagamente, i *diversarum hypotheseon tractatus* non ancora editi (*quos necdum edidit*). Ora, se Evagrio fosse davvero l'autore dei *Commentaria* e delle *Quaestiones*, come si spiegherebbe il silenzio di San Girolamo su opere così vaste ed importanti?

<sup>(981)</sup> Nel codice berlinese l'opera è intitolata: *Lex Dei quam Deus precepit ad Moysen*. Invece nei due codici, l'uno di Vercelli e l'altro di Vienna, il titolo suona così: *Lex Dei quod precepit* (Vindob.: *precoepit*) *Dominus ad Moysen*. Cfr. Mommsen, *Collectio librorum iuris anteiusiniani*, III, Berl. 1890, pag. 118. Solo nelle edizioni l'opera suol essere indicata col titolo: *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*. Questo titolo fu messo in voga per la prima volta da L. Charondas nella prefazione alla sua edizione dei *Digesta* (1572), e poi accettato dallo Stephanus e dal Cuiacius.

<sup>(982)</sup> Lo dichiara, del resto, l'autore stesso, in un luogo, dove, apostrofando ironicamente i giuristi, li invita a riflettere che le disposizioni relative ai ladri, contenute nelle dodici Tavole, si trovano già, tali e quali, nel Vecchio Testamento

a trattare, in sedici titoli, altrettante questioni giuridiche, per lo più su argomenti di diritto penale: uccisione, ferimento, stupro, furto, falso testimonio, ecc. L'ultimo titolo tratta *de legitima successione*. A sentenze tolte dal Vecchio Testamento tengon dietro sentenze di ugual contenuto ricavate dagli scritti dei giuristi romani o dalle costituzioni imperiali. L'autore non v'inserisce osservazioni proprie: evidentemente egli crede che il semplice confronto dei passi riesca di per sè solo eloquentissimo. La forma delle citazioni bibliche appare assai diversa da quella della traduzione geronimiana <sup>(983)</sup>. L'opera non è pervenuta intera <sup>(984)</sup>. Probabilmente fu composta verso la fine del 394 o al principio del 395 <sup>(985)</sup>. Chi ne sia l'autore, non è facile stabilire. Le ipotesi, al solito, non mancano: qualcuno ha pensato al giurista Licinio Rufino <sup>(986)</sup>; altri a Rufino, l'avversario di Girolamo <sup>(987)</sup>; altri allo

(Mosaicar. et Romanar. leg. coll., 7, 1, 1: *Quod si duodecim tabularum nocturnum furem [quoquo modo, diurnum] autem si se audeat telo defendere, interfici iubent, scitote, iuris consulti, quia Moyses prius hoc statuit, sicut lectio manifestat*). Questo pensiero si trova anche in Tertulliano (Apol. 45: *Sciatis ipsas leges quoque vestras, quae videntur ad innocentiam pergere, de divina lege ut antiquiore forma mutuatas, diximus iam de Moysi aetate*).

<sup>(983)</sup> Cfr. Mommsen, *Collectio librorum iuris anteiusiniani*, III, Berl., 1890, pag. 130.

<sup>(984)</sup> Ciò si deduce dal fatto che Incmaro di Reims (*Opera* ed. Sirmond., vol. I, pag. 627; cfr. Savigny, *Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter*, II<sup>2</sup>, pag. 282; Duemmler, *Gesch. des ostfränk. Reichs*, I, pag. 457) cita la nostra raccolta con le parole: *sicut in primo libro legis Romanae* etc. Dunque l'opera intera doveva constare di parecchi libri.

<sup>(985)</sup> L'autore della *Collatio*, a un certo punto (5, 3), riporta un decreto, indirizzato ad *Orientius, Vicarius urbis Romae*. Il testo del decreto, per tacere di altre differenze, non può provenire dal *Codex Theodosianus*, perchè è redatto in una forma molto più estesa. Quindi il *terminus ante quem* è l'anno 438, nel quale il *Cod. Theodos.* fu pubblicato. Quanto al *terminus post quem*, si deve osservare che il citato decreto fu reso di pubblica ragione nel 390. Per conseguenza, la *Collatio* dovette essere composta fra il 390 e il 438. Ad una più ristretta delimitazione cronologica ci porta la seguente considerazione. Il decreto di Valentiniano, Teodosio ed Arcadio è attribuito, nella breve introduzione, al solo Teodosio (le parole *item Theodosianus* sono una glossa). Dato che l'autore della *Collatio* scriveva in Occidente, egli non ha potuto far menzione del solo Teodosio che nel tempo in cui quel principe fu l'unico a dominare sulle province dell'Impero occidentale; la qual cosa avvenne dopo la morte di Valentiniano (392) e la disfatta dell'usurpatore Eugenio (394). Eugenio fu sconfitto il 6 settembre del 394; Teodosio morì il 17 gennaio del 395. Dunque la *Collatio* fu composta tra la fine del 394 e il principio del 395. Cfr. Mommsen, *Collectio librorum ecc.*, III, Berl. 1890, pag. 127.

<sup>(986)</sup> Questo nome venne in campo per la prima volta tra i dotti francesi del secolo XVI. Cfr. Rudorff, *Ueber den Ursprung und die Bestimmung der Lex Dei*

<sup>(987)</sup> Vedi nota 987 a pag. seguente.



stesso Girolamo <sup>(988)</sup>; altri ancora ad Ambrogio <sup>(989)</sup>; altri finalmente ad Isacco <sup>(990)</sup>. Ma nessuna delle ipotesi finora escogitate dai dotti può sostenersi in modo da soddisfare tutte le esigenze della critica. Alla *Collatio* pertanto non arride sorte migliore che ai *Commentaria* dell'Ambrosiaster.

etc., in *Abhandlungen der k. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1868, Philos. u. hist. Abhandlungen, pag. 265; Mommsen, *Collectio*, III, Berl. 1890, pag. 112.

<sup>(987)</sup> Della pag. *preced.* — Huschke, *Ueber Alter und Verfasser der legum Mosaic. et Rom. collatio*, in *Zeitschr. für geschichtl. Rechtswissensch.*, 13, 1846, pag. 24. È stato però giustamente obiettato che, ammettendo Rufino come autore della *Collatio*, non si comprenderebbe perchè mai Gennadio (*De vir. ill.*, 17) ha taciuto quest'opera, nel compilare l'elenco degli scritti di Rufino.

<sup>(988)</sup> M. Conrat, *Hieronymus und die Collatio ecc.*, in *Hermes*, 35, 1900, pagg. 344-347. Il Conrat attribuisce la *Collatio* a Girolamo, fondandosi sulla testimonianza di una medievale *Vita* di quel santo, dove sta detto: *ad iuris quoque consultos singularem sonantemque edidit* (scil. *Hieronymus*) *librum*. Dall'accettare la proposta del Conrat ci sconsiglia l'aggettivo *sonans*, col quale si allude a qualcosa di letterariamente più nobile e robusto che non sia quell'*opus exile et scribae magis quam scriptoris*, come il Mommsen giudica la *Collatio*.

<sup>(989)</sup> Rudorff, in *Abhandlungen der k. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1868, pag. 281; cfr. Ihm, *Studia Ambrosiana*, pag. 68. Il Rudorff si appoggia ad un passo del nestoriano Ebedjesu, metropolita di Nisibi e d'Armenia, morto nel 1318, e autore di una raccolta di decisioni sinodali composta di nove dissertazioni. Nella prefazione alla terza dissertazione, in cui si tratta della successione *ab intestato*, l'autore fa una storia di questa istituzione, e insieme con altri autori di leggi ricorda anche il vescovo milanese. Il passo, tradotto dal siro-caldaico, suona così: *Composuit deinde (leges) post hos Ambrosius episcopus Mediolanensium, cum a Valentiniano rege iussus esset scribere et in ordinem redigere statuta et τάξεις ἡγερµόσσι: regionum: et ex regibus Christianis etiam scripserunt iura et decreta Constantinus ille magnus et Theodosius et Leo, et haec quidem, ut comperimus, in terra Occidentis*. Cfr. Conrat, *Gesch. der Quellen und Litt. des röm. Rechts im früheren Mittelalter*, I, Leipzig, 1891, pag. 87 e 313. La testimonianza del nestoriano Ebedjesu potrebbe sembrare non del tutto destituita di fondamento. Quel che però induce a non accoglierla è il vedere che nessun altro scrittore accenna ad Ambrogio come a raccoglitore di leggi. Venendo poi alla speciale conclusione che dal passo di Ebedjesu vorrebbe ricavare il Rudorff, essa è addirittura falsa ed insostenibile, perchè il metropolita nestoriano parla di una sistematica raccolta di leggi e di statuti, mentre la *Collatio* contiene solo estratti di leggi e di costituzioni messe in raffronto con luoghi corrispondenti della legislazione mosaica, per dimostrare una determinata tesi, cioè quella della priorità della tradizione mosaica rispetto alla scienza del mondo romano.

<sup>(990)</sup> Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1, München, 1914, pag. 361. Lo Schanz fonda la sua ipotesi sul confronto fra il titolo 15 della *Collatio* e il passo dell'Ambrosiaster 2, *Timoth.*, 3, 6. Nota anche alcune peculiarità linguistiche, come il *quia per quod*, comuni all'Ambrosiaster e all'autore della *Collatio*. All'ipotesi dello Schanz hanno aderito il Wittig (*Der Ambrosiaster Hilarius*, pag. 59) e il Souter (ediz. delle *Quaestiones*, pag. XXIII). Ma, dato che l'identificazione dell'Ambrosiaster con Isacco non è, come vedemmo, sicura, cade ogni fondamento all'ipotesi dello Schanz.

## CAPITOLO V.

### TEOLOGI MINORI.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### Cromazio. — I. Da consultare :

A. JULICHER, in *Pauly-Wissowas Realencyclop.*, 3, 2, Stuttgart, 1899, 2452-2453.

P. DE PUNET, *Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire gélasien*.  
III. *Expositio Orationis dominicae*. 3. *Quelques conjectures sur l'auteur de l'Expos. orat. domin.* S. Chromatius d'Aquilée, in *Revue d'hist. ecclés.*, 6, 1905, pp. 304-318.

G. LOESCHKE, *Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien*, in *Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche*, 4, Berlin, 1908, p. 43.

H. BREWER, *Das sogenannte athanasian. Glaubensbekenntnis*, in *Forschungen zur christl. Litter. und Dogmengeschichte*, 9, 2, 1909, p. 159.

P. PASCHINI, *Chromatius d'Aquilée et le Commentaire pseudo-hiéronym. sur les quatre Evangiles*, in *Revue bénéd.*, 26, 1909, pp. 469-475.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litteratur*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 366.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirch. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 548-549.

II. *Manoscritti*. — L'unico ms. dei sermoni di Cromazio è il *Bruxellensis* 980 (10807-11). Cfr. LOESCHKE, *Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien*, in *Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche*, 4, Berlin, 1908, pp. 43-45.

##### III. Edizioni.

AD. PETRUS, Basileae, 1528.

MART. LYPHIUS, Lovanii, 1546.

P. BRAIDA, Udine, 1816.

MIGNE, *Patrol. Lat.*, 20, 247-436.

LOESCHKE, *Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien*, in *Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche*, 4, Berlin, 1908 [i soli trattati 13 e 14].

### Vittricio. — I. Da consultare :

HARVEY, *The history and theol. of the three Creeds*, London, 1854, II, p. 577.

NOLTE, *Zum Liber de laude sanctorum des Bischofs Victricius von Rouen*, in *Theol. Quartalschrift*, 1869, pp. 454-457.

K. PAUCKER, *De latinitate scriptorum quorundam seculi quarti et exeuntis quinti*, in *Zeitschr. für die österr. Gymnasien*, 32, 1881, p. 481 sgg.

F. KATTENBUSCH, *Das apostol. Symbol*, 1, 1894, p. 174-176.

C. WEYMAN, *Kritisch-sprachliche Analekten*, in *Wiener Studien*, 17, 1896, p. 316 sg.

E. VACANDARD, *S. Victrice, évêque de Rouen*, Paris, 1903 (Les Saints).

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 366.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, p. 403.

### II. Manoscritti.

Se ne conoscono solo due, il 98 e il 102 di S. Gallo, di cui il secondo sarebbe, secondo il Nolte, copia del precedente.

### III. Edizioni.

L'editio princeps è quella del LEBEUF, in *Recueil de divers écrits pour servir d'éclaircissement à l'histoire de France*, Paris, 1739, vol. II, tolta da un manoscritto di S. Gallo (il 98), e riprodotta in MIGNE, *Patr. Lat.*, 20, 443-458.

Altra edizione è quella del GALLANDI, *Bibl. Patrum*, 8, Paris, 1772, 228-235.

L'edizione del canonico SAUVAGE, su due manoscritti di S. Gallo (98 e 102), fu dopo la sua morte curata da A. TOUGARD: *S. Victrice, son livre De laude Sanctorum, d'après les variantes tirées des Mss. de S. Gal, par SAUVAGE, publié et annoté par l'abbé A. TOUGARD*, Paris, 1895 (cfr. *Anal. Bolland.*, XV, 347; *Histor. Jahrbuch*, XVII, 415; C. WEYMAN, in *Wiener Studien*, 1896, 316-317).

### Zenone di Verona. — I. Opere generali.

G. BENASSUTI, *Vita del glor. mart. S. Zenone, vescovo e protettore di Verona*, Verona, 1839.

C. CAVALTONI, *Memorie intorno alla vita, agli scritti, al culto ed al corpo di S. Zenone che fu VIII vescovo di Verona*, Verona, 1839.

J. DORNER, *Lehre von der Person Christi*, I<sup>2</sup>, Stuttgart, 1845, p. 754.

F. A. SCHÜTZ, *S. Zenonis episc. Veronensis doctrina christiana*, Lipsiae, 1854.

L. J. V. JAZDEWSKI, *Zeno Veron. episc., commentatio patrologica*, Ratisbonae, 1862.

G. B. C. GIULIARI, *S. Zenonis Vita et doctrina*, Aug. Taurin., 1875.

— *Vita di S. Zenone vescovo di Verona da critici monumenti ed in ispezialità da' suoi sermoni, col catechismo zenoniano e scelta di sentenze*, Verona, 1877.

J. A. VON LEHNER, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrh.*, Stuttgart, 1881, p. 33 sg., '68, 125.

HURTER, *Zeno von Verona als Zeuge der alten Kirchenlehre*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, VIII, 1884, pp. 233-236.

A. PIGHI, *Cenni intorno alla vita di S. Zenone*, Verona, 1889.

- M. A. GRANCELLI, *S. Zenone, cenni storici*, Verona, 1889.
- A. HARNACK, *Tertullian in der Litter. der alten Kirche*, in *Sitzungsber. der Berl. Akad. der Wiss.*, 1895, p. 551.
- C. WEYMAN, *Studien zur Apuleius und seinen Nachahmern*, in *Sitzungsber. der Münchener Akad.*, 1893, 2, pp. 350-361 [Fonti].
- F. GATSCHA, *Quaestionum Apuleianarum capita tria*, in *Dissert. philol. Vindob.*, 6, 1898, p. 157 [Fonti].
- A. BIGELMAIR, *Zeno von Verona*, (*Münchener Habilit.-Schr.*) Münster, 1904.
- H. BREWER, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 28, 1904, p. 101 [La Caena sarebbe un ampliamento del passo di Zenone 2, 38].
- P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, 3, Paris, 1905, pp. 365-371.
- H. JANUEL, *Commentationes philol. in Zenonem Veronensem, Gaudentium Brixiensem, Petrum Chrysologum Ravennatem*, pars 1-2. (Progr.), Ratisbonae, 1905-1906. Pars I, 39-40; II, 21.
- K. ZIWSA, *Zur statist. Würdigung des Zeno Veronensis*. (Festgabe zum 100 jähr. Iubiläum des Schottengymn., Wien, 1907, p. 372).
- E. LÖFSTEDT, *Patrist. Beiträge*, in *Eranos*, 10, 1910, pp. 27-29.
- M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 367-369.
- P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 400-402.
- O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 477-481.

## II. Manoscritti.

I codici usati dai fratelli Ballerini sono i seguenti: un *Codex Remensis* del sec. VIII, distrutto nel 1775 per un incendio della Biblioteca di S. Remigio; un *Tolentinus* della *Bibl. Cleric. Regul. Tolentinatum* di Venezia, del sec. XIV; due *Vaticani* del sec. XIII e il *Vatic. Urbin.* 150 del sec. XIV; due *Zenoniani* del monastero di S. Zenone di Verona del sec. XV; il *Pompejanus*, già posseduto dal conte Alessandro Pompei, e ora nella Capitolare di Verona, n. XLIX, del sec. XV; lo *Sparaverianus*, cioè i lavori preparatori, fatti dallo Sparaverio per la sua edizione su di un unico codice.

I codici usati dai Giuliani sono: il *Pistoriensis* dell'Archivio del Capitolo di Pistoia del sec. IX/X; il *Capitularis Bibl. Veronensis* n. CCCXXVII del sec. XV; il *Parmensis* del sec. XV; il *Marcianus* II, 139 del sec. XV; i *Vaticani* 1234 del sec. XIV, e 1233 del XV.

## III. Edizioni.

L'edizione *princeps*: *Venetis per Magistrum Iacobum de Leuco*, 1508, fu curata da ALBERTO CASTELLANI su un apografo del Guarino di un antico ms. di Verona, e non dal Guarino stesso, come molti credettero a torto. Contiene 105 sermoni, divisi in tre libri. In seguito i sermoni furono editi a Verona nel 1586, a cura di RAFFAELLO BAGATA e BATTISTA PERETTI, senza che molti errori della *princeps* venissero corretti. Questa edizione fu riprodotta nelle varie *Bibliothecae Patrum*: MARGUERIN DE LA BIGNE, *Bibl. Veterum Patr.* 1589, vol. III; *Bibl. Maxima Patr.*, Lugduni, 1677, III, pp. 359-414.

Un'altra edizione, preparata da Franc. Sparaverio, non vide la luce per la morte del curatore, avvenuta nel 1697. Nel 1710 uscì una edizione a Padova, non



si sa per cura di chi. L'edizione dei fratelli BALLERINI (Verona, 1739) è la prima che abbia valore: essa fu riprodotta nel 1758 ad Augustae Vindelicorum (Augsburg) con l'aggiunta di una nuova appendice, formata di due libri di FRANCESCO BONACHI da Pistoia: *De Zenone, eius epocha et martyrio*, e poi nel MIGNE, *Patr. Lat.*, XI, 253-528. Senza i prolegomeni e le note, fu anche accolta dal GALLANDI nella sua *Bibl. Vet. Patr.*, Venetiis, 1769, V, pp. 109-158. Viene ultima l'edizione critica del GIULIARI, Verona, 1883, 1900<sup>2</sup> (cfr. R. SABBADINI, in *Rivista di filol.*, 1884, pp. 136-141). Per il *Corpus* di Vienna preparava una nuova edizione lo ZIWSA.

### Petronio di Bologna. — I. Da consultare:

- B. CZAPLA, *Gennadius als Litterarhistoriker*, in *Kirchengesch. Studien*, 4, 1, 1898, p. 94 sgg.  
 BIGELMAIR, *Zeno von Verona*, Münster, 1904, p. 66, n. 2.  
 M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 369.  
 O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, p. 481.

### II. Manoscritti e edizioni.

I due sermoni di Petronio son contenuti insieme nel cod. *Monacensis* 14386 del sec. x; il primo si trova, sotto il nome di Petronio, in vari manoscritti. Questo fu anche edito ripetutamente: così, per esempio, nei prolegomeni dell'edizione di Zenone, curata dal GIULIARI, pp. CXLVII-CXLIX. Tutt'e due i sermoni, e il secondo per la prima volta, furono pubblicati da G. MORIN, in *Revue bédéd.*, 14, 1897, 3-8.

### Paciano. — I. Da consultare:

- P. B. GAMS, *Die Kirchengesch. von Spanien*, 2. 1, Regensburg, 1864, pp. 318-324.  
 C. GOETZ, *Gesch. der cyprian. Litter.*, Basel, 1891, pp. 72-79. [Fonti].  
 A. HARNACK, *Tertullian in der Litter. der alten Kirche, in Sitzungsber. der Berliner Akad. der Wiss.*, 1895, p. 553 sg., 566 sg. [Fonti].  
 C. WEYMAN, *Kritisch-sprachliche Analekten*, in *Wiener Studien*, 17, 1895, pp. 314-318.  
 — *Vincere=revincere* (zu Pacianus, Ep. I, 2), *Ibid.*, 20, 1898, pp. 160.  
 A. GRUBER, *Studien zu Pacianus von Barcelona* (Diss.), München, 1901.  
 R. KAUER, *Studien zu Pacianus* (Progr.), Wien, 1902.  
 O. ZÖCKLER, in *Realencycl. für protest. Theol.*, 14<sup>3</sup>, 1904, p. 551.  
 M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 369-371.  
 P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 395-397.  
 O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 401-403.  
 G. MORIN, *Un traité inédit du IV<sup>e</sup> siècle, le De similitudine carnis peccati de l'évêque S. Pacien de Barcelone*, in *Revue bédéd.*, 29, 1912, pp. 1-28. [Opera attribuita].  
 G. MORIN, *Un nouvel opuscule de Saint Pacien? Le Liber ad Justinum faussement attribué à Victorin*, in *Revue Bédéd.*, 30, 1913, 286-293.

## II. Manoscritti.

Non sono ben noti. Il Peyrot ha usato il *Parisinus* 2182 del sec. XII/XIII e il *Vatic. Regina* 331 del sec. X/XI; il Weyman ha aggiunto a questi il *Grenobl.* 262 del sec. XII.

## III. Edizioni.

J. TILIUS (Jean du Tillet), vescovo di Meaux, Paris, 1538. [Editio princeps].

MARGUERIN DE LA BIGNE, *Bibl. Patrum*, III, Paris, 1624, 51-78.

*Maxima Bibl. Patrum*, IV, Lugduni, 1677, 305-319.

JOSEPH SAENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae*, 2, Romae, 1694, 79-112.

GALLANDI, *Bibl. Veterum Patrum*, VII, Venetiis, 1770, 255-276.

MIGNE, *Patr. Lat.*, 13, 1051 [riproduzione del Gallandi].

H. HURTER, *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, 37, Oeniponti, 1878.

PH. H. PEYROT, Zwolle, 1896 (*Utrechter Inauguraldiss.*). [Poco soddisfacente. Cfr. C. WEYMAN, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1896, 1057-1062 e 1104-1108].

Il Gams (*O. c.*, 323 sg.), cita due edizioni spagnuole del 1774 e del 1786, sconosciute allo SCHOENEMANN, *Bibl. hist.-litt. Patr. lat.*, I, 361. Cfr. PFEIL-SCHIFTER, in *Wochenschrift f. klass. Philol.*, 1896, 1113. Le due edizioni sono: I. H. FLOREZ, in *España Sagrada*, appendice al t. 29: *S. Iglesia de Barcelona: Barcinonensis praesulum opera quae extant, nunc primum in unum collecta*, pp. 390-438; II. PACIANI *opera quae extant. Obras de Paciano obispo de Barcelona traducidas e ilustradas por VICENTE NOGUERA*. Valencia-Montfort, 1786. Per il *Corpus* di Vienna preparava l'edizione di Paciano R. KAUER.

Sulla critica del testo cfr. J. VAN DER VLIET, in *Mnemos.*, 23, 1895, 187-198; A. GRÜBER, *Studien zu Pacianus*, p. 13.

Il *De similitudine carnis peccati* è stato edito, sotto il nome di Paciano, dal MORIN, in *Etudes, textes découvertes*, 1, Maredsous, 1913, 81-150.

## Filastrio. — I. Da consultare:

R. A. LIPSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien, 1865, p. 4 [Fonti].

A. HARNACK, in *Zeitschrift für historische Theologie*, 1874, p. 143 [Fonti].

R. A. LIPSIUS, *Die Quellen der ältesten Ketzergesch. neu untersucht*, Leipzig, 1875, p. 91 sgg. [Fonti].

A. HILGENFELD, *Die Ketzergesch. des Urchristentums*, Leipzig, 1884, pp. 79-80 [Fonti].

A. HILGENFELD, *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig, 1886, pp. 56-61 [Fonti].

TH. ZAHN, *Gesch. des neutest. Canons*, 2, 1, Erlangen-Leipzig, 1890, pp. 234-239.

J. KUNZE, *De hist. gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae*, Lipsiae, 1894, p. 46 sgg. [Fonti].

P. C. JURET, *Étude grammaticale sur le latin de Filastrius* (Thèse), Erlangen, 1904 = *Roman. Forsch.*, 19, 1906, pp. 130-320.

J. WITTIG, *Flastrius, Gaudentius und Ambrosiaster*, in *SDRALEKS Kichen-gesch. Abh.*, 8, 1909, pp. 1-56.

A. PUECH, in *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* 1912, p. 85.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 394-397.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 397-399.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freib. in Br., 1923, pp. 481-485.

## II. Manoscritti.

Il Marx si è servito dei seguenti codici :

*Codex Cheltenhamensis* 12263, sec. VIII, che contiene il solo cap. 148 (C).

» *Petropolitanus auct. lat.* I Q. v. 38 già appartenente al monastero di Corbie del sec. IX, che omette la prefazione e i capp. 1-28 (A).

» *Vindobonensis* 1080 del sec. IX, che omette i capp. 107, 115, 117, 140, 151, 154.

Nel 1902 fu scoperto tra i manoscritti di Görres un codice di Trier del sec. X, che ora si trova a Berlino, e che appartiene alla stessa famiglia del Viennese. È il codice che usò il Sichard per la sua edizione del 1528. Cfr. A. ENGELBRECHT, in *Sitzungsber. der Wien. Akad., philos.-hist. Kl.*, 146, 1903, Abh. 8, p. 46-54; MARX, *Ueber die Trierer Handschrift des Filastrius, zur Ergänzung der Wiener Ausg.*, in *Ber. der sächs. Ges. der Wiss., philol.-hist. Kl.*, 1904, p. 43-105.

## III. Edizioni.

Jo. SICHARDUS, Basileae, 1528 [Editio princeps].

MARGUERIN DE LA BIGNE, *Bibl. Patrum*, V, 1575.

Jo. A. FUCHTE, Helmstadii, 1611, 1621<sup>2</sup>, 1676<sup>3</sup>.

J. A. FABRICIUS, Hamburg, 1721.

*Maxima Bibl. Patrum*, Lugduni, 1677, V, 701-726.

P. GALEARDI, Brescia, 1738 [in fine le note postume del Fabricius su Filastrio] riprodotta in GALLANDI, *Bibl. Veterum Patrum*, 7, 1770, 475-521 e in MIGNE, *Patrol. Lat.*, 12, 1111.

OEHLER, *Corpus haereseologicum*, I, Berlin, 1856, 1-185.

J. MARX, Vindobonae, 1898 (= *Corpus Scriptorum eccles. latin.*, 38). (Cfr. il supplemento a questa edizione, già di sopra citato, in *Ber. der Sächs. Ges. der Wiss.*, 1904, p. 62).

I capp. 60, 88, 89 in ZAHN, *Gesch. des neutestam. Kanons*, 2, I, Erlangen, 1890, pp. 233-239.

### Gaudenzio di Brescia. — I. Da consultare :

H. JANUEL, *Comment. philologicae in Zenonem Veronensem, Gaudentium Brixiensem, Petrum Chrysologum Ravennatem* (2 Progr.), Ratisbonae, 1905/1906, I, pp. 27, 35, 38; II, pp. 5-9.

K. CH. KNAPPE, *Ist die 21 Rede des hl. Gaudentius (Oratio B. Gaudentii episcopi de vita et obitu B. Filastrii episcopi praedecessoris sui) echt? Zugleich ein Beitrag zur Latinität des Gaudentius* (Prog.), Osnabrück, 1908.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 397-399.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 399-400.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 485-486.

## II. Lingua.

C. PAUCKER, *De latinitate Scriptorum quorundam saeculi IV et ineuntis v p. C. minorum Observationes*, in *Zeitschr. für die österr. Gymn.*, 32, 1881, pp. 481-499.

## III. Sopravvivenza.

G. MORIN, *Autour des Tractatus Origenis*, in *Revue bénéd.*, 19, 1902, p. 227.

P. DE BRUYNE, *Encore les Tractatus Origenis...* III, *Gaudentius de Brescia*, in *Revue bénéd.*, 23, 1906, p. 169.

H. BREWER, *Das sogen. athanasian. Glaubensbekenntnis*, in *Forsch. zur christl. Litter. und Dogmengesch.*, 9, 2, 1909, p. 158.

## IV. Manoscritti.

I codici usati dal Galeardi sono i *Vaticani* 1235, 1243, 4580; gli *Urbini*. 504 e 59; un codice fiorentino della Biblioteca di S. Marco, e due codici bresciani, di cui il più antico è del sec. XI, contenenti il *Sermonem de vita et obitu B. Philastrii*.

## V. Edizioni.

P. GALEARDUS, Paduae, 1720 e Brixiae, 1738; quest'ultima riprodotta in MIGNÉ, *Patrol. Lat.*, 20, 827-1002, e nell'edizione di Augustae Vindelicorum del 1757.

L'edizione critica per il *Corpus* di Vienna era stata affidata al Polaschek.

## Fortunaziano d'Aquileia.

J. B. MOREL, *Eléments de critique*, Paris, 1766.

BERGER, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, pp. 308-312.

G. MORIN, *De la besogne pour les jeunes*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 6, 1905, pp. 329-330.

G. WOHLBERG, *Ein alter lat.-Commentar über die vier Evangelien*, in *Theolog. Stud. Th. Zahn dargebr.*, Leipzig, 1908, pp. 391-426. Cfr. *Revue bénéd.*, 1909, p. 116.

P. PASCHINI, *Chromatius d'Aquilée et le Commentaire pseudo-hiéronym. sur les quatre Evangiles*, in *Revue bénéd.*, 26, 1909, 469-475.

A. L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, in *Sitzungsber. der Kais. Akad. der wiss. in Wien, philos.-hist. Klasse*, 162, 1910, 4, p. 157.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 399.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, p. 486.

A. WILMART, in *Revue bénéd.*, 32, 1920, pp. 160-174 ha edito due frammenti sotto il nome di un vescovo Fortunato; anch'essi evidentemente vanno riportati al commento di Fortunaziano.



Cromazio fu vescovo di Aquileia dal 388 al 407, e si distinse come teologo profondo ed acuto. La lettera 50 di Ambrogio è indirizzata a lui; Girolamo gli dedicò il suo commento dei profeti Habacuc e Giona, e varie parti della sua versione della Bibbia. Pure la lettera 155 del Crisostomo e alcune traduzioni di Rufino son dirette a Cromazio.

Le lettere del vescovo di Aquileia sono andate perdute, poichè anche le due, dirette a Girolamo, che vanno sotto il nome di Cromazio e di Eliodoro, e che hanno per titolo *De duobus apocryphis libris* e *De opere martyrologii colligendo*, come pure le risposte di Girolamo ad esse <sup>(1)</sup>, la seconda delle quali è preposta al così detto *Martyrologium Hieronymianum*, sono state riconosciute spurie <sup>(2)</sup>.

Sotto il nome di Cromazio inoltre ci sono state tramandate 18 omelie: un *Sermo de octo beatitudinibus*, e 17 *Tractatus in evangelium S. Matthaei* <sup>(3)</sup>. Il *Sermo de octo beatitudinibus*, tenuto in occasione di un mercato pubblico (*dat nobis, fratres, conventus hic populi et mercatus frequentia occasionem proponendi sermonis Evangelici*), fu assai noto nel medioevo. I 17 *Tractatus in evangelium S. Matthaei*, i quali si riferiscono a Matth., III, 13 17; V; VI, 1-24, facevano forse parte di un'esposizione omiletica dell'intero Evangelo di Matteo. Erano destinati alla lettura <sup>(4)</sup>. Il loro stile è largo e abbondante, ma corretto, semplice, chiaro, come si addice a un predicatore popolare, ed interrotto da frequenti e copiose citazioni dei libri santi. Il Loeschke <sup>(5)</sup> ha studiato specialmente i *Tractatus* 13 e 14, mettendoli in confronto con le due spiegazioni dell'*Oratio dominica* di Tertulliano e di Cipriano; il Paschini <sup>(6)</sup> ha creduto di trovare nei *Tractatus* cromaziani tracce d'imitazione della pseudo-geronimiana *Expositio quatuor evangeliorum*; e il De Puniet <sup>(7)</sup>, confrontando i *Tractatus* 13-14 di Cromazio, il *De dominica oratione* di Cipriano e il *De oratione* di

<sup>(1)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XX, 369-376.

<sup>(2)</sup> Veramente il Mommsen, nella sua edizione del *Liber Pontificalis* (*Monum. Germ. hist. Gesta Pontif. Rom.*, I, Berolini, 1898, Proleg. XI, n. 1) ritiene autentica la lettera preposta al *Martyrologium Hieronymianum*.

<sup>(3)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XX, 247-436.

<sup>(4)</sup> Chromat., *Tract.*, V, 2: *Et multa similia, quae praetermisimus, ne taedium legentibus faceremus.*

<sup>(5)</sup> G. Loeschke, *Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien*, in *Neue Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche*, 4, Berlin, 1908, pagg. 43-45.

<sup>(6)</sup> *Revue Bénéd.*, 26, 1909, pagg. 469-475.

<sup>(7)</sup> *Revue d'histoire ecclési.*, 6, 1905, 15-32 e 304-318.

Tertulliano con la breve anonima *Expositio orationis dominicae*, contenuta nel così detto *Sacramentarium Gelasianum* <sup>(8)</sup>, ha cercato di dimostrare che l'*Expositio* può essere considerata come opera del vescovo di Aquileia.

Il nome di Vittricio, *Victricius*, che deriva evidentemente da *Victrix*, fa pensare ad un'origine militare, e sembra provenire da *Legio Victrix*. Si può quindi supporre che Vittricio abbia avuto, fra i suoi antenati, un legionario di una delle legioni *Victrix*, il quale, al termine del servizio militare, aveva fissato la dimora in una delle frontiere dell'Impero: ciò almeno fa supporre Paolino di Nola, il quale, nella lettera 18, contenente preziose informazioni sulla vita del nostro santo, dice di lui che nacque in capo al mondo, *de extimo* (= *extremo*) *orbis eductum* <sup>(9)</sup>. Ma quale propriamente fosse il suo luogo di origine, a noi non è dato oggi affermare con sicurezza. Dei critici, alcuni hanno pensato alla seconda Germania, altri alla seconda Belgica, altri ancora alla Britannia. Anche l'anno della nascita non può essere indicato che per via d'approssimazione. Paolino afferma che Vittricio fu amico ed emulo di San Martino di Tours, sebbene notevolmente più giovane di lui <sup>(10)</sup>. Orbene, poichè San Martino nacque nel 316 o 317, non si andrà molto lontani dal vero, fissando verso il 330 la nascita di Vittricio.

Sulla sua prima educazione non si hanno notizie di nessun genere; ma, se si vuol giudicare dalla cultura, di cui Vittricio dà chiare prove nell'opera *De laude sanctorum*, dobbiamo riconoscere che egli dovè ricevere una buona istruzione nelle scuole retoriche del tempo. All'età di diciassette anni, entrò nell'esercito, per adempiere agli obblighi del servizio militare. Nelle quotidiane fatiche imposte dalla vita del campo, le sue membra acquistarono una straordinaria robustezza. Narra infatti egli stesso che, negli ultimi anni del suo episcopato, possedeva ancora tanta forza, da sollevare alcuni massi d'enorme grandezza, destinati alla costruzione della sua cattedrale <sup>(11)</sup>.

<sup>(8)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, LXXIV, 1091-1093.

<sup>(9)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 4.

<sup>(10)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 9: *Meminisse enim credo dignaris, quia sanctitatem tuam olim Viennae apud beatum patrem nostrum Martinum viderim, cui te Dominus in aetate impari parem fecit.*

<sup>(11)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 12 (Migne, *Patr. lat.*, XX, 458): *Iuvat manibusolvere et grandia humeris saxa portare etc.* Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 7.

Neppure della carriera militare percorsa da Vittricio possediamo notizie. Tuttavia, data la brevità del tempo da lui trascorso nell'esercito, è assai difficile ammettere ch'egli possa essersi elevato di qualche grado al di sopra della condizione di semplice *miles*. Un fatto di non lieve importanza intanto sopravveniva ad orientare verso una nuova mèta il pensiero di Vittricio. È noto come, in quest'epoca, grazie al favore di Costantino, il Cristianesimo, uscito dalle tenebre delle catacombe alla chiara luce del giorno, andasse, mediante una fervida opera di propaganda, sempre più estendendosi e invadendo, nelle loro funzioni più vitali, tutti gli organismi della vasta amministrazione dell'Impero romano. L'esercito non sfuggì a questa influenza; chè, sebbene per la maggior parte i legionari si mantenessero fedelmente attaccati alle tradizioni del paganesimo, pure non mancarono esempi di soldati, che, imitando il fiero gesto di Martino, il futuro vescovo di Tours, alla vigilia d'una battaglia, o in altra occasione, si presentassero all'imperatore o al tribuno, per chiedergli di essere dispensati dal servizio militare, protestando con eroico ardimento la loro professione di fede cristiana. Vittricio fu del numero di questi valorosi. Non appena la luce della grazia divina rischiarò le dense ombre, con le quali il paganesimo toglieva ancora al suo spirito la visione della verità, il giovane soldato non ebbe pace, fino a che non fu libero di dedicarsi interamente al servizio di Dio. Sia che l'esempio di Martino — come non sembra del tutto improbabile — gli sia stato di sprone, sia che l'ardore della fede gli abbia infuso nell'anima il coraggio del martire, il fatto è che Vittricio, un giorno in cui le truppe erano raccolte in piazza d'arme, esce dalle file e si presenta al cospetto del tribuno comandante della sua legione, per ottenere da lui, in mezzo all'universale stupore, che gli fosse concesso di mutare le armi della guerra con quelle della pace, di spendere la propria attività a vantaggio della milizia di Cristo, anzichè di quella dell'imperatore <sup>(12)</sup>. Il grave atto d'insubordinazione suscitò naturalmente il furore del tribuno, il quale diede subito l'ordine d'infliggere al colpevole la pena delle battiture. Vittricio fu quindi rinchiuso in prigione, in una di quelle prigioni militari, il cui pavimento, coperto di rottami, vieppiù lacerando con le molte aguzze punte le ferite prodotte dal bastone, aumentava le atroci sofferenze del disgraziato. Nonostante le dure prove, a cui l'aveva sottoposto, il tribuno non riuscì a

(12) Paulin. Nol., *Epist.* 18, 1.

strappare a Vittricio una sola parola di pentimento e di ritrattazione. Lo deferì allora al tribunale del *comes*, il quale, giudicando l'atto del ribelle soldato come un caso di diserzione, pronunciò contro il colpevole sentenza di morte. Mentre una scorta accompagnava la vittima al luogo del supplizio, il carnefice battè la mano sul collo di Vittricio, *quasi* — dice Paolino <sup>(13)</sup> — *ictus sui locum praecurrente gladium manu palpans*, e all'improvviso, in punizione di tanto oltraggio, fu colpito da cecità. Molti dei presenti, vivamente impressionati dal miracolo, si convertirono alla nuova fede. Di lì a poco, Vittricio domandò ai suoi custodi la grazia di allentare alquanto le catene che gli serravano i polsi. Ma, poichè quelli vi si rifiutarono, il condannato mormorò un'ardente preghiera a Cristo, e aveva appena finito di pregare, quand'ecco le catene s'infransero da sè stesse. Lo straordinario avvenimento fu subito riferito al *comes*, il quale a sua volta ne mandò una relazione all'imperatore, Giuliano l'Apostata. Vittricio venne quindi rimesso in libertà, insieme con i compagni d'arme da lui convertiti. Fin qui il racconto di Paolino. Degli avvenimenti successivi della vita di Vittricio, fino al momento in cui egli sarà inalzato al seggio episcopale di Rotomagus (= Rouen), non sappiamo assolutamente nulla. È tuttavia probabile che il sant'uomo, dopo aver rinunciato alle lusinghe del mondo, si sia dedicato ad opere di pietà e al perfezionamento della propria cultura intellettuale. Una delle letture, a cui dovette dedicare la maggior parte del suo tempo, fu senza dubbio quella della Bibbia, in singolar modo del Nuovo Testamento, che gli divenne, a giudicare dalla frequenza e dalla sicurezza con cui ne cita i passi nell'unica opera superstita, in sommo grado familiare.

Verso il 380 — non ci è noto per quali meriti speciali — venne eletto vescovo dai cittadini di Rouen. Da questo momento, cominciò a spiegare su larga scala, per il bene dei fedeli affidati alle sue cure, tutte le proprie mirabili doti d'uomo d'azione e di fede. Nella diocesi di Rouen, sebbene il Cristianesimo fosse ampiamente diffuso, pure l'idolatria vantava ancora un gran numero di proseliti. E tale ostacolo, unito all'altro, non meno minaccioso, dell'arianesimo, che, verso la metà del IV° secolo, faceva per la prima volta capolino in Gallia, destando l'allarme di tutti i vescovi delle varie province ecclesiastiche, accresceva oltremodo le difficoltà della propaganda cristiana. Vittricio, nella piena coscienza della propria missione, ebbe il gran merito di contrapporre, dal-

(13) Paulin. Nol., *Epist.* 18, 7.



l'alto del pulpito, al dilagare dell'eresia un argine potente, con l'instancabile e coraggiosa predicazione del dogma ortodosso intorno alla Trinità ed al Figlio di Dio. Ma ciò che veramente contribuì a circondare la figura del santo di un'aureola di gloria, fu di avere non solo introdotto nella città, di cui egli era vescovo, il gusto per la vita ascetica, ma anche dato, come Martino turense nelle città di Ligugé e Marmoutier, un poderoso impulso allo sviluppo delle istituzioni monastiche. Con ciò, si badi, non intendiamo dire ch'egli concepisse e praticasse la vita claustrale, come la concepirono e la praticarono, molto più tardi, San Cesario, San Benedetto e San Colombano, ma che si facesse, alla maniera di Martino, iniziatore e propagatore d'un sistema di perfezione evangelica avente per norma fondamentale il principio della fuga dal mondo e della mortificazione della carne mediante il digiuno. I solitari, posti sotto la sua vigilanza e direzione, non sappiamo dove propriamente avessero la loro sede, se dentro o fuori della cinta murale della città, o anche, come sembra più probabile, in vicinanza della cattedrale. Da alcuni cenni descrittivi, con cui Sulpicio Severo ci ha lasciato memoria dell'ideale ascetico praticato dai discepoli di Martino <sup>(14)</sup>, e da qualche indizio contenuto nell'opera stessa di Vittricio <sup>(15)</sup>, è lecito dedurre che quei monaci vivessero organizzati in una specie di comunità, e non solo prendessero il cibo, ma anche pregassero in comune. Un passo di Paolino di Nola inoltre sembra alludere all'esistenza d'un oratorio, dove i religiosi solevano raccogliersi, ogni giorno, per intonare il canto dei salmi <sup>(16)</sup>; e non è del tutto improbabile che a costoro si debba il merito d'aver inaugurato, nella cattedrale, l'uso liturgico della vigilia quotidiana <sup>(17)</sup>. Anche le donne gareggiavano con gli uomini in opere di pietà e d'eroico sacrificio; talchè ben presto la Chiesa di Rouen possedette anch'essa — dice Vittricio <sup>(18)</sup> — il suo « coro di vergini ». L'influenza, che sugli abitanti del luogo esercitò l'edificante spettacolo di questo popolo virtuoso di monaci, di vergini e di vedove, fu così benefica, che in breve tempo il numero dei Cristiani crebbe a dis-

<sup>(14)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 10.

<sup>(15)</sup> Viet. Rotomag., *De laude sanctorum*, 3.

<sup>(16)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 5.

<sup>(17)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 5: *Ubi quotidiano sapienter psallentium per frequentes ecclesias et monasteria secreta concentu etc.* Cfr. Vacandard, *Une histoire du Bréviaire de Rouen*, in *Revue du Clergé français*, gennaio 1903, pag. 226.

<sup>(18)</sup> Viet. Rotomag., *De laude sanctorum*, 3.

misura. La cattedrale non bastò a contenerli tutti, e Vittricio riconobbe la necessità di gettare le fondamenta per una nuova basilica di più vaste dimensioni <sup>(19)</sup>. Mentre l'edificio si veniva costruendo, un avvenimento di notevole importanza per la storia religiosa del tempo attirò sul vescovo di Milano l'attenzione dell'intero mondo ecclesiastico: Ambrogio infatti, nel 386, scopriva la tomba dei santi Gervasio e Protasio. Gregorio di Tours ha lasciato scritto che, in questa occasione, Ambrogio, per sodisfare le pie richieste di molti vescovi, suoi colleghi, distribuì le reliquie dei santi a parecchie città dell'Italia e della Gallia <sup>(20)</sup>. Fra le città galliche, oltre a Vienna ed a Tours, anche Rouen ebbe la sua parte. L'inestimabile tesoro, deposto religiosamente nella cattedrale, quando ancora fervevano i lavori della costruzione, formò il primo reliquiario, che di lì a pochi anni s'arricchì di nuovi non meno preziosi contributi. Ci narra lo stesso Vittricio che, ritornando a Rouen, verso il 396, dalla Britannia, dov'erasi recato per compiervi una missione, apprese, a quaranta miglia dalla città, che uno straniero, di nome Eliano, inviato da Ambrogio e da altri vescovi, stava ad attenderlo con un sacro tesoro, assai più ricco del precedente. Fuori di sè per la gioia, il pio vescovo attraversò in gran fretta lo spazio che lo separava dalla città, e, allorchè vide con i propri occhi le nuove reliquie, le lacrime gl'inondarono il volto e accenti d'irrefrenabile entusiasmo proruppero dall'intimo del suo cuore <sup>(21)</sup>. I santi erano Proculo di Bologna, Antonino di Piacenza, Nazario di Milano, martiri famosi, accanto ai quali figuravano i nomi di parecchi altri, che sventuratamente, malgrado gli sforzi tentati dagli agiografi per identificarli, rimangono tuttora ignoti alla storia.

Per far loro degna accoglienza, il vescovo di Rouen convocò tutto il suo clero, tutta la moltitudine dei suoi fedeli: vergini, vedove, monaci, uomini, donne, giovani, vecchi, e li fece sfilare in processione davanti alle reliquie, cantando salmi in coro. La città fu in festa, quel giorno. Vittricio, che intanto esultava in preda a una vivissima commozione, volle fissare nella memoria degli uomini un sì fausto avvenimento, e descrisse, nel *De laude sanctorum*, la cerimonia solenne, che accompagnò la traslazione delle reliquie. Paolino di Nola, che forse lesse le belle pagine dell'amico, ebbe

<sup>(19)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 12, 29.

<sup>(20)</sup> Gregor. Turon., *De gloria martyrum*, I, 47 (Migne, *Patrol. lat.*, LXXI, 748 sg.).

<sup>(21)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 1 sgg.

parole d'altissimo encomio per la devozione di Vittricio, e felicità nello stesso tempo i santi martiri, perchè avevano trovato in terra straniera un asilo, dove potevano tranquillamente soggiornare in compagnia di anime elette, guidate dal vescovo all'elevazione di sè stesse, mediante le pratiche della pietà, verso un ideale d'angelica esistenza <sup>(22)</sup>.

Oltre che della cattedrale, pare che Vittricio abbia dotato la propria città di parecchie altre basiliche, o anche oratori, destinati alle riunioni dei fedeli per la preghiera o per il canto dei salmi. Ciò almeno è lecito dedurre da una frase con cui Paolino accenna alle « molte chiese » (*frequentes ecclesias*), che, alla fine del IV° secolo, formavano il principale ornamento della città <sup>(23)</sup>. La testimonianza paoliniana, sebbene non sia controllabile per difetto di documenti, tuttavia non è improbabile che qualche verità debba pur contenere.

Lo stesso Paolino <sup>(24)</sup> afferma d'aver avuto la fortuna d'incontrare a Vienna — il Lagrange suppone nel 386 <sup>(25)</sup> —, insieme con Martino di Tours, il vescovo Vittricio. Quali siano state le cause che spinsero i due vescovi a intraprendere questo viaggio, non possiamo con precisione indicare. Un'altra volta, verso il 395, Vittricio s'incontrò a Chartres con lo stesso Martino. Sulpicio Severo, dal quale deduciamo questa notizia, racconta il caso di un uomo, padre di una giovanetta di dodici anni, muta fin dalla nascita, il quale, avendo appreso l'arrivo a Chartres del vescovo di Tours, già famoso nella contrada come taumaturgo, si recò da lui, e, presentandogli la figlia, lo supplicò di guarirla della sua infermità. Martino, con l'umiltà che gli era abituale, si rivolse ai due vescovi, Valentino e Vittricio, che gli stavano al fianco, e, come se la preghiera fosse stata indirizzata a loro, li esortò ad invocare l'aiuto di Dio per la guarigione della giovane inferma. Ma quelli modestamente si schermirono, e alle premurose istanze del padre della ragazza aggiunsero le proprie, finchè Martino s'indusse ad esaudirli. Fatta allontanare la moltitudine dei curiosi, e non avendo presso di sè altri testimoni che i suoi colleghi e il padre della giovanetta, s'inginocchiò e pregò; quindi, preso un po' d'olio, lo benedisse con la formula dell'esorcismo, ne versò alcune gocce nella bocca della paziente, e le chiese come si chiamasse suo padre:

<sup>(22)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 5.

<sup>(23)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 5.

<sup>(24)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 9.

<sup>(25)</sup> Lagrange, *Hist. de Saint Paulin de Nole*, Paris, 1881, vol. I, pagg. 72-79.

ella ne pronunziò, senza esitare, il nome. Il padre allora, pazzo di gioia, si prostrò alle ginocchia di Martino, e, mentre le stringeva fra le sue braccia e le bagnava delle sue lacrime, andava ripètendo che quella era la prima volta in cui gli era concessa la felicità di udire la voce della propria figliuola. Il biografo del vescovo turo-nense, a questo punto della narrazione, assicura d'aver avuto la notizia del miracolo da Evagrio, testimone oculare <sup>(26)</sup>.

L'amicizia e l'esempio del grande taumaturgo concorse potentemente ad alimentare in Vittricio lo zelo dell'apostolato. È noto che Martino non si contentò di spiegare solamente nei limiti della diocesi di Tours la sua meravigliosa attività in favore della propaganda cristiana, ma visitò anche i territori limitrofi, e, passando di diocesi in diocesi, allargò il teatro delle sue predicazioni, ad oriente, fino ad Autun, e, a settentrione, fino a Chartres e a Parigi: non senza motivo, dunque, una moltitudine di tradizioni e di leggende ci parlano ancora di lui, e non poche regioni lo venerano come il primo dei loro apostoli. Tuttavia non pare che abbia mai percorso, in una delle sue escursioni evangeliche, il territorio della Seconda Lionese e della Seconda Belgica, dove molti popoli, fra i quali i Morini ed i Nervi, appena iniziati una prima volta alle verità dell'Evangelo, erano rimasti così estranei ad esse, che sembrava attendessero la venuta di un nuovo missionario. Presso di loro non esistevano nè seggi episcopali, nè comunità cristiane organizzate; l'idolatria vi regnava quasi sovrana. Lo spettacolo di tante miserie morali attirò l'attenzione di Vittricio, il quale presto divenne, per il settentrione della Gallia, quel che Martino era stato per il centro: il flagello del paganesimo. Le sue predicazioni furono coronate da uno splendido successo. In ogni *vicus*, o città da lui visitata, rimasero tracce indelebili del suo passaggio. Dovunque, nei centri urbani, nelle isole, fin nelle selve, se dobbiam credere a Paolino <sup>(27)</sup>, si videro sorgere chiese e monasteri. Purtroppo, però, un giorno, questo magnifico edificio d'apostolato cristiano doveva crollare in gran parte sotto l'impeto della barbarie, e il vecchio vescovo di Rouen doveva forse vivere così a lungo, da veder miseramente perire in breve tempo il frutto delle sue lunghe fatiche. Infatti, nel 406, « una moltitudine prodigiosa di fero-cissime popolazioni barbariche — narra San Girolamo — si riversò su tutte le Gallie. Il territorio compreso fra le Alpi e i Pi-renei, fra l'Oceano e il Reno — oh luttuosa sciagura per l'Impero

(26) Sulpic. Sever.; *Dialog.*, III, 2 (Migne, *Patrol. lat.*, XX, 212 sg.).

(27) Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 4.



romano! — fu devastato dai Quadi, dai Vandali, dai Sarmati, dagli Alani, dai Gepidi, dagli Eruli, dai Sassoni, dai Burgundi, dagli Alemanni e dai nemici piovuti dalla Pannonia... Magonza, città un giorno floridissima, fu presa e distrutta, e parecchie migliaia di uomini rimasero trucidati nella chiesa.

Worms, dopo un lungo assedio, fu sepolta sotto le sue rovine. Reims, città potentissima, Amiens, Arras, e la lontana Terouenne, Tournai, Speier, Strassburg, passarono sotto la dominazione dei Germani. Le province d'Aquitania, della Novempopulonia, di Lione e di Narbona, ad eccezione di poche città, furono tutte saccheggiate » <sup>(28)</sup>. Come si vede, nell'universale rovina vennero anche travolte le città di recente evangelizzate dal nostro Vittricio. In ogni modo, prima che sulle Gallie si abbattesse la catastrofe dell'invasione barbarica del 406, il successo ottenuto con la predicazione aveva reso celebre, oltre il mare, nella Britannia, il nome del vescovo rotomagense. La Chiesa nazionale britannica era, in quel tempo, sconvolta da gravi discordie intestine; e i vescovi giudicarono che nessuna autorità, meglio di quella di Vittricio, avrebbe potuto ricondurre la pace negli spiriti. Vittricio fu quindi invitato a recarsi in Britannia. Da quali cause provenissero quei disordini, non è abbastanza accertato. Tuttavia, da un passo della storia di Gildas, autore del VI° secolo <sup>(29)</sup>, è lecito dedurre che si trattasse di lotte provocate dal diffondersi dell'eresia ariana. Vittricio, com'egli stesso attesta <sup>(30)</sup>, adoperò tutte le forze della persuasione, tutti i sussidi dell'esperienza e della dottrina, per ristabilire la concordia nel seno della Chiesa. L'opera sua non rimase priva di frutto, ed egli poté lasciare la Britannia con la soddisfazione d'aver condotto felicemente a termine la difficile missione. Abbiamo visto di sopra come, giunto a quaranta miglia da Rouen, ricevesse la lieta novella di un nuovo invio di reliquie da parte di Ambrogio e di altri vescovi dell'Italia.

Uno degli uomini, la cui amicizia, per quanto almeno ci è dato sapere dalle scarse fonti letterarie, Vittricio coltivasse più cordialmente in Italia, era senza dubbio quel Paolino, ch'egli aveva incontrato con San Martino a Vienna, nel 386. Paolino viveva, da alcuni anni, nel suo ritiro di Nola, quando, verso il 398, a Roma, dov'erasi recato, nell'occasione della festa degli Apostoli, vide Pa-

<sup>(28)</sup> Hieron., *Epist.* 123, 16. Vedi U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, « Vita e Pensiero », vol. I, pag. 112 sgg.

<sup>(29)</sup> Gildas, *De excidio Britanniae*, 9.

<sup>(30)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 1.

scasio, uno dei diaconi di Vittricio, accompagnato da un catecumeno di nome Orso. Paolino, desideroso di conoscere a fondo l'opera apostolica di Vittricio nella Gallia, tanto fece e tanto disse, che Pascasio ed Orso acconsentirono a seguirlo fino a Nola. Ma quivi Orso cadde così gravemente ammalato, che Paolino, nonostante la protezione di San Felice, nella quale egli riponeva tutta la sua fiducia, disperò, per un momento, di salvarlo, e volle che Pascasio gli conferisse il battesimo. Ricevuto questo sacramento, l'infermo cominciò a migliorare, finchè ricuperò completamente la salute. La malattia di Orso prolungò, naturalmente, oltre il termine convenuto, il soggiorno a Nola dei pellegrini di Rouen, e Paolino colse di qui il pretesto per indirizzare una prima lettera a Vittricio, nella quale si scusava dell'involontario ritardo, e che, come già dicemmo, costituisce una delle più preziose fonti per la storia dell'illustre vescovo rotomagensse <sup>(31)</sup>. Questa lettera fu il primo anello di un'attiva corrispondenza che dovette stabilirsi fra i due, sebbene di essa non siano a noi pervenuti che scarsi e lacunosi frammenti. Il racconto, appreso dalla viva voce del diacono Pascasio, intorno alla vita e all'apostolato di Vittricio, rapì di tanta ammirazione la nobile anima di Paolino, ch'egli attribuiva alla gravità dei propri peccati, se, al tempo del suo incontro con Vittricio a Vienna, non aveva saputo vedere, nell'eminente prelato, oltre alla dignità di vescovo, anche l'altra, molto più insigne, di confessore della fede, o, come dice lo stesso Paolino, di martire vivente <sup>(32)</sup>. È facile quindi da ciò immaginare, quanto dovesse essere intenso nel mite discepolo d'Ausonio il desiderio di rivedere Vittricio. Pochi anni dopo la partenza di Pascasio e di Orso dal monastero nolano, parve che i voti di Paolino fossero per avverarsi. Nel 403, quando Onorio trovavasi a Roma, per celebrarvi le feste del suo sesto consolato, Vittricio si recò nella città dei Cesari, ma in circostanze assai penose per lui. L'amicizia con Paolino e la vicinanza di Nola facevano, e non a torto, presagire che il grande vescovo di Rouen non avrebbe mancato di visitare la tomba di San Felice. E Vittricio infatti s'era proposto anch'egli di non deludere l'aspettazione dell'amico. Ma, per cause a noi ignote, egli dovette ripartire a precipizio da Roma alla volta di Rouen. La notizia di questa partenza così frettolosa, che parve una fuga, riempì d'infinita tristezza il cuore di Paolino. Vittricio, che aveva indovinato lo stato d'animo dell'amico, gli scrisse, per consolarlo, una lettera, e gliela mandò

<sup>(31)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18.

<sup>(32)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 8-9.

per mezzo d'un corriere di nome Candidiano. A quella lettera Paolino rispose subito con un'altra, piena d'affettuose dolcezze, che fortunatamente possediamo, e dove, con l'effusione di un confidente e con l'umiltà di un santo, si duole che la forza delle circostanze lo abbia privato della fortuna di avere, anche per pochi giorni, Vittricio ospite a Nola, e in pari tempo gli riassume, con l'autorità d'un dottore, l'insegnamento cattolico sulla Trinità e sulla natura di Gesù Cristo <sup>(33)</sup>. Purtroppo, la lettera del vescovo di Rouen non è giunta sino a noi; e la perdita è tanto più da deplorare, in quanto quella doveva certamente contenere, oltre alle assicurazioni d'una sincera amicizia, anche le ragioni che avevano costretto Vittricio alla precipitosa partenza da Roma. Alla risposta di Paolino siamo debitori delle notizie circa il motivo del viaggio di Vittricio. Gravi sospetti mettevano, pare, in dubbio, nella riputazione del papa Innocenzo, l'ortodossia del vescovo rotomagens, accusato d'apollinarismo. Vittricio comparve, dunque, dinanzi al vescovo di Roma, per giustificarsi. Ma la sua fede era così schietta, così pura da qualsiasi macchia, che egli ebbe facilmente ragione dei propri calunniatori, a confusione dei quali il giudizio terminò con un vero trionfo dell'illustre perseguitato <sup>(34)</sup>.

Durante il suo soggiorno a Roma, Vittricio ebbe l'onore di assistere ad un grave colloquio del papa Innocenzo con l'imperatore Onorio, nel quale i due supremi rappresentanti del potere civile ed ecclesiastico trattarono l'importante questione circa il reclutamento del clero, una delle cause principali, specialmente nel IV<sup>o</sup> secolo, di conflitto fra la Chiesa e lo Stato <sup>(35)</sup>. A Roma, Vittricio ebbe anche occasione di consultare il papa su alcuni punti assai delicati di disciplina ecclesiastica, e lo pregò, anzi, di mettere per iscritto le regole seguite, a tale proposito, dalla Chiesa romana. Innocenzo, aderendo al desiderio del santo vescovo, gl'indirizzò, il 15 febbraio del 404, un *Liber regularum quasi didascalicus atque monitor* <sup>(36)</sup>, che rimane ancor oggi uno dei più importanti documenti per la storia del diritto ecclesiastico. Esso mirava a definire specialmente le questioni inerenti al celibato dei presbiteri, alla verginità, e, in generale, a tutte le austerità monastiche, fondandosi sulle regole dettate da papa Siricio in una sua decretale <sup>(37)</sup>.

<sup>(33)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 37.

<sup>(34)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 37, 4.

<sup>(35)</sup> Innocent., *Epist.* 2, ad Victricium, cap. 12 (Migne, *Patr. lat.*, XX, 478).

<sup>(36)</sup> Innocent., *Epist.* 2, ad Victricium, cap. 1 (Migne, *Patr. lat.*, XX, 470; Iaffé, *Reg. Pontif. Rom.*<sup>2</sup>, I, Lips., 1885, n. 286).

<sup>(37)</sup> Cfr. Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1155; Iaffé, *Reg. Pontific. Rom.*<sup>2</sup>, I, n. 258.

Vittricio ebbe dal papa l'incarico di dare al *Liber regularum* la maggior diffusione possibile, anche fuori della sua provincia. Il vescovo corrispose al desiderio d'Innocenzo, e il *Liber* si propagò largamente nella Gallia, contribuendo così a far prevalere nel concetto delle autorità ecclesiastiche di quella regione il principio della supremazia della Chiesa romana. Il viaggio di Roma e la lettera a Paolino sono gli ultimi atti che si conoscano della vita di Vittricio. S'ignora l'anno della sua morte. Pare tuttavia probabile che sia stato spettatore dell'invasione barbarica del 406, a cui di sopra accennammo. In ogni modo, era già morto nel 409, perchè Paolino non ne ricorda il nome nella sua *Epist.* 48, in cui cita i principali vescovi della Gallia. Si suppone con molta verosimiglianza che le spoglie del santo siano state, come quelle dei suoi predecessori, deposte nel cimitero, che poi ebbe il nome di San Gervaso.

Composto, come vedemmo, verso il 396, nell'occasione d'una traslazione di reliquie da Milano a Rouen, il *De laude sanctorum* è l'unica opera che noi possediamo di Vittricio. Il vescovo anzi tutto si rallegra delle ricchezze spirituali, onde la misericordia di Dio e l'onnipotenza del Redentore si compiacquero di colmare la sua Chiesa. Ormai tace la perfidia degl'ingiusti, tace il furore delle persecuzioni; bisogna dunque accrescere il numero degli altari consacrati alle divine potenze. Regni dovunque la gioia, perchè d'or innanzi i cittadini di Rouen abiteranno insieme con i santi <sup>(38)</sup>. Nessun'altra popolazione potrebb'essere meglio disposta ad accogliere gli ospiti divini <sup>(39)</sup>. Dopo aver fatto l'elogio dei suoi fedeli, Vittricio rivolge loro l'invito a recarsi a rendere onore, con gare di umiltà, di preghiere e di canti sacri, ai nuovi protettori della città <sup>(40)</sup>, sì che questi non s'accorgano di trovarsi in paese straniero. In mezzo alla moltitudine, i santi ospiti godranno di riconoscere buon numero di fratelli <sup>(41)</sup>. I santi formano come una grande famiglia, e sono strettamente uniti al Redentore, che li fa sedere sul suo medesimo trono. Dio manifesta in loro la propria divinità e i vari segni della sua perfezione. I santi posseggono per adozione le virtù che Dio possiede per natura: ecco perchè essi sono in grado di esercitare una potenza che non ha confine. Or è appunto questa potenza, che non solo gl'interi corpi dei

<sup>(38)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 1.

<sup>(39)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 2-3.

<sup>(40)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 4-5.

<sup>(41)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 6.



santi, ma anche le più piccole reliquie posseggono ed esercitano <sup>(42)</sup>. Non bisogna perciò meravigliarsi che tali reliquie, consistano esse pure in un pizzico di polvere o in una sola goccia di sangue, dispensino la salute (*porrigunt medicinam*) in più luoghi nello stesso tempo, in Oriente e in Occidente, a Costantinopoli e a Roma, dovunque, insomma, risiedano <sup>(43)</sup>. Ecco, dunque, i nostri protettori: è l'ora d'invocarli, per ottenerne misericordia. Essi intercedono per noi, ci offrono l'esempio delle più eccelse virtù, combattono con noi contro i nemici della nostra salvezza <sup>(44)</sup>. Soffermiamoci a meditare le vicende della loro vita, rievochiamo ogni giorno le imprese che li santificarono. Intanto si aprano ai gloriosi martiri le porte della cattedrale, dove dovranno riposare, e speriamo che, sodisfatti della nostra devozione, essi invitino altri santi ad aggiungersi presto al loro numero <sup>(45)</sup>.

Questa breve analisi non può dare che un'idea molto incompleta dell'opera. Pur tralasciando quei luoghi, dove l'autore spiega tutto il suo talento di filosofo e tutta la sua scienza di teologo, come quando, ad esempio, si propone di svolgere la tesi intorno al culto dei santi, non sono rare le pagine in cui l'eloquenza assurge ad un'altezza veramente sublime. L'esplosione di gioia, con cui l'opuscolo si apre, raggiunge, verso la fine, il tono d'un vero slancio lirico d'entusiasmo: è l'inno più commovente che la Chiesa abbia scritto in onore dei suoi martiri. Ma che cos'è propriamente il *De laude sanctorum*? Un discorso (*oratio*) o un trattato (*liber*)? L'autore gli dà indifferentemente, in uno stesso periodo, l'una e l'altra denominazione <sup>(46)</sup>. Secondo l'opinione dell'abate Sauvage, accolta dal Vacandard, Vittricio avrebbe dapprima pronunciato un discorso in lode dei santi, le cui reliquie venivano ad onorare la città di Rouen, e solo più tardi avrebbe riveduta ed integrata l'opera sua. Tale ipotesi sembra infatti la sola deducibile dalla lettura dell'opera, in quanto questa offre a un tempo — osserva il Vacandard — « le double caractère d'un discours prononcé d'enthousiasme, et d'une thèse dogmatique composée à loisir » <sup>(47)</sup>. Contro la critica parziale ed esagerata

<sup>(42)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 7-10.

<sup>(43)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 11.

<sup>(44)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 12, 25-28.

<sup>(45)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 12, 29.

<sup>(46)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 11, 24.

<sup>(47)</sup> Vacandard, *Saint Victrice*, Paris, 1903 (Collezione « Les Saints »), pag. 28.

del Paucker <sup>(48)</sup>, il quale aveva caratterizzato lo stile di Vittricio come turgido di retoriche ampollosità e di artificiose involuzioni precorrenti la semibarbarie di Marziano Capella, di Ennodio, e di parecchi altri autori dell'età successiva, il Vacandard ha giustamente richiamato l'attenzione sul fatto che un apprezzamento critico del *De laude sanctorum*, essendo stata l'opera composta con preoccupazioni letterarie, è solo possibile, quando si sia approfondita la conoscenza delle regole che governano la struttura tecnica del periodo <sup>(49)</sup>. Or dallo studio dell'opera si rileva appunto che Vittricio, come Ambrogio di Milano, Gaudenzio di Brescia, Paolino di Nola, Innocenzo I, ed altri scrittori suoi contemporanei, si è rigorosamente attenuto all'osservanza delle regole del *cursus* metrico. Sebbene egli fosse del parere che le parole debbono servire alle idee, e non queste a quelle <sup>(50)</sup>, tuttavia non si dà mai il caso che, alla fine d'una frase o d'un periodo, venga da lui adoperata un'espressione che, non ubbidendo alle esigenze musicali del ritmo, offenda l'orecchio di chi ascolta. È però da notare che, nonostante il vincolo delle necessità metriche, il vescovo di Rouen, come tutti i grandi scrittori, fecondi di pensiero e padroni della lingua, è riuscito quasi sempre ad esprimere con somma efficacia le proprie idee ed i propri sentimenti. Nè con ciò s'intende dire che il *De laude* deve ritenersi opera interamente immune da difetti: non mancano infatti qua e là delle ombre, ad offuscare la tersa e nitida chiarezza dello stile; e la ricerca delle stesse cadenze finali genera affettazione e monotonia.

Oltre al *De laude sanctorum*, un critico inglese, Harvey, volle attribuire a Vittricio anche la composizione del simbolo *Quicumque*, nel quale, secondo lui, si dovrebbe riconoscere la professione di fede redatta dal vescovo di Rouen nel 403, quando fu chiamato a discolarsi dell'accusa di apollinarismo <sup>(51)</sup>. Ma questa ipotesi non sembra in alcun modo sostenibile.

Sul luogo e l'anno di nascita di Zenone, per mancanza di documenti, non si può nulla affermare con certezza. La tradizione manoscritta ci ha conservato, sotto il suo nome, una raccolta di

<sup>(48)</sup> Paucker, in *Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien*, 32, 1881, pag. 482 sg.

<sup>(49)</sup> Vacandard, *Saint Victrice*, pag. 96.

<sup>(50)</sup> Vict. Rotomag., *De laude sanctorum*, 10, 20: *Non enim res verbis, sed verba serviunt rebus.*

<sup>(51)</sup> Harvey, *The history and theology of the three Creeds*, London, Parker, 1854, II, pag. 577.

sermoni, dallo studio dei quali si deducono varie notizie particolarmente istruttive sulla figura storica del personaggio. Che nascesse in Verona, o fosse oriundo della Siria, come vuole l'anonimo autore del poema ritmico su Verona, composto durante il governo di Pipino, re d'Italia (781-810) <sup>(52)</sup>, non sembra affatto probabile. Invece, in favore della tesi, che Zenone traesse origine dall'Africa, forse dalla Mauritania, dove è probabile che abbia iniziato e compiuto gli studi di retorica, militano anzitutto le considerazioni sulle particolarità stilistiche dei suoi sermoni. Le frequenti reminiscenze dalle opere di Apuleio, di Tertulliano, di Cipriano e di Lattanzio, tradiscono infatti l'origine africana dello scrittore <sup>(53)</sup>. Inoltre, la raccolta dei sermoni ne comprende uno, pronunziato nell'occasione dell'anniversario d'un martire della Mauritania, Arcadio di Cesarea, morto probabilmente il 12 gennaio del 305 <sup>(54)</sup>. Come sarebbe venuto in mente, a un vescovo della Chiesa di Verona, di ricordare il martirio di un santo straniero, avvenuto in una terra così lontana, se egli non fosse stato legato in qualche modo a quel santo e a quella terra? E questa circostanza è tanto più notevole, perchè i rapporti di somiglianza che intercedono fra il sermone e la relazione del martirio, ossia la *Passio Arcadii* <sup>(55)</sup>, sono così stretti, da giustificare pienamente l'ipotesi del Monceaux <sup>(56)</sup>, che la relazione, nella forma in cui ora la leggiamo, sia, è vero, quella degli Atti autentici, ma ampliata ed arricchita di particolari tolti dal sermone zenoniano. Il Bigelmair, invece, suppone che anche la *Passio Arcadii* sia opera di Zenone. E siccome la *Passio* non presenta i caratteri di un documento ufficiale, ma è piuttosto simile a uno di quei racconti, che, qualche decennio dopo il martirio, erano composti dai *notarii* della Chiesa, i così detti diaconi, pensa che Zenone l'abbia scritta appunto nella sua qualità di diacono della Chiesa di Cesarea in Mauritania <sup>(57)</sup>. L'ipo-

<sup>(52)</sup> Anon. Pipinianus, *De laud. Veronae*, 14-18 (*Poet. lat. aevi Carol.*, I, 119-122; anche in Muratori, *Script. rer. it.*, II, 2).

<sup>(53)</sup> Cfr. Weyman, *Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern*, in *Sitzungsber. der Münchener Akad.*, 1893, II, pag. 350; *Dissert. philol. Vindob.*, VI, 1898, pag. 157; Harnack, *Tertullian in der Litter. der alten Kirche*, in *Sitzungsber. der Berliner Akad.*, 1895, pag. 551; Brandt, *Lactanti opera*, II, pag. 277 sg.; Giuliani, *Prolegom.*, pag. LXXIX sg.; Bigelmair, *Zeno von Verona*, pag. 69; 78; 81; 84.

<sup>(54)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 18.

<sup>(55)</sup> Ruinart, *Acta martyrum*, Veronae, 1731, pag. 466 sgg.

<sup>(56)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 366; cfr. *ibid.*, pag. 154 sgg.

<sup>(57)</sup> Bigelmair, *Zeno von Verona*, pagg. 56-58.

tesi sembra invero un po' campata in aria, e senza dubbio è da preferire ad essa l'opinione del Monceaux. In ogni modo, però, la relazione intercedente fra l'omelia su Arcadio e la *Passio Arcadii* sta a dimostrare chiaramente la provenienza africana del sermone. Un altro argomento, e forse il più valido, a conferma dei precedenti, è che il testo delle numerose citazioni bibliche del Vecchio Testamento, contenute nei sermoni, presenta un'identità quasi assoluta con quello adoperato da Cipriano. Quanto, invece, alle citazioni del Nuovo Testamento, le divergenze, molto più frequenti, dal testo biblico adoperato dal vescovo cartaginese, dimostrano l'uso da parte di Zenone d'una redazione africana riveduta sull'*Itala*, cioè d'una di quelle redazioni, che, al tempo di Zenone, non erano adoperate se non da africani che vivevano fuori dell'Africa, dove non se ne rinvenivano tracce in epoca precedente a quella di Agostino <sup>(58)</sup>.

Si può ritenere quasi per certo che l'autore dei sermoni fosse rivestito della dignità di vescovo. Tale opinione poggia principalmente sulla circostanza che i discorsi portano, nella tradizione manoscritta, il titolo di *tractatus*, e che questo termine ricorre di solito negli scrittori ecclesiastici di quel tempo con la speciale accezione di omelia episcopale <sup>(59)</sup>. Ora il fatto è che le omelie di Zenone furono pronunziate in certe solennità, come quelle della consacrazione d'una basilica <sup>(60)</sup>, delle cerimonie battesimali <sup>(61)</sup>, delle feste di Pasqua <sup>(62)</sup>, proprio quando l'ufficio di rivolgere la parola ai fedeli era esclusivamente riserbato al vescovo.

Rispetto all'epoca in cui Zenone visse in Italia, e fu preposto al governo della Chiesa di Verona, non si posseggono notizie sicure. Per qualche tempo prevalse l'opinione, che egli appartenesse alla metà del III° secolo; e infatti un'antica e costante tradizione veronese <sup>(63)</sup> attribuiva al vescovo la guarigione d'una figlia di Gallieno (253-268). Ma già dal tempo di Flavio Biondo e di S. Bernardino da Siena fino ai nostri giorni si ammette generalmente ch'egli sia vissuto nella seconda metà del IV° secolo. A

<sup>(58)</sup> Cfr. Bigelmair, *Zeno von Verona*, pag. 71; Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 366.

<sup>(59)</sup> Cfr. Cyprian., *De op. et eleemos.*, 12; *Epist.* 77, 1; Opt. Milev., VII, 6; Augustin., *Epist.* 224, 2; ecc.

<sup>(60)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 14.

<sup>(61)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 30-44.

<sup>(62)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 45-53.

<sup>(63)</sup> Cfr. Giuliani, *Prolegom.*, pag. XXIII.



conferma di tale opinione, il Giuliari <sup>(64)</sup>, il Bigelmair <sup>(65)</sup>, e il Monceaux <sup>(66)</sup> hanno notato che Zenone imita Lattanzio ed Ilario di Poitiers; fa una predica per l'anniversario d'un martire, morto, come vedemmo, nel 305 <sup>(67)</sup>; combatte l'arianesimo <sup>(68)</sup>, i fotiniani, e si lamenta che l'imperatore protegga tali credenze <sup>(69)</sup>, accennando evidentemente all'appoggio dato da Costanzo agli ariani; dice che gli Apostoli lo hanno preceduto di circa quattrocento anni <sup>(70)</sup>; allude ad un'invasione di barbari, che sembra essere quella dei Goti del 378, nelle regioni settentrionali d'Italia <sup>(71)</sup>; parlando del Cristianesimo, afferma che esso è ormai diffuso nel mondo intero, e che ogni giorno cresce il numero dei fedeli; pronunzia un sermone <sup>(72)</sup> per la consacrazione di una basilica, con gran concorso di popolo, e questo certo non sarebbe stato possibile prima della pace della Chiesa.

La tradizione vuole che, nella serie dei vescovi di Verona, Zenone occupi l'ottavo posto. Che egli sia stato contemporaneo di Ambrogio, è provato da una lettera, con la quale il vescovo di Milano, verso il 386, rivolgeva un severo rimprovero a Siagrio, vescovo di Verona — il terzo fra i successori di Zenone —, perchè aveva condannato una giovane religiosa, consacrata da Zenone alla verginità <sup>(73)</sup>. Si è persino tentato di circoscrivere, entro più precisi limiti cronologici, la durata dell'episcopato zenoniano: i fratelli Ballerini lo pongono fra il 362 e il 380; il Bigelmair <sup>(74)</sup>, fra l'8 dicembre del 362 e il 12 aprile del 371 o 372.

Zenone porta, in parecchi martirologi, il titolo di *martyr*. Ma sembra trattarsi d'una leggenda, a cui avrebbe dato occasione il passo dei *Dialoghi* di Gregorio Magno <sup>(75)</sup>, dove, narrandosi un miracolo di Zenone, questi viene appunto designato con quel titolo. Deve piuttosto ritenersi per vera la denominazione di *con-*

<sup>(64)</sup> Giuliari, *Prolegom.*, pag. XXIV sgg.

<sup>(65)</sup> Bigelmair, *Zeno von Verona*, pagg. 84-91.

<sup>(66)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 367.

<sup>(67)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 18.

<sup>(68)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 1; II, 1-9.

<sup>(69)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 1, 4.

<sup>(70)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 5, 4.

<sup>(71)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 10, 5. Cfr. Ambros., *De offic. ministror.*, II, 28.

<sup>(72)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 14.

<sup>(73)</sup> Ambros., *Epist.* 5, 1.

<sup>(74)</sup> Bigelmair, *Zeno von Verona*, pag. 53.

<sup>(75)</sup> Gregor. Magn., *Dialog.*, III, 19. Vedi l'edizione di U. Moricca (Istituto Storico Italiano, Fonti per la Storia d'Italia, N. 57), pag. 185, e nota 3.

fessor, che gli attribuiscono i più antichi documenti veronesi <sup>(76)</sup> e che il vescovo Zenone si sarebbe meritato, sostenendo la propria fede di fronte alla persecuzione degli ariani, da cui sarebbe stato anch'egli preso di mira, come la maggior parte dei suoi colleghi dell'Italia settentrionale. Non pochi documenti, con lodevole pazienza raccolti dal Giuliani nei suoi *Prolegomena* mandati innanzi alla bella edizione dei Sermoni, comprovano la grande popolarità, di cui Zenone godette nella città di Verona. A cominciare dal IV° secolo, una lunga serie di scrittori fanno a gara per celebrare la memoria del santo vescovo. Ambrogio, verso il 386, scrive di lui con profondo senso di rispetto a Siagrio, vescovo di Verona <sup>(77)</sup>. Petronio, un altro vescovo, pronunzia, verso il 414, nell'occasione dell'anniversario di Zenone, un'omelia, che possediamo ancora <sup>(78)</sup>. Alla fine del VI° secolo, il papa Gregorio Magno racconta il celebre miracolo dell'Adige, operato dal nostro santo <sup>(79)</sup>. Nel VII° o VIII° secolo, un tal Coronato scrive una *Vita S. Zenonis*. Nel IX° secolo, Verona consacra al suo nome una grande basilica; altre ne sorgono, da lui medesimo intitolate, in altre città dell'Italia settentrionale; e per tutto il medioevo, col volger dei secoli, tanto più cresce, nella riputazione degli uomini, il culto del santo, alla cui tomba miracolosa traggono in devoto pellegrinaggio le turbe dei fedeli. Data questa grande celebrità del vescovo veronese, sembra assai strano che di lui non facciano la benchè minima allusione nè Girolamo, nè Gennadio, nè Isidoro di Siviglia. Inoltre, nè Ambrogio, nè il vescovo Petronio, nè Gregorio Magno parlano di alcuna attività letteraria di Zenone. La prima menzione, che troviamo di essa, è in Raterio, uno dei successori di Zenone sulla cattedra episcopale di Verona, nel secolo X°: nei suoi scritti, egli parla spesso di Zenone, e cita tre volte uno dei suoi sermoni, cioè quello *De Iuda et Thamar* <sup>(80)</sup>. Dopo di lui, il veronese Ioannes Mansionarius, nella sua *Historia imperialis*, ancora inedita, contenuta in un manoscritto della Biblioteca capitolare di Verona <sup>(81)</sup>, parla di Zenone come dell'ot-

<sup>(76)</sup> Giuliani, *Prolegom.*, pagg. XVII-XX.

<sup>(77)</sup> Ambros., *Epist.* 5, 1.

<sup>(78)</sup> Giuliani, *Prolegom.*, pag. CXLVII sg.

<sup>(79)</sup> Gregor. Magn., *Dialog.*, III, 19, ed. U. Moricca, pag. 185, e nota 3.

<sup>(80)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 14. — Cfr. Rather., *Praeloqu.*, V, 22 (Migne, *Patrol. lat.*, CXXXVI, 306); *Lib. apolog.*, I, 2 e 3 (Migne, CXXXVI, 631 e 633); *De contemptu can.*, I, 20 e 21 (Migne, CXXXVI, 509 e 511); *Syn. ad presb.*, 5 (Migne, CXXXVI, 558).

<sup>(81)</sup> Vedi Migne, *Patrol. lat.*, XI, 226 sg. Il Mansionarius visse nel sec. XIV (1320).

tavo vescovo della città, e cita molti dei suoi sermoni: per suo mezzo, l'attività letteraria del vescovo veronese deve aver trovato una larga diffusione, tant'è vero che Guglielmo da Pastrengo, l'amico del Petrarca, invoca l'autorità di Ioannes, quando parla di Zenone e dei suoi sermoni nell'opera *De viris illustribus*, stampata nel 1547 col titolo *De originibus rerum libellus*; e allo stesso Ioannes attinge anche Petrus de Natalibus, per il suo *Catalogus Sanctorum*, nell'elenco che dà di 76 scritti del santo. In ogni modo, però, sembra che la conoscenza di Zenone, come scrittore, non abbia oltrepassato la cerchia della città, dov'egli esplicò l'opera sua: le fonti più antiche, a noi note, hanno tutte origine veronese, e con ciò concordano pienamente i dati che si desumono dalla tradizione manoscritta. Infatti, il più antico codice, del sec. VIII°, già appartenente al monastero dei Benedettini di Reims, a cui fu donato da Incmaro, arcivescovo di Reims dall'845 all'882, proviene con grande probabilità dall'abbazia veronese di S. Zenone. Esso contiene, sotto il nome di Zenone, 103 sermoni, divisi in due libri, il primo di 62 e il secondo di 41. Ma, di questi *Tractatus*, i fratelli Pietro e Girolamo Ballerini, la cui edizione zenoniana del 1739 fu la prima condotta con criteri scientifici, accertarono, mediante la collazione di altri otto codici, che le ultime undici omelie (II, 31-41), scritte, nel Remense, da altra mano, non appartengono a Zenone, ma a diversi autori: cinque ad Ilario; quattro a Basilio, nella versione di Rufino; due a Potamio <sup>(82)</sup>. Rimane quindi, dopo tali ricerche, un gruppo di 92, o, poichè una non numerata separatamente nei manoscritti si deve invece considerare come a sè stante, di 93 omelie autentiche di Zenone.

Dopo i fratelli Ballerini, una nuova edizione del sermonario zenoniano curò, nel 1883, il Giuliani, mettendo a profitto numerosi altri manoscritti, tra cui principalissimo uno della Biblioteca della cattedrale di Pistoia, del IX° o X° secolo. In esso, come già nel Remense, le omelie zenoniane sono divise in due libri, uno di 62 e l'altro di 41 pezzi; e anche qui si trovano aggiunti in fine gli undici *Tractatus* apocrifi. Tanto i Ballerini che il Giuliani mantennero la divisione delle omelie in due libri, ma attribuirono al primo 16 numeri, e al secondo 77.

Le prediche di Zenone, anche prescindendo dalla testimonianza dei codici, che le assegnano concordemente al nome dell'illustre preiato veronese, danno, per un complesso di elementi intrinseci, chiaramente a divedere di essere un'opera organica, e quindi sen-

<sup>(82)</sup> Bigelmair, *Zeno von Verona*, pag. 16.

z'alcun dubbio dovuta ad un solo autore. Però è da escludere che la raccolta sia stata formata e pubblicata dalla stessa mano di colui che compose le singole omelie. Anzitutto, il primo numero della raccolta non è una predica, ma una lettera. Vi si notano inoltre molte ripetizioni formali: così il sermone 20 del secondo libro riproduce quasi alla lettera il 19; lo stesso si dica del 23 e 24, del 46 e 47, del 56 e 58. Il 41 non è che una fusione del 39 e del 40; il 67 è formato con idee tolte da parecchi altri. Di più, alcune omelie si mostrano incompiute <sup>(83)</sup>, altre non si possono considerare che come spunti o schemi di prediche <sup>(84)</sup>. Tali imperfezioni, davvero imperdonabili, se si volesse supporre che l'autore fosse stato egli stesso, per così dire, l'editore dell'opera propria, si spiegano invece benissimo, ammettendo che, dopo la sua morte, il manoscritto capitò in mano di un estraneo, il quale, per un naturale sentimento di rispetto e di venerazione, volle raccogliere e conservare tutto ciò che era uscito dalla penna del santo vescovo defunto. Non abbiamo dati sicuri, per determinare in che tempo la raccolta fu fatta. Il Brewer ha mostrato che, tra la così detta *Caena Cypriani*, compresa nel numero degli apocrifi ciprianei <sup>(85)</sup>, e il sermone 38 del secondo libro di Zenone, ci sono notevoli somiglianze di contenuto e di forma. Analoghe somiglianze ha egli rinvenuto tra i sermoni zenoniani e i poemetti *Sodoma* e *De Iona* <sup>(86)</sup>; per la qual cosa ha identificato l'autore di questi ultimi con quello della *Caena Cypriani*, e stabilito, come epoca di composizione, il periodo cronologico che si estende dal 380 al 400, e, come luogo di origine, l'alta Italia <sup>(87)</sup>. Così a un di presso verrebbe fissato anche il tempo della diffusione dei *Tractatus* zenoniani. Il Bigelmair però ritiene che la formazione della raccolta debba collocarsi, con più esattezza, verso la metà del V° secolo; e si fonda, per tale asserzione, su *Tract.*, I, 5, 4, dove, a proposito degli Apostoli, è detto: *At cum ante annos ferme quadringentos, vel eo amplius, apostolicum hoc operetur edictum.* L'espressione *vel eo amplius* — osserva il Bigelmair <sup>(88)</sup> —, aggiunta all'altra *ante annos ferme quadringentos*, sarebbe contra-

<sup>(83)</sup> Cfr. Zenon., *Serm.*, II, 10; 11.

<sup>(84)</sup> Cfr. Zenon., *Serm.*, II, 29; 75; ecc.

<sup>(85)</sup> Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 541 sg.

<sup>(86)</sup> Hartel, *Appendix* dell'edizione delle opere di Cipriano, in *Corpus Scriptor. eccles. latinor.*, vol. III, parte 3, pagg. 289-301.

<sup>(87)</sup> H. Brewer, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 28, 1904, pagg. 92-115.

<sup>(88)</sup> Bigelmair, *Zeno von Verona*, pag. 34.



ria al senso comune, se la pensassimo scritta da Zenone intorno al 370: è più probabile supporre che il raccoglitore dei sermoni corresse la frase originaria, per metterla in armonia con l'epoca in cui egli viveva. L'*ante annos ferme quadringentos* si può ritenere autentico, accettando l'osservazione dei fratelli Ballerini, che Zenone, con quelle parole, abbia solo inteso alludere approssimativamente al tempo trascorso fra l'età apostolica e la propria. D'altra parte, l'aggiunta *vel eo amplius* ci permette di riportare la data della raccolta dei sermoni alla prima metà del V° secolo.

La raccolta zenoniana è formata di pezzi di varia lunghezza (16 più lunghi e 77 più corti), molti dei quali, più che vere prediche, sono appunti e motivi di prediche. Anche il contenuto è vario. Uno dei soggetti che ritorna con maggior frequenza, concerne la polemica contro i seguaci di Fotino: argomento, che, al tempo di Zenone, agitava profondamente la comunità cristiana di Verona, come, in genere, tutte quelle dell'Italia settentrionale. Contro i fotiniani, Zenone si studia di provare che il fanciullo, nato nella grotta di Betlem, era un vero Dio, non già un essere semplicemente dotato di natura umana, e confuta altresì la loro interpretazione delle parole di Paolo <sup>(89)</sup>, nel senso che il regno del Figlio cesserà, quando Egli lo avrà rimesso al Padre <sup>(90)</sup>. Contro gli ariani, scrive i *Tractatus*, I, 1 e II, 1-9. Talvolta polemizza contro i pagani e contro i Giudei <sup>(91)</sup>; spesso s'indugia in esortazioni morali sulle virtù cristiane <sup>(92)</sup>, o espone il dogma della risurrezione <sup>(93)</sup>, o tratta problemi esegetici <sup>(94)</sup>. Ma il maggior numero delle prediche sono dedicate alla liturgia di Pasqua, e o servono a spiegare le varie lezioni che precedevano la benedizione del fonte battesimale, nella notte di Pasqua <sup>(95)</sup>, o, in forma d'allocuzione, sono rivolte ai neofiti, sia prima <sup>(96)</sup> che dopo il battesimo <sup>(97)</sup>.

Nella teologia di Zenone, la dottrina della Trinità occupa un posto importante, perchè Zenone visse nel pieno della controversia ariana, e quindi colse ogni occasione per affermare e confermare

<sup>(89)</sup> I Cor., 15, 24.

<sup>(90)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 6.

<sup>(91)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 13 e 15.

<sup>(92)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 2-12.

<sup>(93)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 16.

<sup>(94)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 10-12; 14-17.

<sup>(95)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 22-29; 55; 60-62; 65-68; ecc.

<sup>(96)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 30-37 (*invitatio ad fontem*).

<sup>(97)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 38-44 (*ad neophytos post baptisma*).

il dogma trinitario della Chiesa ortodossa. Per lui, le tre persone sono ugualmente potenti, vivono in una sola luce, formano una *substantia*, una *aequalitas*, una *virtus* <sup>(98)</sup>, ma sono però ben distinte l'una dall'altra. Dio e il Verbo sono un doppio Verbo e una doppia persona; e, quando Gesù Cristo disse: *Ego et Pater unum sumus* (Ioan., X, 30), non intese con questo di fare, delle due persone, una unità, ma indicare che a ciascuna di esse era propria l'onnipotenza e l'onniscienza <sup>(99)</sup>. Anche lo Spirito Santo è una persona distinta, uguale al Padre ed al Figlio, per divinità e per potenza, per maestà e per volere <sup>(100)</sup>. Il Padre, dunque, s'è interamente riprodotto nel Figlio, senza avere, per questo, nulla perduto dei suoi speciali attributi: da Dio è nato un Dio, dal tutto il tutto, dall'uno l'uno, dal vero il vero, dal perfetto il perfetto. Il Figlio non si deve perciò pensare in nulla minore del Padre: il Padre possiede tutto, il Figlio possiede ugualmente tutto; e, se, rivestito di forma umana, Egli ubbidì al Padre, ciò fu per forza d'amore, non perchè fosse a Lui sottoposto <sup>(101)</sup>. Come Lattanzio <sup>(102)</sup>, Zenone distingue due *nativitates* del Figlio: la prima è spirituale, ed avviene senza madre; la seconda è corporea, e si effettua senza il concorso del Padre. La conoscenza della prima esisteva solo nella scienza del Padre e del Figlio; la seconda, invece, fu annunciata dai profeti. Con tale questione è strettamente connessa quella della creazione del mondo. Zenone interpreta il principio dell'Evangelo di Giovanni nel senso che il Figlio fu generato dalla bocca del Padre, al fine di creare il mondo <sup>(103)</sup>. L'ultimo creato fu l'uomo: il corpo formato di fango, l'anima partecipe dello spirito divino. Dotato di ogni bene, peccò la prima volta per impudicizia; e la circoncisione *locum caputque criminis demonstrat. Adam enim cum illicitum pomum hoc membro decerpit, sic in genus humanum ius mortis introduxit* <sup>(104)</sup>. Non è molto chiaro, come Zenone si rappresentasse questo peccato sessuale: in ogni modo, fu a causa di esso che l'umanità precipitò nel baratro d'ogni miseria. Quando giunse il momento di redimere questa umanità sofferente, Cristo si fece uomo, e così avvenne la sua seconda natività attraverso la vergine Maria. Zenone pro-

<sup>(98)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 6, 4.

<sup>(99)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 7, 2.

<sup>(100)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 13, 1.

<sup>(101)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 6, 4.

<sup>(102)</sup> Lactant., *Epitom.*, 43-44.

<sup>(103)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 3; 4; 5.

<sup>(104)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 13, 5.

fessa per la Vergine un culto entusiastico, poichè da Lei è cominciata la redenzione del genere umano. Naturalmente, egli tien fermo il dogma del concepimento verginale del Redentore in Maria, e crede che la concezione di Lui sia avvenuta attraverso l'orecchio <sup>(103)</sup>: teoria codesta di origine gnostica, ma poi largamente diffusasi negli scrittori cristiani, e professata fin nel medioevo. Zenone è, fra i Latini, il primo sostenitore della verginità di Maria nel senso anatomico-fisiologico, sia prima che dopo il parto: *Maria virgo et nupsit et peperit... Illa fuit virgo post connubium, virgo post conceptum, virgo post filium* <sup>(106)</sup>; *Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit* <sup>(107)</sup>.

Tra i sacramenti, Zenone allude con grande frequenza al battesimo ed all'eucaristia; spesso accenna anche alla penitenza. Del matrimonio parla con rispetto, ma cerca tutti i mezzi per sconsigliare le seconde nozze, e in ogni modo esalta quanto più può sul matrimonio la condizione delle vergini <sup>(108)</sup>. Un notevole svolgimento dà anche l'autore al dogma della risurrezione, senza però mutare in nulla la dottrina dei suoi predecessori <sup>(109)</sup>. Molte omelie infine sono fonti di primaria importanza per gli studi d'archeologia cristiana, per la conoscenza della liturgia, dell'organizzazione materiale e della vita delle comunità religiose nel IV° secolo: disposizioni delle basiliche, canto dei salmi, amministrazione dei sacramenti, riti del battesimo, cerimonie eucaristiche, feste di Pasqua, esorcismi, digiuni, agapi, vita dei chierici e delle religiose, costumi dei fedeli, superstizioni pagane <sup>(110)</sup>.

Zenone fu essenzialmente un oratore. Le sue prediche rivelano tracce notevoli di ordinata e compiuta educazione retorica. Presentano moltissimi punti di contatto con Apuleio, e quindi l'ipotesi, che Zenone frequentasse la scuola apuleiana di Madaura, non è priva di verosimiglianza. La sua conoscenza non si limita

<sup>(105)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 13, 10: *Per aurem intrans Christus in Mariam.*

<sup>(106)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 5, 3.

<sup>(107)</sup> Zenon., *Serm.*, II, 8, 2.

<sup>(108)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 5, 1: *Non enim nuptias condemno, sed nuptiis meliora praepono etc.*

<sup>(109)</sup> Cfr. Schütz, *S. Zenonis episc. Veron. doctrina christiana*, Leipzig, 1854; Jazdzewski, *Zeno Veron. episc., commentatio patrologica*, Regensburg, 1862; Sabbadini, *Rivista di filol. class.*, XII, 1884, pag. 139; Hurter, *Zeno von Verona als Zeuge der alten Kirchenlehre*, in *Zeitschr. für kathol. Theol.*, VIII, 1884, pag. 233; Giuliani, *Prolegom.*, pag. XLV sgg.; Bigelmair, *Zeno von Verona*, pagg. 95-128.

<sup>(110)</sup> Giuliani, *Prolegom.*, pag. LXXI sgg.; Bigelmair, *Zeno von Verona*, pagg. 137-159.

agli autori cristiani, ma egli appare profondamente imbevuto di quella stessa cultura pagana, dai pericoli della quale tante volte cerca di mettere in guardia gli ascoltatori. Conosce bene gli scrittori latini, ma certamente non dovè leggere nel testo originale gli autori greci da lui ricordati: il greco, dalla metà del III° secolo in poi, non era più lingua comune nell'Africa, e nelle scuole s'imparava molto superficialmente. Zenone, dunque, era un retore, e retore colto, benchè spesso accenni alla rozzezza ed all'esilità della sua forma <sup>(111)</sup>: lo dimostra l'uso delle fonti, svariatissime. Reminiscenze da Orazio, Virgilio, Apuleio, Ovidio, s'incontrano ad ogni passo nei sermoni. Tuttavia, di gran lunga più interessanti sembrano a noi le fonti cristiane. Uno degli autori più frequentemente adoperati è Tertulliano; vengono poi Cipriano, Lattanzio ed Ilario di Poitiers, del quale ultimo è notevole che Zenone abbia usato il commento dei salmi, che fu composto verso il 365, ma che forse era già conosciuto prima, nelle sue singole parti, perchè, come abbiám detto, ciò costituisce uno degli elementi, su cui i critici si son fondati, per fissare circa la metà del IV° secolo, e non nel III°, la composizione dei sermoni, e quindi l'epoca in cui visse il loro autore. Il libro, però, che Zenone conosce meglio, e che cita più spesso, è la Bibbia: la parola divina, scelta sempre con esattezza di criterio, nel gran mare del Vecchio e del Nuovo Testamento, e con finezza d'intuito interpretata, illustra e giustifica pienamente le varie tesi, che l'oratore si propone di svolgere. Per quanto tuttavia Zenone attinga dalle più svariate fonti, non può dirsi che la sua sia stata opera di puro e semplice compilatore, perchè egli ha saputo rifondere, nel suo pensiero, il materiale acquisito, assimilarlo, ed esprimerlo poi in una forma, che reca l'impronta originale della sua personalità <sup>(112)</sup>.

Quanto alla lingua dei sermoni zenoniani <sup>(113)</sup>, essa presenta tutte le caratteristiche del latino africano, che giustamente il Norden <sup>(114)</sup> ha definito l'asianismo greco in forma latina, e che, vivo in Africa nel III° e sul principio del IV° secolo, si diffuse più tardi e divenne dominante anche nelle Gallie. Zenone maneggia da maestro così la forma agile e quasi a singhiozzo del periodo, il che avviene nei trattati brevi e negli appunti delle prediche, come quella

<sup>(111)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 3; 1; II, 27, 1.

<sup>(112)</sup> Cfr. Bigelmair, *Zeno von Verona*, pag. 68 sgg.

<sup>(113)</sup> Cfr. Bigelmair, *Zeno von Verona*, pag. 128 sgg.

<sup>(114)</sup> Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1898, II, pag. 588.



nobile ed elevata, che troviamo nelle prediche ampie e ben costruite. I grecismi, cioè l'uso di parole greche latinizzate, sono assai frequenti <sup>(115)</sup>. Si notano pure, qua e là, parole con accezioni nuove, o poco comuni. E di tutti gli espedienti retorici, atti ad abbellire e variare lo stile, si trovano esempi nel vescovo di Verona: anafore, allitterazioni, asindeti, antitesi, metafore. La rima è poco usata; invece, Zenone non si è sottratto ad una delle più spiccate caratteristiche della prosa antica, cioè l'uso delle clausole metriche, tra le quali ha preferito le forme del dicoreo e del ditrocheo.

Lo scopo principale dell'opera sembra essere stato, per il santo vescovo, quello di porre la sua arte di oratore in servizio della Chiesa. Egli ha mirato quindi alla conversione non solo dei numerosi pagani, che ancora vivevano in Verona; non solo di quella parte dei Cristiani, che, aderendo a sette, come quelle degli ariani, dei fotiniani, e dei negatori della verginità di Maria, dovevano considerarsi per la Chiesa come nemici peggiori degli stessi seguaci del paganesimo, ma anche e soprattutto dei Giudei. Contro questi ultimi si mostra implacabile. Se mai, è più disposto all'indulgenza verso gli eretici. Gli uni e gli altri Zenone combatte con l'arma dell'ironia, ma non dell'ironia mordace e tagliente, che, dove percuote, lascia sanguinose tracce di dolore, bensì di quella consistente in un lieve sorriso, il quale serve a dar colore di scena viva e palpitante alle ammonizioni rivolte dal vescovo alla comunità dei fedeli. Ed anche l'ammonizione è dolce: ad un rimprovero, Zenone, per lo più, fa seguire una *captatio benevolentiae*. Uomo di viva fede e di eletti costumi, Zenone spiegò, come Ambrogio, nella predicazione, la miglior parte della sua attività di propagandista, e la sua parola calda ed affettuosa dovette esercitare una grande influenza sugli animi degli uditori veronesi, se si pensa all'incremento che, sotto il suo episcopato, ebbe la fede cattolica, e specialmente la vita monastica. Che un monastero di vergini fosse da lui fondato a Verona, si deduce con qualche verosimiglianza non solo da un luogo dei sermoni, dove il vescovo parla delle *nostrae sacrae virgines* <sup>(116)</sup>, ma anche e più chiaramente dalla lettera di Ambrogio a Siagrio <sup>(117)</sup>; sicché

<sup>(115)</sup> Vedi, per esempio, Zenon., *Serm.*, II, 61: *bromosus* (da βρώμη); *Serm.*, II, 44, 1: *cacabacius* (da κάκαβος); *Serm.*, I, 6, 4: *cataclysmos* (κατακλυσμός); *Serm.*, II, 44, 2: *exagium* (ἐξάγιον); ecc.

<sup>(116)</sup> Zenon., *Serm.*, I, 5, 6.

<sup>(117)</sup> Ambros., *Epist.* 5.

Zenone avrebbe dato, in Occidente, il primo esempio di quella istituzione, già così diffusa in Oriente.

Insomma, tutta la vigorosa influenza, esercitata dalla predica-  
zione di Zenone, può rilevarsi dalla lode, che gli tributa l'anonimo  
pipiniano, scrivendo di lui: *Qui Veronam praedicando reduxit ad  
baptismum* <sup>(118)</sup>.

Un codice cartaceo del XV° secolo, posseduto dalla biblioteca  
capitolare di Verona (Cod. Veron. 113, fol. 47), e trascritto per  
mano di Pellegrino dei Pellegrini da un altro codice più antico,  
oggi perduto, contiene un'omelia col titolo: *Sermo Petronii episcopi  
Veronensis in natale S. Zenonis*. Da questo codice il sermone fu  
pubblicato per la prima volta a cura di Scipione Maffei <sup>(119)</sup>, e poi,  
in una forma più corretta, da Giov. Batt. Giuliani nei *Prolegomena*  
mandati innanzi alla sua edizione delle opere di San Zenone <sup>(120)</sup>.  
Finalmente il benedettino G. Morin <sup>(121)</sup> ne curò una nuova edi-  
zione, con apparato critico, secondo un codice latino della reale  
Biblioteca di Monaco (Ratisb. St.-Emmeran 386, X° secolo), se-  
gnato col numero 14386 e contenente una raccolta di omelie de-  
stinate ad esser lette nel periodo di tempo compreso fra la Set-  
tuagesima e la festa di Pasqua. Il Morin ebbe la fortuna di rinvenire  
nel codice di Monaco, dopo il *Sermo in natale S. Zenonis*, già  
noto dal codice 113 della Capitolare di Verona, un altro sermone,  
recante il titolo: *Item sermo cuius supra in die ordinationis vel na-  
tale episcopi*. Stando, dunque, all'indicazione del manoscritto mo-  
nacense, l'autore dei due sermoni sarebbe un Petronio, vescovo  
di Verona. E in questa città effettivamente si onora ancor oggi  
un San Petronio, a proposito del quale si è detto perfino che oc-  
cupò il tredicesimo posto nella serie dei vescovi veronesi <sup>(122)</sup>, e  
fece erigere, al principio del V° secolo, la cattedrale di S. Stefano <sup>(123)</sup>.  
Il Giuliani, anzi, contrariamente all'opinione del Maffei, il quale lo  
colloca in età più tarda <sup>(124)</sup>, crede che Petronio abbia tenuto il

<sup>(118)</sup> Anon. Pipinianus, *De laudibus Veronae*, 16 (Poët. lat. aev. Carol., I, 119-122).

<sup>(119)</sup> Scipione Maffei, *Osservazioni letterarie*, Verona, 1740, VI, pagg. 232-234.

<sup>(120)</sup> Giuliani, *Prolegomena* (Verona, 1883), pagg. CXLVII-CXLIX.

<sup>(121)</sup> G. Morin, *Deux petits discours d'un évêque Petronius du v<sup>e</sup> siècle*, in *Revue Bénédictine*, 14, 1897, pagg. 3-8.

<sup>(122)</sup> Sarti Mauro, *De veteri Casula Diptyca*, Florent., 1753; F. Ughelli, *Italia sacra*, 2 ed., t. V, col. 695.

<sup>(123)</sup> M. G. G. Dionisi, *Santi Martiri e Vescovi*, Verona, 1786, pag. CXI.

<sup>(124)</sup> Scipione Maffei, *Osservazioni letterarie*, Verona, 1740, VI, pag. 231.

governo di quella Chiesa dal 412 al 429 <sup>(125)</sup>. Non dovrebbe quindi parer cosa strana l'attribuzione ad uno dei successori del vescovo Zenone di un discorso pronunziato nella basilica veronese, in occasione delle feste della dedicazione. Tuttavia, ad infirmare la testimonianza del manoscritto di Monaco, sorge quella d'un passo di Gennadio, così concepito: *Petronius, Bononiensis Italiae episcopus, vir sanctae vitae et monachorum studiis ab adolescentia exercitatus, scripsisse putatur Vitas patrum Aegypti monachorum, quas velut speculum ac normam professionis suae monachi amplectuntur. Legi sub eius nomine De ordinatione episcopi ratione et humilitate plenum tractatum, quem lingua elegantior ostendit non ipsius esse, sed, ut quidam dicunt, patris eius Petronii, eloquentis et eruditi in saecularibus litteris viri. Et credendum: nam et praefectura praetorio fuisse se in ipso tractatu designat. Moritur Theodosio et Valentiniano regnantibus* (cioè fra il 425 e il 450) <sup>(126)</sup>. Il *De ordinatione episcopi*, di cui parla Gennadio, e che, prima della fine del V° secolo, circolava sotto il nome di Petronio di Bologna, dev'essere con ogni probabilità identificato col *Sermo in die ordinationis vel natale episcopi* del manoscritto di Monaco: il bon senso, il tono generale del discorso pieno di edificante modestia ed umiltà, la ricerca di espressioni eleganti e sonore, sono caratteristiche, le quali, giustificando l'apprezzamento critico di Gennadio, convalidano altresì l'ipotesi dell'identificazione dei due sermoni. Ci lascia alquanto perplessi la circostanza che in tutto lo svolgimento del sermone non s'incontra mai, come invece attesta Gennadio, il menomo accenno alla carica di prefetto del pretorio, di cui l'autore sarebbe stato investito, prima di essere innalzato alla dignità episcopale. Ma la difficoltà è tolta da un'acuta osservazione del Morin <sup>(127)</sup>, il quale fa notare che il *designat* di Gennadio non significa che Petronio, nel suo discorso, abbia in forma esplicita ricordato la dignità di *praefectus praetorio*, ond'era stato precedentemente insignito, ma che deve aver accennato ad essa con allusioni indirette. Tali allusioni crede il Morin di poter riconoscere in principio del sermone da lui scoperto, e precisamente nelle parole: *Moses... mutare conpellebatur officium pastorale: ut cui antea lanigeri gregis fuerat mandata custodia, postmodum fluctuantis populi regimen sustineret etc.*; e nelle altre, che seguono poco dopo:

<sup>(125)</sup> Giuliari, *Prolegomena*, pag. CXXIV.

<sup>(126)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 41.

<sup>(127)</sup> *Revue bénédictine*, 14, 1897, pag. 7.

*nescio, qua ratione me inutilem rebus arduis commisistis plus humano iudicio quam divino.*

Resta in tal modo validamente comprovata l'identificazione del *De ordinatione episcopi*, di cui parla Gennadio, con l'omelia conservata dal manoscritto di Monaco. La frase *legi sub eius nomine* dello stesso Gennadio presuppone naturalmente che il manoscritto, da lui posseduto, portasse il nome di Petronio. Quanto poi alle due testimonianze contraddittorie, l'una delle quali attribuisce il sermone a Petronio di Verona, e l'altra a Petronio di Bologna, il Morin crede — e non a torto — di poterle conciliare, non solo pensando che la menzione *episcopi Veronensis* del codice di Monaco si debba ritenere come determinata dal soggetto stesso del sermone, e dal luogo dove questo fu pronunziato, ma anche osservando che dalle prime parole del discorso (*Admiror, sacratissimi atque karissimi fratres, et vos beata plebs Domini, pusillanimitatis meae arentes rivulos praestolari, cum possitis uberius propriis haurire de fontibus. Quid guttam quaeritis, quibus torrentium fluentorum vena blanditur...? Attamen orate, ut religiosam expectationem pectoris vestri vel minimo rore facundiae mereamur aspergere*), specialmente dalla frase *cum possitis uberius propriis haurire de fontibus*, risulta chiaramente che l'oratore non era un vescovo, il quale indirizzava la parola ad una riunione di fedeli della sua diocesi, ma un personaggio venuto da un'altra città a Verona, per tenervi un discorso in memoria di San Zenone.

I due sermoni, dunque, sono opera d'un medesimo autore; e questo autore è Petronio, che illustrò il seggio episcopale di Bologna, nella prima metà del V° secolo.

Gennadio mette in dubbio l'autenticità del *De ordinatione episcopi*, a causa della *lingua elegantior*, in cui esso è scritto, diversa da quella dell'altra opera intitolata *Vitae patrum Aegypti monachorum*. Ma la critica di Gennadio è infondata, essendo quest'opera non di Petronio, come erroneamente mostrò di credere il Tillemont<sup>(128)</sup>, ma di Rufino di Aquileia, al quale, del resto, l'attribuisce anche Girolamo<sup>(129)</sup>. Chè se Petronio di Bologna non fu mai *praefectus praetorio*, nulla vieta di supporre che, prima di salire all'episcopato, egli abbia ricoperto qualche importante carica civile. Si ricordi infatti che S. Eucherio di Lione, come oggi si ritiene dalla maggior parte dei critici, verso il 427, scriveva di lui: *Hilarius nuper, et in Italia nunc antistes Petronius, ambo ex illa ple-*

<sup>(128)</sup> Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, XII, pag. 568.

<sup>(129)</sup> Hieron., *Epist.* 133, ad Ctesiphontem, 3.



*nissima, ut aiunt, mundanae potestatis sede, unus in religionis, alius in sacerdotii nomen ascendit* <sup>(130)</sup>.

Paciano, vescovo di Barcellona, ci è noto per aver egli combattuto, verso la fine del IV<sup>o</sup> secolo, in Ispagna, un tal Simproniano, sostenitore del novazianismo. Della sua vita non possediamo che le vaghe notizie conservateci da Girolamo, il quale lo dice uomo *castigatae eloquentiae et tam vita quam sermone clarus*: uomo, dunque, di classica educazione intellettuale, ed egregio sia per onestà di costumi che per attività di letterato <sup>(131)</sup>.

Tra gli scritti del vescovo spagnolo, il solitario di Betlem cita due opuscoli, il *Cervus* e il *Contra Novatianos*. Egli afferma pure che Paciano morì *sub Theodosio principe*, quindi sicuramente dopo il 379, anno in cui Teodosio salì al potere, e prima del 392, anno in cui fu composto da Girolamo il *De viris illustribus* <sup>(132)</sup>. Il suo figliuolo *Dexter* fu amico di Girolamo, e per le di lui insistenti premure il presbitero dalmata s'indusse a comporre la sua operetta biografica intorno agli illustri scrittori della Chiesa <sup>(133)</sup>.

Nessuno scritto ci è pervenuto, sotto il nome di Paciano, col titolo *Contra Novatianos*; possediamo, invece, tre lettere <sup>(134)</sup>, indirizzate a un tal Simproniano, non conosciuto per altra via, nelle quali si combatte appunto la dottrina scismatica di Novaziano. La prima, come osservano il Tillemont <sup>(135)</sup> e il Gams <sup>(136)</sup>, dovette essere scritta dopo il 377, cioè dopo che a Roma era stata pronunziata la sentenza di condanna contro gli apollinaristi, perchè, al cap. 3, l'autore nomina insieme *Apollinariaci, Cataphryges, Novatiani et ceteri eiusmodi*. In essa, Paciano sostiene che la sola Chiesa ortodossa ha il diritto di chiamarsi cattolica, e che il potere di condonare le colpe fa parte delle sue attribuzioni. È in questa lettera appunto che Paciano scrisse le parole divenute famose: *Christianus*

<sup>(130)</sup> Euch., *Epist. ad Valerianum* (Migne, *Patrol. lat.*, L, 719). Cfr. Czapla, *Gennadius als Litterarhistoriker*, in *Kirchengeschichtl. Stud.*, 4 Bd., 1 Heft, Münster i. W., 1898, pag. 94; Bigelmair, *Zeno von Verona*, pag. 66, nota 2.

<sup>(131)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 106.

<sup>(132)</sup> Cfr. P. B. Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 2, 1, Regensburg, 1864, pagg. 318-324; O. Zöckler, in *Realencycl. für prot. Theol.*, 14<sup>3</sup>, 1904, pag. 551 sgg.

<sup>(133)</sup> Hieron., *Contra Ruf.*, II, 24; cfr. *De vir. ill.*, 132.

<sup>(134)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XIII, 1051-1082.

<sup>(135)</sup> Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclésiastique*, VIII, 539.

<sup>(136)</sup> Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, 2, 1, Regensburg, 1864, pag. 319.

*mihi nomen est, Catholicus vero cognomen* <sup>(137)</sup>. A questa lettera del vescovo di Barcellona, Simproniano rispose con due lettere ed un *tractatus* <sup>(138)</sup>; e Paciano, a sua volta, replicò con le altre due lettere. Nella seconda, riprende gli argomenti svolti nella prima, specialmente quelli intorno al nome di *cattolico* e di *novazianista*, su cui il suo avversario pare che avesse sollevate alcune obiezioni, e s'indugia, verso la fine, sulla persona di Novaziano, alla quale vien contrapposta l'immagine santa ed eroica di Cipriano. Nella terza, Paciano risponde, confutandolo parola per parola, al *tractatus* inviatogli da Simproniano. Forse questa lettera è lo scritto, a cui accennava San Girolamo, quando attribuiva a Paciano un *opusculum contra Novatianos*. I capisaldi della disputa erano stati dal seguace dello scisma novazianista formulati così: *Quod post baptismum poenitere non liceat; quod mortale peccatum ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccatores* <sup>(139)</sup>.

Il vescovo di Barcellona ritorce gli argomenti dell'avversario, dimostrando che Novaziano aveva frainteso i passi della Scrittura, su cui si era fondato, per accreditare le sue dottrine scismatiche, e che d'altra parte era caduto in contradizione con sè stesso sulla questione dei *lapsi*, ammettendo, per esempio, in una sua lettera ad Antoniano <sup>(140)</sup>, che ai *lapsi* infermi e in pericolo di vita si concedesse il perdono, e negando, più tardi, il potere alla Chiesa di condonare le colpe. Fa una breve storia dell'origine dello scisma di Novaziano, e, in questo, la figura morale del suo autore è delineata con pochi, ma vigorosi tratti. Di fronte poi all'eccessivo rigorismo, di cui egli si faceva banditore: — A che giova — dice Paciano — il mostrarvi tanto severi? Non avete voi nessun peccato sulla coscienza? *Nulla in vestris mentibus macula est? Nulla in oculis festuca?* Oh, voi beati! Intatti di mente e di corpo, non avete bisogno nè di medici, nè di medicine, e il paradiso spalanca le sue porte, per accoglier voi! Voi soli però; chè a tutti gli altri è vietato l'ingresso! Sappiate invece che le cose sono, in realtà, assai diverse da quel che voi andate strombazzando. Se il vostro Novaziano è implacabile e crudele, Dio è giusto, e sa aver compassione, e sa porgere, a chi glieli chiede, soavi balsami per ogni ferita! — <sup>(141)</sup>. Verso la fine della lettera, Paciano ne promette ancora

<sup>(137)</sup> Pacian., *Epist.* 1, 4.

<sup>(138)</sup> Pacian., *Epist.* 2, 1; 2, 6; 2, 8; 3, 1.

<sup>(139)</sup> Pacian., *Epist.* 3, 1.

<sup>(140)</sup> Cfr. Cyprian., *Epist.* 55 (Hartel, III, 2, pag. 624 sgg.).

<sup>(141)</sup> Pacian., *Epist.* 3, 21.

una quarta: *Subiungam, cum vacuum erit, et aliam epistolam, in qua non vestra redarguam, sed nostra proponam* <sup>(142)</sup>. Ma tale lettera, se fu scritta, non è pervenuta sino a noi.

Di Paciano, inoltre, possediamo una specie di λόγος προτροπικῆς, una *Paraenesis sive exhortatorius libellus ad poenitentiam* <sup>(143)</sup>, dove l'autore tratta, prima d'ogni altra cosa, *de modo criminum*, cioè delle varie categorie di colpe, delle quali enumera quelle, a cui dev'essere imposto il *summum discrimen* della penitenza; in secondo luogo, parla di quei fedeli, che, vergognandosi di confessare i propri peccati, timidi al cospetto degli uomini e impudenti al cospetto di Dio, osano sacrilegamente avvicinarsi alla mensa eucaristica; in terzo luogo, si occupa di coloro che, pur avendo fatta aperta confessione delle loro colpe, *remedia poenitentiae actusque ipsos exomologesis administrandae aut nesciunt aut recusant*; infine, mostra qual premio attenda chi si sarà, mediante la penitenza, purificato d'ogni colpa, e quali pene invece siano destinate a quelli che moriranno *in vulnere suo ac tumore* <sup>(144)</sup>.

Un terzo ed ultimo scritto del vescovo di Barcellona possediamo in un *Sermo de baptismo* <sup>(145)</sup>, nel quale l'autore si propone di dimostrare *qualiter in baptismo nascamur et qualiter innovemur*, e anche *quid fuerit ante gentilitas, quid fides praestet, quid baptismus indulgeat* <sup>(146)</sup>.

Nel principio della *Paraenesis*, il vescovo di Barcellona ricorda un suo scritto intitolato *Cervulus* <sup>(147)</sup>, che evidentemente è da identificare col *Cervus* citato da Girolamo <sup>(148)</sup>. Con esso l'autore aveva mirato a reprimere gli eccessi, che, nell'occasione del capo d'anno, commettevano i pagani, camuffandosi da animali, e permettendosi ogni sorta di atti inverecondi <sup>(149)</sup>. Ma pare che lo scritto abbia sortito un esito opposto a quello che s'era ripromesso l'autore. Nella *Paraenesis*, infatti, egli si lamentava che la corruzione dei costumi fosse giunta a tal segno, che il parlare di azioni vergognose, invece d'infondere negli animi orrore per esse, riusciva quasi un'esortazione a commetterle. Sarebbe stato meglio, osserva Paciano, che, seguendo l'esempio di Solone, avessi taciuto anzichè

<sup>(142)</sup> Pacian., *Epist.* 3, 27.

<sup>(143)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1081-1090.

<sup>(144)</sup> Pacian., *Paraenesis*, 2.

<sup>(145)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1089-1094.

<sup>(146)</sup> Pacian., *Sermo de baptismo*, 1.

<sup>(147)</sup> Pacian., *Paraenesis*, 1.

<sup>(148)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 106.

<sup>(149)</sup> Cfr. *Thesaurus linguae latinae*, s. v. *cervulus*.

mettere in guardia i miei simili contro l'errore. Il mio *Cervulus* non è riuscito ad altro se non a far sì che l'abuso da me condannato *eo diligentior fieret, quo impressius notabatur*; io volevo reprimere la lussuria, e invece ne sono stato maestro: *puto, nescierant Cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem* <sup>(150)</sup>.

Il *Cervulus* è interamente perduto.

Paciano si mostra, nei suoi scritti, teologo colto e di fede sicura. L'affetto, che egli nutre per le pecorelle affidate alle sue cure, gli ispira accenti di paterna amorevolezza. Non di rado, agita pure la frusta sibilante di un'amara ironia, contro i nemici della Chiesa ortodossa. La forma è curata, non priva di vigore, e talora di eleganza. Le fonti sono principalmente Cipriano <sup>(151)</sup> e Tertulliano <sup>(152)</sup>; ma si notano anche alcune reminiscenze classiche da Virgilio <sup>(153)</sup>. Il Morin <sup>(154)</sup> vorrebbe attribuire al nostro vescovo anche il trattato antimanicheo *De similitudine carnis peccati* (cfr. *Rom.*, 8, 3), da lui scoperto e pubblicato, ma che nei manoscritti (*Parisinus* 13344, sec. IX<sup>o</sup>; *Monacensis* *Clm.* 123) figura come opera di un tal *Iohannes episcopus*, e dagli autori medievali è citato col nome di San Girolamo.

Della vita e dell'opera di Filastrio di Brescia sappiamo molto poco. A cominciare dal nome, neppure oggi, come fra i contemporanei del vescovo, se ne conosce con certezza la vera forma. Accanto a *Filastrius* e *Filaster* appaiono *Philastrius* e *Philaster*. Negli Atti del concilio di Aquileia del 381, il nome suona *Phelaster*, *Philastro*, *Philaster* <sup>(155)</sup>, o piuttosto *Felaster*, *Filastro*, *Filaster* <sup>(156)</sup>.

<sup>(150)</sup> Pacian., *Paraenesis*, 1: *Eo usque progressis nostratium moribus, ut admonitis se existiment cum vetantur. Hoc enim, puto, proxime Cervulus ille profecit, ut eo diligentior fieret, quo impressius notabatur. Et tota illa reprehensio dedecoris expressi ac saepe repetiti, non compressisse videatur, sed erudisse luxuriam. Me miserum! Quid ego facinoris admisi? Puto, nescierant Cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem.*

<sup>(151)</sup> Pacian., *Epist.* 1, 3; 2, 7; 3, 24. Cfr. C. Goetz, *Gesch. der cyprian. Litt.*, Basel, 1891, pag. 72.

<sup>(152)</sup> Pacian., *Epist.* 3, 24. Cfr. A. Harnack, *Tertullian in der Litteratur der alten Kirche*, in *Sitzungsber. der k. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1895, pag. 553 sg., 566 sg.

<sup>(153)</sup> Pacian., *Epist.* 2, 4.

<sup>(154)</sup> G. Morin, *Un traité inédit du IV<sup>e</sup> siècle, le «De similitudine carnis peccati» de l'évêque Pacien de Barcelone*, in *Revue Bénéd.*, 29, 1912, pagg. 1-28.

<sup>(155)</sup> Mansi, *SS. Conc. Coll.*, III, 599, 601, 612.

<sup>(156)</sup> Fr. Kauffmann, *Texte und Untersuchungen zur altgerman. Religionsgeschichte, Texte*, 1, Strassburg, 1899, pag. 38, 61.



Agostino dapprima, in una sua lettera <sup>(157)</sup>, scrive *Philastrius*; più tardi, nel *Liber de haeresibus* <sup>(158)</sup>, adopera la forma *Philaster*. Così strana contraddizione ha cercato il Marx di spiegare, mediante la supposizione che Agostino, avendo trovato, in un documento ufficiale del tempo, che potrebbe, ad esempio, essere stato quello degli Atti del concilio aquileiese del 381, la Forma *Philaster*, l'abbia prescelta all'altra *Philastrius*, da lui stesso precedentemente adottata <sup>(159)</sup>. La tradizione manoscritta sta per la forma con *F* iniziale, invece di *Ph*. Quanto alla desinenza *er* o *rius* del nome, la prima sembra una forma accessoria volgare della seconda <sup>(160)</sup>. Ma a decidere la questione in favore della forma *Filastrius*, soccorrono efficacemente varie testimonianze, fra cui notevole quella di un'antica iscrizione, scolpita, a Brescia, sul sepolcro di Filastrio, nella chiesa di S. Andrea <sup>(161)</sup>.

Su Filastrio si posseggono scarsissime notizie; e ciò evidentemente sta ad indicare che, fra i contemporanei, egli non deve aver goduto d'una grande celebrità. Il suo nome non figura nè presso il così detto *Martyrologium Hieronymianum* <sup>(162)</sup>, nè presso altri vetusti Calendari <sup>(163)</sup>. Gennadio non lo conosce; Agostino lo designa con la frase generica *Filastrius quidam* <sup>(164)</sup>. Il vescovo Gaudenzio, nel sermone *De vita et obitu beati Filastrii episcopi praedecessoris sui* <sup>(165)</sup>, contenuto in due codici Bresciani, di cui uno molto recente, e pronunziato, a detta dell'autore, quattordici anni dopo la morte di Filastrio <sup>(166)</sup>, non dà nessuna notizia positiva nè sulla patria, nè sulla famiglia di lui. Seguendo le orme

<sup>(157)</sup> Augustin., *Epist.* 222, ad *Quodvultdeum*, 2. <sup>1</sup>

<sup>(158)</sup> Augustin., *De haeresibus*, 41; 45; 53; 57; 67; 71; 80; 81.

<sup>(159)</sup> Marx, nella sua edizione di Filastrio, Vienna, 1898 (*Corpus script. eccles. lat.*, 38), *Proleg.*, pag. VIII sgg.

<sup>(160)</sup> Cfr. *eber* ed *ebrius*; *sober* e *sobrius*; ecc. Vedi Marx, in *Berichte über die Verhandlungen der k. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig*, Philol.-hist. Kl., 56, 1904, pag. 44 sg.

<sup>(161)</sup> Vedi la *Praefatio* del Galeardi, in Migne, *Patr. lat.*, XII, 1056 e 1110. Cfr. Migne, *Patr. lat.*, XX, 1003 sgg.

<sup>(162)</sup> Secondo l'edizione di De Rossi e Duchesne (*Acta Sanctorum Novembris*, II, Bruxelles, 1894).

<sup>(163)</sup> E. Egli, *Altchristliche Studien*, Zürich, 1887, pag. 103; *Acta Sanctorum Iulii*, t. IV, Antuerpiae, 1725, pag. 383 C.

<sup>(164)</sup> Augustin., *Epist.* 222, ad *Quodvultdeum*, 2.

<sup>(165)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XX, 997-1002.

<sup>(166)</sup> Gaudent., *De vita et obitu Filastrii* etc. (Migne, XX, 1002): *Nam cum multa meritorum eius praeconia, quatuordecim iam per annos solemnitate huius cultum renovans, auditui vestro intulerim* etc.

del Dupin, il Marx <sup>(167)</sup> ritiene apocrifo tale sermone, che, secondo lui, sarebbe stato scritto da un bresciano, alla fine dell'VIII° o sul principio del IX° secolo. Ma questa ipotesi non sembra in alcun modo sostenibile. Al contrario, non è certamente di Gaudenzio, come riconosceva già nel IX° secolo il vescovo Ramperto, un carme acrostico, in metro saffico, le cui lettere iniziali del primo verso di ciascuna strofa formano le parole *Filastrius Brixensis praesul* <sup>(168)</sup>. L'autore di questo carme confessa candidamente d'ignorare il luogo d'origine di Filastrio <sup>(169)</sup>. Dal modo come Filastrio parla dei Greci e dei Romani <sup>(170)</sup>, risulta con sufficiente chiarezza che egli non dev'esser nato nè in Grecia, nè in Italia. Il Marx lo crede oriundo di Alessandria, o di qualche altra città dell'Egitto <sup>(171)</sup>. Ma la sua congettura non sembra stabilmente fondata <sup>(172)</sup>.

Le poche notizie biografiche di reale importanza intorno al nostro santo si raccolgono dalla citata lettera di Agostino <sup>(173)</sup>, dagli Atti del sinodo aquileiese del 381, e dal sermone di Gaudenzio. Da quest'ultimo apprendiamo che Filastrio, allo scopo di predicare la parola del Signore, percorse quasi tutte le province dell'Impero romano, e combattè non solo contro i pagani e i Giudei, ma anche contro tutti gli eretici, specialmente contro gli ariani. A Milano, prima dell'elezione di Ambrogio, egli si oppose con tanto ardore al vescovo ariano Aussenzio, che fu sottoposto a pene corporali. Durante un breve soggiorno a Roma, guadagnò molti alla fede cristiana; e infine stabilì la sua dimora a Brescia, quando fu eletto vescovo di quella diocesi. Agostino afferma di averlo conosciuto a Milano <sup>(174)</sup>. Nel 381, sottoscrisse, come vescovo di Brescia, gli Atti del concilio di Aquileia. Non ci è noto l'anno della sua morte. Ma essa dovè certamente avvenire prima

<sup>(167)</sup> Marx, in *Corpus script. eccles. lat.*, 38 (Vienna, 1898), *Prolegom.*, pag. VII.

<sup>(168)</sup> Il carme, dunque, risulta di 28 strofe, cioè di tante strofe, quante sono le lettere, di cui sono composte le tre parole. Si noti anche la forma del nome del vescovo bresciano. Vedi Migne, *Patrol. lat.*, XX, 1001 sgg.

<sup>(169)</sup> *Ad laudem beati Filastrii episcopi carmen*, 21 (Migne, XX, 1005): *Turribus quorum genitus hic fuit, Nullus ex nobis meminit, sapit nec.*

<sup>(170)</sup> Filastr., *De haeresibus*, 111 e 121.

<sup>(171)</sup> Marx, in *Corpus script. eccles. lat.*, 38 (Vienna, 1898), *Prolegom.*, pag. XI.

<sup>(172)</sup> Cfr. Juret, *Étude grammaticale sur le latin de S. Filastrius*, Erlangen, 1904, pag. 4 sg.

<sup>(173)</sup> Augustin., *Epist.*, 222, *ad Quodvultdeum*, 2.

<sup>(174)</sup> Augustin., *Epist.* 222, 2: *Philastrius quidam, Brixensis episcopus, quem cum sancto Ambrosio Mediolani etiam ipse vidi (385-387), scripsit etc.*

del 397, perchè Ambrogio, il quale morì appunto in quest'anno, è ricordato da Gaudenzio, successore di Filastrio nell'episcopato, come presente alla cerimonia della sua consacrazione episcopale <sup>(175)</sup>.

L'opera di Filastrio ci è conservata da tre manoscritti del IX/X secolo, un Petropolitano, un Berlinese, e un Viennese. Nel primo, essa porta il titolo: *Incipit liber Filastri episcopi de heresibus*, e la *subscriptio*: *Explicit diversarum hereseorum* (sic) *liber*. Gli altri due, nell'indice che precede il volume, indicano il libro così: *In hoc corpore continentur — id est Filastri episcopi Brixianae civitatis — de omnibus heresibus. Sancti Ambrosii de Ioseph etc.*, e nella *subscriptio*: *Explicit Filastri episcopi Brixiani de omnibus heresibus*. Il Marx, fondandosi sulla *subscriptio* del codice Petropolitano, ha intitolato l'opera: *Diversarum hereseon liber*; ma sarebbe stato più giusto conservare il titolo che si legge nell'*inscriptio* dello stesso codice, tanto più che anche Agostino, la più antica testimonianza da noi posseduta, dà al trattato il nome di *Liber de haeresibus* <sup>(176)</sup>. La data di composizione del *De haeresibus* si può fissare, almeno approssimativamente, con l'aiuto di elementi tolti dal contenuto stesso dell'opera. Il *terminus post quem* è dato dal cap. 106, dove l'autore, non senza qualche punta d'ironia, parla di coloro i quali credevano che nel 365 sarebbe avvenuta la fine del mondo. Ma, siccome subito dopo afferma che la terribile data si è ormai allontanata di molto, bisogna supporre che Filastrio scrisse parecchi anni dopo il 365. Infatti, al cap. 24, egli ricorda il *genus aut Gracorum aut Aniciorum*, alludendo senza dubbio ad Anicio Auchenio Basso, *praefectus urbi* nel 382, e chiamato in una iscrizione *restitutor generis Aniciorum* <sup>(177)</sup>, e a Furio Mecio Gracco, *praefectus urbi* nel 376, ambedue sicuramente cristiani; e, al cap. 84, accenna ai priscillianisti, senza però nominarli, il che fa pensare ch'egli scrivesse dopo il 385, quando cioè Priscilliano aveva già subito la condanna capitale, e in ogni modo certamente dopo che del priscillianismo si era diffusa la conoscenza in Italia, a causa del viaggio fatto da Priscilliano, nel 381/382, a Roma e a Milano. Quanto alla determinazione del *terminus ante quem*, valgono le seguenti considerazioni: al cap. 142 sgg., Filastrio, affermando che si deve solo accettare la traduzione dei Settanta, perchè tutte le altre sono eretiche, mostra di non conoscere la traduzione geronimiana del Vecchio Testamento, cominciata verso il 390; al

<sup>(175)</sup> Gaudent., *Sermo de ordinatione sua*, in Migne, *Patrol. lat.*, XX, 958.

<sup>(176)</sup> Augustin., *De haeres.*, 41. Cfr. Isid. Hispal., *De vir. ill.*, 3.

<sup>(177)</sup> C. I. L., XIV, 2917.

cap. 83, cita, come ancor vivo, il donatista Parmeniano, il quale dovè morire verso il 391, perchè il suo successore Primiano, eletto probabilmente nel 392, veniva condannato dal concilio cartaginese del 393. Il *De haeresibus*, dunque, fu composto fra il 383 o 385 e il 391. Ma a questa conclusione sembrano opporsi due luoghi (*De haeres.*, 106 e 112), nel primo dei quali è detto, con frase generica, che dalla venuta di Cristo al tempo dell'autore sono trascorsi *quadringentos iam et plus annos*, e nel secondo, con maggior precisione, *quadringenti triginta plus minus*. Lo Zahn <sup>(178)</sup>, per spiegarsi tale incongruenza, ha notato che Filastrio è un pessimo cronologo (« ein sehr schlechter Chronolog »), tant'è vero che, al cap. 48, pone nientemeno Taziano, discepolo del martire Giustino, dopo la persecuzione di Decio. Il Marx, invece, sospetta che, nell'anno della morte di Agostino, vale a dire nel 430, si sia curata dell'opera di Filastrio una seconda edizione anonima, e che l'editore di essa abbia mutato, nei due luoghi sopra citati, il numero originario con quello che meglio si adattava all'epoca, in cui il libro era nuovamente presentato al pubblico <sup>(179)</sup>. L'ipotesi, in sè stessa non priva di verosimiglianza, ha però il torto di non esser basata su nessun elemento positivo. Ci avvicineremo, forse, di più al vero, se, escludendo una vera e propria seconda edizione dell'opera, attribuiremo ad un amanuense del V° secolo la modificazione della frase originaria; modificazione, che si sarebbe diffusa poi in tutta la tradizione manoscritta, riuscendo interamente a sostituirsi all'espressione usata da Filastrio. Con la sua opera, il vescovo di Brescia mirò evidentemente a dare ai Latini un equivalente dell'opera greca di Epifanio: in paragone di costui, Filastrio cita un numero di gran lunga maggiore di eresie (156 invece di 80), ma nella trattazione procede in modo assai più sommario. Ad una breve prefazione segue il catalogo, ora troppo magro, ora gonfio di retorica e mutantesi in vere e proprie orazioni, le quali divengono più frequenti nella seconda parte del trattato, specialmente verso la fine. Si vede chiaro, anche da un rapido esame del *Conspectus* dell'opera, che a Filastrio, ancor più che ad Epifanio, mancava il chiaro concetto di ciò che dovesse intendersi per eresia. Di questo difetto si accorsero, del resto, i critici, fin dal tempo di Agostino <sup>(180)</sup>. Il vescovo d'Ippona rimprovera anche a Filastrio di aver suddiviso

<sup>(178)</sup> Zahn, *Gesch. des neustamentl. Kanons*, 2, 1, pag. 234.

<sup>(179)</sup> Marx, *Prolegom.*, pag. XV (*Corpus script. eccles. lat.*, 38, Vienna, 1898).

<sup>(180)</sup> Augustin., *De haeres.*, 80.



in due paragrafi la trattazione di una medesima eresia; ed è fuor di dubbio che Filastrio mirò piuttosto alla simmetria e alla disposizione esteriore della materia, che non alla precisione del contenuto <sup>(181)</sup>. Di ciò è facile persuadersi, studiando la divisione dell'opera, la quale si compone di due parti: la prima comprende 28 eresie (*Catalogus eorum qui ante adventum Christi haereseos arguuntur*), a cominciare dagli Ofiti, dai Cainiti, dai Sethiani, fino agli adoratori di Astar e Astaroth, ed agli Erodiani. La seconda comprende 128 eresie (*Catalogus eorum qui post Christi passionem haereseos arguuntur*), e a sua volta si suddivide in due parti, di 64 capitoli ciascuna, delle quali la prima, κατὰ διὰδοχίην, come solevano fare i biografi, tratta degli autori delle varie sette, esponendone le opinioni e le dottrine; la seconda enumera, secondo il sistema dei doxografi pagani <sup>(182)</sup>, e dei lessicografi, come Giulio Polluce ed altri <sup>(183)</sup>, le false dottrine degli eretici, κατὰ τὰ δόξαντα <sup>(184)</sup>. Aprono la serie Simon Mago, Menandro, Saturnilo. La chiudono coloro che credevano avere i corvi portato ad Elia, di sera, la carne, e, di mattina, il pane <sup>(185)</sup>; che nutrivano false teorie circa i Cherubini e i Serafini, fondandosi su Es., 6, 2 <sup>(186)</sup>, e che male interpretavano le parole di Es., 6, 6 sgg. sul Cherubino inviato dal Signore ad Esaia <sup>(187)</sup>.

Non dev'essere avvenuto a caso che le eresie anteriori alla morte di Cristo siano 28, e quelle posteriori ad essa 128, e neppure che le due suddivisioni della seconda parte constino ciascuna di 64 paragrafi. Per ottenere tale artificioso parallelismo, Filastrio non s'è fatto scrupolo d'introdurre nel suo catalogo teorie, che, a voler giudicare con serenità, non contengono nulla di eretico; di ripetere più volte la citazione d'una medesima eresia <sup>(188)</sup>; di porre nella parte κατὰ διὰδοχάς trattazioni, che avrebbero meglio trovata la propria sede in quella κατὰ δόξαν <sup>(189)</sup>.

<sup>(181)</sup> Marx, *Prolegom.*, pag. XXXV.

<sup>(182)</sup> Cfr. Pseudo-plutarch., *De placitis philos.*, in Diels, *Doxogr.*, pagg. 181, 145.

<sup>(183)</sup> I. Schoenemann, *De lexicographis antiquis qui rerum ordinem secuti sunt*, Bonnae, 1886, pag. 7, 19 sgg. (C. G. L., III, 82, 235).

<sup>(184)</sup> Vedi il *Conspectus operis*, nell'edizione di Filastrio curata dal Marx, pagg. 138-141.

<sup>(185)</sup> III Reg., 17, 6. — Filastr., *De haeres.*, 154.

<sup>(186)</sup> Filastr., *De haeres.*, 155.

<sup>(187)</sup> Filastr., *De haeres.*, 156.

<sup>(188)</sup> Così, per esempio, Priscilliano è citato nei capp. 84 e 123; Taziano, nei capp. 48, 72, e altrove.

<sup>(189)</sup> Vedi Marx, *Prolegom.*, pag. XXXVI.

Anche per la forma, Filastrio lascia molto a desiderare: *sermo eius*, giudica rettamente il Marx <sup>(190)</sup>, *magna insignis est rusticitate*. Sulle fonti manca tuttora una ricerca esauriente. Il Lipsius, studiando le relazioni tra il *De haeresibus* di Filastrio e il *Panarium* di Epifanio, espresse l'opinione, che i due eresiologi avessero adoperato una medesima fonte — il cui ordine sarebbe conservato anche dall'operetta pseudo-terzulliana *Adversus omnes haereses* —, ampliandola qua e là, ma senza mutare l'ordine originario. Tale fonte sarebbe il σύνταγμα πρὸς ἅπας τὰς αἵρέσεις (32 eresie in tutto) di Ippolito <sup>(191)</sup>. Essa quindi avrebbe guidato fino al numero 57 Epifanio, il quale avrebbe aggiunto di suo i numeri 58-80, e Filastrio fino al numero 53.

Non pare che il vescovo di Brescia avesse qualche familiarità con gli scrittori latini profani. Non si può nemmeno stabilire con precisione, di quali esemplari della Sacra Scrittura egli si sia servito, perchè sembra fondarsi ora sui Settanta, ora sulle antiche traduzioni latine; nè sempre studiò e trascrisse accuratamente i luoghi citati.

Ma l'opera di Filastrio, sebbene possa dirsi, nel complesso, poco felicemente riuscita, non fu disprezzata nè dai contemporanei nè dai posteri: Gaudenzio ne diffuse la conoscenza; fu usata da Agostino, per il suo *De haeresibus*, insieme con quella di Epifanio, fino al cap. 57, e, come unica fonte, nei capp. 58-80; e non fu nemmeno ignorata dal così detto *Praedestinatus*.

Gaudenzio fu discepolo di Filastrio. Ma anche sulla vita del discepolo, come su quella del maestro, sappiamo assai poco. Non ci è noto l'anno della sua nascita. Dal sermone ch'egli tenne, nell'occasione della sua ordinazione a vescovo, apprendiamo che Gaudenzio, mentre si trovava in Oriente, dov'erasi recato per motivi religiosi, fu dal popolo di Brescia chiamato a succedere al defunto vescovo Filastrio. Gaudenzio, spaventato per il peso che volevano addossargli, allegò come pretesto la sua età giovanile e la sua scarsa perizia a condurre gli affari della Chiesa. Ma Ambrogio di Milano, che aveva anch'egli suffragata la sua elezione, insieme con altri vescovi, gl'inviò un'ambasceria ed una lettera, così severamente concepita, che i vescovi orientali si rifiutarono di porgere

<sup>(190)</sup> Marx, *Prolegom.*, pag. XXXVII.

<sup>(191)</sup> R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Wien, 1865, pag. 5 sgg.; cfr. id., *Die Quellen der ältesten Ketzer gesch. neu untersucht*, Leipzig, 1875, pag. 91 sgg.

a Gaudenzio il conforto dell'eucaristia, se egli non avesse acconsenso a partire e ad accettare l'incarico offertogli. Gaudenzio, non potendo più oltre spingere la propria resistenza senza grave danno dell'anima sua, com'egli stesso si esprime, risolvette di ritornare a Brescia <sup>(192)</sup>. Nel ritorno, portò seco le reliquie di quaranta martiri d'Armenia, del tempo di Licinio, da lui ricevute, in Cesarea di Cappadocia, da alcune vergini, nipoti di Basilio, che era stato vescovo della città, e insieme quelle di alcuni santi, Giovanni Battista, Andrea, Tommaso, e Luca. A Brescia, collocò il suo tesoro nella nuova basilica, da lui dedicata, e vi aggiunse altre reliquie, cioè quelle di Gervasio, Protasio e Nazario, e dei martiri anaunensi Sisinnio, Martirio ed Alessandro <sup>(193)</sup>.

L'anno, in cui Gaudenzio fu ordinato vescovo, non può essere stabilito se non con approssimazione. Naturalmente, esso coincide con quello della morte di Filastrio: non possiamo quindi che rimandare il lettore a quel che s'è detto di sopra, a proposito di tale argomento. Divenuto vescovo, Gaudenzio non si mostrò inferiore alla fiducia, che in lui aveva riposto il popolo di Brescia, ed alla stima, che quello gli aveva dimostrato, chiamandolo a succedere al santo vescovo Filastrio. Degno discepolo del maestro, Gaudenzio dedicò tutte le proprie insigni virtù di mente e di cuore al vantaggio della Chiesa e delle anime affidate alle sue cure. I sermoni, ch'egli dal pulpito rivolgeva alla moltitudine dei fedeli, ebbero tanta fortuna, che, anche contro il suo stesso volere, venivano stenografati dai *notarii*, e poi diffusi nel popolo <sup>(194)</sup>.

Dove Gaudenzio abbia avuto i natali, non è indicato da nessuna fonte. È certo però che, se non nacque a Brescia, trascorse colà la maggior parte della sua vita, anche prima dell'elezione all'episcopato. Vedemmo infatti che fu discepolo di Filastrio, e che dalle virtù del santo vescovo l'animo suo fu educato all'amore ed allo studio delle discipline ecclesiastiche. Di più, come spiegarci altrimenti la tenace volontà con cui il popolo bresciano lo richiese a successore di Filastrio? Infine, è da tener presente il luogo del *Sermo de ordinatione*, dove Gaudenzio parla del suo

<sup>(192)</sup> Gaudent., *Sermo XVI de ordinatione sua* (Migne, *Patr. lat.*, XX, 955 sgg.).

<sup>(193)</sup> Gaudent., *Sermo XVII de dedicatione basilicae* (Migne, XX, 959 sgg.).

<sup>(194)</sup> Gaudent., *Praefatio ad Benivolum* (Migne, XX, 931 sg.): *De illis vero tractatibus, quos notariis, ut comperi, latenter appositis, procul dubio interruptos et semiplenos otiosa quorundam studia colligere praesumpserunt, nihil ad me attinet.*

*ritorno* nella città <sup>(195)</sup>: è evidente che non si *ritorna* se non là, donde si è partiti. È molto probabile, quindi, che Gaudenzio fosse nato a Brescia, o che ivi almeno avesse da anni stabilito il suo domicilio.

Nel 405, dopo la condanna e l'esilio di Giovanni Crisostomo, i vescovi d'Italia chiesero ad Onorio di scrivere una lettera al fratello Arcadio, per ottenere la convocazione d'un concilio a Tessalonica, allo scopo di ristabilire la pace della Chiesa. Secondo la testimonianza di Palladio <sup>(196)</sup> e di Niceforo <sup>(197)</sup>, furono scelti, come legati da inviarsi all'imperatore, tre santi uomini, Emilio, Citegio, e Gaudenzio. L'ambasceria non ebbe un esito felice: approdati ad Atene, gli ambasciatori furono arrestati e trasportati a Costantinopoli, dove soffrirono le sevizie di una dura prigionia. Le lettere, che avevano portato seco per l'imperatore Arcadio, furono loro strappate con la violenza, e infine, avendo essi chiesto di potersene ritornare a Roma, furono imbarcati sopra una nave sconquassata e pericolante, con la quale approdarono, dopo una pericolosa navigazione, a Lampsaco, da dove, con un'altra nave, dopo quattro mesi, giunti a Roma, raccontarono tutto, per filo e per segno, al papa Innocenzo. La fermezza d'animo, dimostrata dagli ambasciatori occidentali, contro le minacce e le promesse dei nemici, la cura e la diligenza, con cui essi cercarono, pur tra le avversità, di assolvere il difficile compito a loro affidato, è riconosciuta dallo stesso Giovanni Crisostomo, il quale, nelle sue lettere *ad episcopos qui ex Occidente venerant* <sup>(198)</sup>, usa parole di altissima lode a loro riguardo, e specialmente grato si mostra a Gaudenzio, per l'opera da lui spiegata in quella occasione <sup>(199)</sup>.

Non conosciamo l'anno della morte del vescovo bresciano. Tuttavia è probabile, come osserva il Tillemont <sup>(200)</sup>, che Gaudenzio fosse ancor vivo nel 410, quando Rufino di Aquileia gl'inviava la sua versione delle *Recognitiones*, condotta a termine in quel torno di tempo <sup>(201)</sup>.

<sup>(195)</sup> Gaudent., *Sermo XVI de ordinatione sua* (Migne, XX, 956): ...cui ab Orientalibus quoque episcopis, nisi meum ad vos reditum pollicerer, salutaris communio negaretur.

<sup>(196)</sup> Pallad., *De vita Chrys.*, 4 (Migne, *Patr. gr.*, XLVII, 15); cfr. Chrys., *Epist.* 184 (Migne, *Patr. gr.*, LII, 715).

<sup>(197)</sup> Niceph., *Hist. eccles.*, XIII, 33 (Migne, *Patr. gr.*, CXLVI, 1036).

<sup>(198)</sup> Chrys., *Epist.* 156-159.

<sup>(199)</sup> Chrys., *Epist.* 184; cfr. *Epist.* 160.

<sup>(200)</sup> Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, X, pag. 588.

<sup>(201)</sup> Cfr. Rufin., *Praefat. ad versionem libr. Recognit. Clementis* (Migne, *Patr. gr.*, I, 1205).



Noi dobbiamo a Benivolo, *magister memoriae* di Valentiniano II, il beneficio di possedere una parte dei sermoni, con cui il vescovo di Brescia intratteneva ed istruiva i suoi fedeli. Benivolo era un cristiano di purissima fede. Sostenitore inflessibile della formula nicena, preferì dimettersi dalla sua carica, anzichè stendere un decreto favorevole all'eresia di Ario <sup>(202)</sup>. Essendo da una grave malattia impedito di assistere, durante le feste della settimana di Pasqua, alle omelie del vescovo, rivolse a Gaudenzio la preghiera di mandargliene una copia. Gaudenzio allora formò una raccolta di dieci prediche pasquali, a cui ne aggiunse quattro su vari capitoli dell'Evangelo, e una sul martirio dei fratelli Maccabei: in tutto, dunque, un piccolo *corpus* di quindici sermoni <sup>(203)</sup>. Ma noi oggi ne possediamo un numero maggiore. Se possa ritenersi autentico il sermone XX (*De Petro et Paulo*), che il Galeardi pubblicò la prima volta, fondandosi sull'autorità di due codici, l'*Urb.* 150 e il *Vatican.* 1235 <sup>(204)</sup>, si dubita ancora. Invece, per relazioni analogiche di forma e di contenuto con gli altri sermoni di Gaudenzio, si devono riconoscere come autentici i quattro *De ordinatione sua*, *De dedicatione basilicae*, *Ad Serminium*, *Ad Paulum Diaconum* <sup>(205)</sup>. Nè d'altra parte, nonostante la contraria opinione espressa dal Marx <sup>(206)</sup>, vi sono ragioni sufficienti per impugnare l'autenticità del *Sermo XXI*, che nel codice bresciano e nelle edizioni porta il titolo: *De vita et obitu B. Filastrii episcopi praecessoris sui*, ma il cui argomento è indicato dall'autore così: *Pauca haec de virtutibus hominis Dei brevissimo sermone memoravi* <sup>(207)</sup>. A questo sermone accennava, nel IX° secolo, Ramperto, vescovo di Brescia, nel cap. 5 del suo *De translatione B. Philastrii*. Viceversa, lo stesso Ramperto esitava a credere che Gaudenzio fosse l'autore del così detto *Carmen saphicum pentametrum ad laudem B. Filastrii episcopi* <sup>(208)</sup> del codice bresciano. Ma oggi il *Carmen*

<sup>(202)</sup> Cfr. Sozom., *Hist. eccles.*, VII, 13 (Migne, *Patr. gr.*, LXVII, 1447); Rufin., *Hist. eccles.*, II, 16 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 524).

<sup>(203)</sup> Cfr. Gaudent., *Præfatio ad Benivolum* (Migne, *Patr. lat.*, XX, 827 sgg.).

<sup>(204)</sup> Vedi la *Præfatio* del Galeardi, in Migne, *Patr. lat.*, XX, 818; cfr. anche la nota c, in Migne, XX, 993.

<sup>(205)</sup> Gaudent., *Serm.*, XVI-XIX (Migne, *Patr. lat.*, XX, 955-993).

<sup>(206)</sup> Marx, *Prolegom.*, pag. VI sgg. (ediz. di Filastrio, in *Corpus script. eccles. lat.*, 38, Vienna, 1898).

<sup>(207)</sup> Gaudent., *Serm.*, XXI (Migne, *Patr. lat.*, XX, 1002).

<sup>(208)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XX, 1003-1006. Vedi l'*Admonitio*, in Migne, XX, 1001 sgg.: *De rhythmo hoc testimonium Ramperti est huiusmodi: « Sed et rhythmicum hymnum, quem ergo auctoritatis Gaudentium episcopum fecisse ferunt, cantare de ipso sedule consueverat. Gaudentium autem ipsum composuisse nuto, cum*

è concordemente relegato tra gli apocrifi. Così pure è riconosciuta insostenibile l'attribuzione a Gaudenzio di un *Commentarius in Symbolum Athanasii*, e di quel *Liber de singularitate clericorum*, che, in una tarda tradizione manoscritta, figura come opera di Origene, o di Cipriano, o di Agostino <sup>(209)</sup>.

I sermoni di Gaudenzio sono prova a un tempo della sua immensa pietà e della sua profonda dottrina. Nel secondo, egli parla dell'eucaristia con somma chiarezza, e con tanta copia di particolari, quanta difficilmente si rinviene presso altri autori antichi; nel nono, difende con calda eloquenza il dogma della verginità di Maria; nell'ottavo, sebbene vieti ai genitori di costringere i figli alla perpetua castità, pure esalta e glorifica la verginità, come uno stato di gran lunga superiore a quello coniugale; nel diciassettesimo, si diffonde sul culto delle reliquie; nel quinto, è notevole il passo *de baculo*, cioè sul *pastorale* dei vescovi, che l'autore afferma essere stato loro attribuito per la *corruptio* dei fedeli.

Quanto allo stile, Gaudenzio è definito dal Paucker così: « *Scriptor haud indisertus, non tam quidem ingenii luminibus sensuumque vigore quam ingenua quadam stili simplicitate ac satis castigato eloquio probabilis, quamvis sordium seculi sui nec ipse immunis* <sup>(210)</sup>. Certo lo stile di Gaudenzio è più curato di quello di Filastrio. Gaudenzio mostra pure di conoscere, come non conosceva il suo predecessore, gli scrittori latini profani: nel principio del sermone sui Maccabei, imita il proemio della *Divinatio in Caecilium* di Cicerone; nelle parole *duae sunt spirituales intelligentiae in his dictis, quarum si unam sequaris, ambas noveris* <sup>(211)</sup>, il verso 10 del prologo dell'*Andria* di Terenzio <sup>(212)</sup>; altrove toglie qualche spunto da Virgilio e da Ovidio <sup>(213)</sup>. Anche nell'uso delle sacre Scritture, Gaudenzio si rivela critico e filologo diligentissimo, poichè non si contenta mai dei soli esemplari latini, ma le varie

*longe aliterque sensus primae lineae sit, et ipse rhythmus elementa nominis compositoris sui, per capita, ut ita dixerim, versuum, si quis intendat, habeat* ». Cfr. Marx, *Prolegom.*, VII sg.

<sup>(209)</sup> Vedi la *Praefatio* del Galeardi, in Migne, *Patr. lat.*, XX, 809 sgg. Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pagg. 530-534.

<sup>(210)</sup> C. Paucker, in *Zeitschr. f. die österr. Gymnasien*, 32, 1881, pag. 481.

<sup>(211)</sup> Gaudent., *Serm.* II (Migne, *Patr. lat.*, XX, 855 sg.).

<sup>(212)</sup> Terent., *Andr.*, prolog., 10: *Qui utramvis recte norit, ambas noverit*.

<sup>(213)</sup> Cfr. Januel, *Commentationes philologicae in Zenonem etc.*, pars 1, Progr., Regensb., 1905, pag. 27.

lezioni di questi confronta sistematicamente con le lezioni dei codici greci <sup>(214)</sup>.

Nativo dell'Africa, Fortunaziano fu vescovo di Aquileia, durante il regno di Costanzo (337-361), e nel 343 prese parte al concilio di Sardica <sup>(215)</sup>. Secondo Girolamo, *Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exilium pergentem primus sollicitavit et fregit et ad subscriptionem haereseos conpulit* <sup>(216)</sup>. Compose una breve spiegazione dei quattro evangeli, in uno stile poco accurato: Girolamo la cita tre volte <sup>(217)</sup>. Nell'*Epist.* 10,3, la designa come *margaritam de evangelio*; nel *De viris illustribus*, invece, la giudica più severamente: *in evangelia titulis ordinatis brevi et rustico sermone scripsit commentarios*. Anche Claudio di Torino la ricorda nella prefazione mandata innanzi al suo commento dell'Evangelo di Matteo, composto nell'815 <sup>(218)</sup>. Pascasio Radberto († 865), al contrario, dice di aver ricercato invano l'opera del vescovo di Aquileia.

Quest'opera deve ormai considerarsi perduta, non ostante gli sforzi di alcuni dotti, per identificarla con questo o quel trattato anonimo, che noi possediamo. Il Berger, ad esempio, voleva riconoscere i *tituli* di Fortunaziano nei sommari di certi manoscritti latini degli Evangeli <sup>(219)</sup>; e il Wohlenberg, riprendendo un'ipotesi, espressa già nel XVIII° secolo da I. B. Morel <sup>(220)</sup>, crede che l'opera citata da Girolamo sia una cosa sola con quella *Expositio quatuor evangeliorum*, che, secondo l'edizione del Martianay, riprodotta in Migne <sup>(221)</sup>, è compresa fra le opere di Valafrido, e, secondo l'edizione del Vallarsi <sup>(222)</sup>, è attribuita allo stesso Girolamo <sup>(223)</sup>. Il Wohlenberg ha fondato la sua ipotesi sull'esame

<sup>(214)</sup> Cfr. Gaudent., *Serm.* XII (Migne, *Patr. lat.*, XX, 930); *Serm.* XIII (Migne, XX, 935).

<sup>(215)</sup> Mansi, *SS. Conc. Coll.*, III, 39.

<sup>(216)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 97. Questa notizia è di grande importanza per la famosa questione di papa Liberio.

<sup>(217)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 97; *Epist.* 10, 3; *Comm. in Matth.*, *praef.*

<sup>(218)</sup> Claudio dice: *Hilarium et Fortunatum*; ma è chiaro che, in luogo di *Fortunatum*, si deve leggere *Fortunatianum*.

<sup>(219)</sup> Berger, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, pag. 308 e 312.

<sup>(220)</sup> I. B. Morel, *Éléments de critique*, Paris, 1766.

<sup>(221)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, CXIV, 861-916.

<sup>(222)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XXX, 531-590.

<sup>(223)</sup> G. Wohlenberg, *Ein alter latein. Commentar über die vier Evangelien*, in *Theol. Studien, Th. Zahn zum 10. Okt. 1908 dargebracht*, Leipzig, 1908, pagg. 391-426.

dell'ordine degli Evangelii, dello stile del commentario, del metodo d'esposizione, e degli insegnamenti dogmatici e morali, dati dall'autore. Dalla sua esposizione quel che si ricava di certo, è che il commento è antico e anteriore a Girolamo; ma, per venire ad un giudizio più esplicito, occorrerebbe un testo meno difettoso di quello posseduto da noi. Il Paschini <sup>(224)</sup> ha aderito all'ipotesi del Wohlenberg, ed ha osservato che Cromazio, vescovo di Aquileia dal 388 al 407, conobbe il commento di Fortunaziano e se ne servì nei suoi diciassette *Tractatus in Evangelium S. Matthaei*. Molti manoscritti, a detta del Morin <sup>(225)</sup>, conservano ancora, assai visibili, le tracce dell'antica distribuzione del commentario *per singula capitula*; distribuzione, che è quasi completamente scomparsa dal testo pubblicato nell'appendice geronimiana.

<sup>(224)</sup> P. Paschini, in *Revue Bénéd.*, 26, 1909, pagg. 469-475.

<sup>(225)</sup> G. Morin, in *Revue d'hist. ecclés.*, 6, 1905, pag. 330.



## CAPITOLO VI.

### IL PRISCILLIANISMO.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### I. Opere generali.

S. VAN URIES, *De Priscillianistis eorumque fatis, doctrinis et moribus*, Roma, 1751 = MIGNE, *Patrol. Lat.*, LV, 991.

WALCH, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation*, 3, Leipzig, 1766, p. 378.

J. M. MANDERNACH, *Gesch. der Priscillianismus*, Trier, 1851.

J. BERNAYS, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus*, Berlin, 1865, p. 5 = *Gesamm. Abh.*, 2, 1885, p. 87.

P. B. GAMS, *Die Kirchengesch. von Spanien*, 2 Bd., 1 Abt., Regensburg, 1864, p. 359.

H. HAUPT, *Priscillian, seine Schriften und sein Progress*, in *Correspondenzblatt der westdeutschen Zeitschr. für Gesch. und Kunst*, 8, 1889, n. 4, p. 96.

CIROT, in *Bulletin critique*, 1897, n. 18.

J. DIERICH, *Die Quellen zur Gesch. Priscillian's*, Diss., Breslau, 1897.

E. EDLING, *Priscillianus och den äldre Priscillianismen*, 1, Upsala, 1902.

KÜNSTLE, *Antipriscillianiana, dogmengesch. Untersuch. und Texte aus dem Streite gegen Priscillian's Irrlehre*, Freiburg i. Br., 1905.

BABUT, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909 (*Bibl. de l'école des hautes études, Sciences hist. et philol.*, fasc. 169).

PUECH, *Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien*, in *Bullet. d'ancienne littér. et d'archéol. chrét.*, 1912, p. 81 e 161.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.* IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 371-379.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrétienne*, Paris, 1920, pp. 407-414.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 403-416.

##### II. Studi speciali sulle opere. Tractatus.

SCHEPSS, *Priscillian, ein neu aufgefundener latein. Schriftsteller des 4 Jahrh.*, Würzburg, 1886.

K. SITTL, in *Bursians Jahresber.*, 59, 1889, p. 44; 68, 1891, p. 267.

E. MICHAEL, *Priscillian und die neueste Kritik*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 16, 1892, pp. 697-706. Cfr. 18, 1894, pp. 190-196.

SCHEPSS, *Pro Priscilliano*, in *Wiener Studien*, 15, 1893, pp. 128-147.

S. MERKLE, *Der Streit über Priscillian*, in *Theol. Quartalschr.*, 78, 1896, pp. 630-649.

G. MERCATI, *Note di letter. biblica e cristiana antica*, in *Studi e Testi*, 5, Roma, 1901, pp. 127-133. I due «trattati al popolo» di Priscilliano.

KÜNSTLE, *Das Comma Ioanneum*, Freiburg i. Br., 1905.

CIPOLLA, in *Rendiconti del R. Istituto Lombardo*, Serie 2, vol. 40, 1907, pp. 1127-1137.

M. HARTBERGER, *Priscillians Verhältnis zur Heiligen Schrift.*, in *Bibl. Zeitschr.*, 8, 1910, pp. 113-129.

MORIN, *Pro Instantio, contre l'attribution à Priscillien des opusculs du manuscrit de Würzburg*, in *Revue Bénéd.*, 30, 1913, pp. 153-172.

M. HARTBERGER, *Instantius oder Priscillian*, in *Theolog. Quartalschrift*, 95, 1913, pp. 401-430 [contro Morin].

#### Canones.

FESSLER - JUNGSMANN, *Instit. Patrol.*, 2, 1, pp. 418-421.

S. BERGER, *Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, p. 26.

FRITZSCHE, *Ueber Bacharius und Peregrinus*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 7, 1897, pp. 211-215.

B. CZAPLA, *Genn. als Litterarhist.*, in *Kirchengesch. Studien*, 4, 1, 1898, p. 62.

G. MORIN, *Un traité priscillianiste inédit sur la Trinité*, in *Revue bénéd.*, 26, 1909, pp. 255-280; 30, 1913, p. 153.

J. CHAPMAN, *Notes on the early history of the Vulgata gospels*, Oxford, 1908, pp. 217-288.

E. CH. BABUT, *Paulin de Nole et Priscillien*, in *Revue d'histoire et de littér. relig.*, N. F. 1, 1910, pp. 97-130; 252-275.

DE BRUYNE, *Etude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, § 3. La personne de Peregrinus, in *Revue bénéd.*, 31, 1914-1919, pp. 384-385.

STANGL, *Zu Bacharius*, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, Leipz., 1917, pp. 868-888; 912-919; 966-974.

### III. Teologia di Priscilliano.

W. MOELLER, *Lehrb. der Kirchengesch.*, 1, Freiburg i. Br., 1889, p. 463.

F. LOOFS, in *Theolog. Literaturzeitung*, 1890, 9 sgg. [recensione dell'edizione dello Schepss].

F. PARET, *Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrh. Ein Kirchengesch. Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillians*, Würzburg, 1891.

O. RIEMAN, *Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrh.*, in *Protest. Kirchenzeitung*, 1891, n. 24-25.

A. HILGENFELD, *Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 35, 1892, pp. 1-85.

K. KÜNSTLE, *Eine Bibliothek der Symbole und theol. Traktate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgotischen Arianismus aus dem 6. Jahrh.*, in *Forschung. zur christl. Litteratur und Dogmengesch.*, 1, 4, Mainz, 1900.

A. PUECH, in *Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 2, 1912, pp. 81-95; 161-213.

## IV. Lingua.

SCHEPSS, *Die Sprache Priscillians*, in *Archiv für latein. Lexikogr. und Gramm.*, 3, 1886, pp. 309-328.

## V. Priscillianisti.

DE BRUYNE, *Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes*, in *Revue bénéd.*, 24, 1907, pp. 318-335.

## Instanzio.

S. MERKLE, *Der Streit über Priscillian*, in *Theol. Quartalschr.*, 78, 1896, p. 630.

## Tiberiano.

G. MORIN, *Notes d'ancienne littér. chrét. 1. Une épistula ou Apologie fausement attribuée à S. Hilaire de Poitiers*, in *Revue bénéd.*, 15, 1898, pp. 97-99; *Pro Instantio contre Priscillien*, *ibid.*, 30, 1913, p. 160.

WITTIG, in *SDRALEKS Kirchengesch. Abhandl.*, 4, Breslau, 1906, p. 41, nota.

## Dictinio.

FR. LEZIUS, *Die Libra des Priscillianisten Dictinius von Ustorga*, in *Abhandl. A. v. Oettingen gewidmet*, München, 1898, pp. 113-121.

## Regula consensoria.

D. DE BRUYNE, *La Regula consensoria, une règle des moines priscillianistes*, in *Revue bénéd.*, 25, 1908, pp. 83-88.

## VI. Antipriscillianisti. Itacio.

FICKER, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipz., 1897, p. 46 sgg.

## Pastor e Syagrius.

G. MORIN, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du v<sup>e</sup> siècle*, in *Revue bénéd.*, 10, 1893, 383-394. Cfr. 12, 1895, p. 388; *Un essai d'autocritique*.

## Turibio.

F. PIONTEK, *Die kath. Kirche und die häret. Apostelgeschichten*, in *SDRALEKS Kirchengesch. Abh.* 6, Breslau, 1908, pp. 61-63; 68-70.

V. DE BUCK, in *Acta SS.*, Oct. 13, Paris, 1883, pp. 226-230.

**VII. Manoscritti di Priscilliano.** I trattati sono traditi dal codice *Wircemburgensis* Mp. th. q. 3 del sec. v/vi (olim CXXVII) in onciale. Esso presenta due lacune: una segna la perdita del principio del 3° trattato, l'altra quella della fine dell'8° e del principio del 9°. Cfr. SCHEPSS, Ediz., p. XII. È interessante la *subscriptio* del 3° trattato: *finit. incipit tractatus paschae. lege felix Amantia cum tuis in Christo ihesu domino nost[ro]*. Il nome *Amantia* è raso, e al suo luogo si trova una nota tironiana, che lo Schmitz scioglie in *Amantius* o *Amius*. Se le parole della *subscriptio* furono scritte dall'autore dei Trattati, se ne dedurrebbe che almeno uno di quelli susseguenti al terzo era rivolto ad una donna: e noi sappiamo che alle comunità priscillianiste appartenevano anche alcune donne.

I codici principali relativi ai *Canones* sono: il *Cavensis*, 14 (C) del sec. ix (nel monastero La Cava presso Salerno); il *Legionensis* eccl. cathedralis 6 (L), scritto nel 95 aerae wisigoticae = 920 p. Chr.; il *Legionensis* collegii canonicorum apud S. Isidorum (A), scritto nel 960; il *Toletanus* (T) ora nella biblioteca nazio-

nale di Madrid, del sec. x; il *Parisinus* 9380, olim *Mesmianus* (M) del sec. ix; il *Vaticanus* 5729 (V) del sec. x; il *Pistoriensis* (P) n. 151 (G. 82) del sec. x/xi.

### VIII. Edizioni di Priscilliano. Trattati.

G. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt; accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, Vindobonae, 1889 (= *Corpus script. eccles. latin.*, 18) [editio princeps]. Cfr. A. PUECH, in *Journal des savants*, 1891, pp. 110 sgg., 243 sgg.; 307 sgg.

#### Canones.

F. A. ZACCARIA, in *Bibliotheca Pistoriensis*, Torino, 1752, p. 67-77.

A. MAI, *Spicilegium Romanum*, 9, 1843.

SCHEPSS, p. 107-147; cfr. *Praef.*, XXVIII-XLIV.

Un nuovo testo, sotto il nome di Bachiaro, ha pubblicato il MORIN, in *Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 4, 1914, pp. 117-126.

Del trattato priscillianista *De trinitate fidei catholicae* curò un'edizione lo stesso MORIN in *Etudes, textes, découvertes*, 1, Maredsous, 1913, pp. 151-205.

Sul principio dell'impero di Graziano, nelle chiese della Gallia meridionale e della Spagna si faceva un gran parlare di uno speciale movimento ascetico, diretto da un maestro chiamato Priscilliano. Nato in Ispagna, verso la metà del IV° secolo, da nobile famiglia, ricco, versatissimo nella letteratura cristiana e in altre letterature, perfino nell'astrologia e nelle scienze occulte, irrequieto, facondo, tutto dedito a pratiche di rigoroso ascetismo <sup>(1)</sup>, cominciò, ancor laico, fra il 370 e il 375, a diffondere, specialmente nella regione di Merida (*Emerita*) e Cordova (*Corduba*), le sue teorie in cui rivivevano dottrine gnostiche, combinate in parte col manicheismo (dualismo astrologico), in parte col sabellianismo, e che erano professate con un grande apparato di severissime regole di astinenza.

Non era un fenomeno nuovo l'ascetismo nella Spagna. Già in alcuni canoni del concilio di Elvira si parla di continenti e di sacre vergini, che praticano la castità e l'astinenza secondo le antiche consuetudini della Chiesa, e a cui si minaccia la pena della scomunica, in caso di violazione del voto <sup>(2)</sup>. Ma Priscilliano e i suoi discepoli erano più singolari: affettavano un certo di-

<sup>(1)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46; cfr. Filast. Brix., *De haeres.*, 84.

<sup>(2)</sup> Vedi, per es., il canone 13: *Virgines, quae se Deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitalis atque eidem libidini servierint, non intelligentes quid admiserint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Quodsi semel persuasae aut infirmi corporis lapsu vitatae omni tempore vitae suae huiusmodi foeminae egerint poenitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsae potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere.*



sprezzo per gli altri Cristiani; si fondavano non solo sulla testimonianza delle Scritture accettate, ma anche su quella di apocrifi, come le vite di Pietro, Giovanni, Andrea, Tommaso, fortemente imbevuti di spirito encratita, ostile al matrimonio, al vino, ai cibi sostanziosi; nel ricevere il battesimo, rinunziavano ad ogni genere di ambizioni, ad ogni forma di attività secolare; si votavano al celibato, o, se coniugati, alla continenza; s'impegnavano a disfarsi dei loro beni, e a vivere nella « beata povertà volontaria » <sup>(3)</sup>; si chiamavano fratelli <sup>(4)</sup>; si riunivano, uomini e donne, per leggere e spiegare i libri santi <sup>(5)</sup>; in certe epoche dell'anno, cioè in quaresima e nell'approssimarsi dell'Epifania <sup>(6)</sup>, scomparivano per qualche settimana dal mondo, ma si sapeva che se ne stavano confinati nelle loro case, o ritirati nella solitudine delle montagne, o raccolti segretamente in ville lontane; camminavano a piedi nudi <sup>(7)</sup>; digiunavano anche la domenica <sup>(8)</sup>; quando si recavano in chiesa, prendevano l'Eucaristia, ma nessuno vedeva che si comunicassero <sup>(9)</sup>. Tutte codeste novità e stranezze, naturalmente, non potevano non suscitare diffidenza e sospetti di eresia in seno al Cristianesimo comune, tanto più che la propaganda ascetica, sostenuta in gran parte dalle donne, collaboratrici immancabili di qualsiasi novatore, specialmente se religioso, gua-

<sup>(3)</sup> Priscill., *Tract. I*, ediz. Schepss, pag. 4, 8; 5, 1; *Tract. II*, pag. 34, 19; *Can. 37*, pag. 125: *Quia per beatam voluntariam paupertatem iusti radicem malorum omnium avaritiam respuant, contenti cottidiana exhibitione et tegumenti sufficientia per pietatem sibimet ministrata.*

<sup>(4)</sup> Priscill., *Tract. I*, Schepss, pag. 3, 9; 64, 4; 85, 3.

<sup>(5)</sup> Priscill., *Tract. I*, Schepss, pag. 8, 12; 12, 19; 13, 23; 14, 8; ecc. Concilio di Saragozza del 380, *Can. I*: *Ut mulieres omnes ecclesiae catholicae et fideles a virorum alienorum lectione et coetibus separentur, vel ad ipsas legentes aliae studio vel docendi vel discendi convenient, quoniam hoc apostolus iubet.*

<sup>(6)</sup> Conc. di Saragozza, *Can. IV*: *Viginti et uno die quo a XVI Kal. Jan. usque in diem Epiphaniae, qui est VIII Idus Januarias etc.* Dunque dal 17 dicembre al 6 gennaio. È probabile che, al tempo del concilio di Saragozza, la festa di Natale non fosse ancora introdotta nella Spagna.

<sup>(7)</sup> Conc. di Saragozza, *Can. II*: *...et quadragesimarum diebus ab ecclesiis non desint nec habitent latibula cubiculorum ac montium qui in his suspicionibus perseverant, sed exemplum et praeceptum custodiant sacerdotum, et ad alienas villas agendorum conventuum causa non convenient; Can. IV*: *Viginti et uno die quo a XVI Kal. Jan. usque in diem Epiphaniae, qui est VIII Idus Januarias, continuis diebus nulli liceat de ecclesia absentare, nec latere in domibus, nec secedere in villam, nec montes petere, nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam etc.*

<sup>(8)</sup> Conc. di Saragozza, *Can. II*. Cfr. Leon. I, *Epist. 15*, 4, in Migne, *Patr. lat.*, LIV, 682.

<sup>(9)</sup> Conc. di Saragozza, *Can. III*. Cfr. conc. di Toledo del 400, *Can. XIII-XIV*.

dagnava sempre terreno ogni giorno. Tra i seguaci del movimento si segnalava una dama di nobile stirpe, Agape, la quale, insieme con un retore di nome Elpidio, si diceva che avesse insegnato a Priscilliano le dottrine di uno gnostico, Marco di Menfi, emigrato dall'Egitto nella Spagna <sup>(10)</sup>. Nè mancavano gli ecclesiastici: due vescovi, Istanzio e Salviano, difendevano a spada tratta il partito <sup>(11)</sup>.

Primo ad insorgere contro la setta fu Igino, vescovo di Cordova <sup>(12)</sup>, zelante assertore dell'unità cattolica, il quale aveva dato prova del suo coraggio e della sua fede nell'occasione della persecuzione dei luciferiani <sup>(13)</sup>. Fatte tutte le debite indagini nella propria diocesi, il vescovo Igino trovò che non pochi, infetti di priscillianismo, avevano complici a Merida. Scomunicò i confratelli cordovesi e denunciò la nuova setta al suo collega Idacio, vescovo di Merida e metropolitano della Lusitania <sup>(14)</sup>. Senonchè, più tardi, essendosi convinto che i suoi sospetti non erano ben fondati, riaccolse nella sua comunione gli scomunicati e divenne, da quel giorno, loro amico e protettore <sup>(15)</sup>. Ma Idacio, che s'era messo subito in lotta contro i nuovi eretici, si mantenne risolutamente ostile a loro, anche dopo il pentimento del vescovo cordovese. Ed anzi, perchè la lotta riuscisse più efficace, s'era associato il collega Itacio, vescovo di Ossonova (*Ossonoba*; oggi

<sup>(10)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46: *Primus eam (scil. haeresim) intra Hispanias Marcus intulit, Aegyptio profectus, Memphi ortus. Huius auditores fuere Agape quaedam, non ignobilis mulier, et rhetor Helpidius. Ab his Priscillianus est institutus etc.* Il Babut (*Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, 1909, pag. 49 sgg.) crede che, invece di *Helpidius*, bisogna leggere *Delphidius*. Ma il Puech (*Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien*, in *Bulletin d'ancienne litt. et d'archéol. chrét.*, 1912, pag. 89 e 93) lo confuta vigorosamente. Vedi anche, su Elpidio, Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 47.

<sup>(11)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46: *...quin et nonnulli episcoporum depravati, inter quos Instantius et Salvianus Priscillianum non solum consensione, sed sub quadam etiam coniuratione susceperant etc.*

<sup>(12)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46: *...quoad Hyginus, episcopus Cordubensis, ex vicino agens, comperta ad Ydadium Emeritae sacerdotem referret; ibid.*, II, 47: *... qui (Hyginus), cum primus omnium insectari palam haereticos coepisset etc.*

<sup>(13)</sup> Cfr. *Libellus precum*, 20 (Migne, *Patr. lat.*, XIII, 97). Il *Libellus* nomina un vescovo Luciosus come collaboratore d'Igino.

<sup>(14)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46: *...quoad Hyginus, episcopus Cordubensis, ex vicino agens, comperta ad Ydadium Emeritae sacerdotem referret.*

<sup>(15)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 47: *qui (Hyginus), cum primus omnium insectari palam haereticos coepisset, postea turpiter depravatus in communionem eos recepisset.*

Faro, in Algarve) <sup>(16)</sup>. Nè a smuoverlo dalla sua opinione valsero le molte professioni di fede ortodossa pubblicate dai confratelli di Merida <sup>(17)</sup>. Idacio continuò diritto per la sua strada: sostenne vivaci polemiche con gli avversari <sup>(18)</sup>, e informò di tutto papa Damaso, il quale rispose con una lettera che non possediamo più, in cui, in previsione di un concilio di vescovi spagnoli destinato a risolvere la lite, raccomandava di non condannare personalmente nessuno degli imputati senza aver prima interrogato e ascoltato <sup>(19)</sup>. Il concilio si tenne effettivamente a Saragozza (*Caesaraugusta*) verso il primo ottobre del 380. Due vescovi galli, Febadio di Agen e Delfino di Bordeaux, e dieci prelati spagnoli, tra cui Idacio, Itacio, e Simposio di Astorga (*Astorica*), favorevole quest'ultimo alla causa dei priscillianisti, parteciparono alle sedute. Le deliberazioni sinodali non pare che abbiano colpito con condanne dirette le persone dei novatori, ma solo cercato di correggere gli abusi: l'istituzione di *dottori* incaricati d'interpretare i libri santi; le conventicole private; il digiuno della domenica; il ritiro nei tempi della quaresima e dell'Epifania; la finta comunione <sup>(20)</sup>. Itacio doveva far conoscere ed eseguire i

<sup>(16)</sup> Non è, a dir vero, molto sicura la notizia che Itacio fosse vescovo di Ossonoba. L'unico manoscritto della *Chronica* di Sulpicio Severo, in II, 47, offre la seguente lezione: *Ithacio Sossubensi episcopo*. Il Sigonio, editore del secolo XVI, corresse *Sossubensi* in *Ossonubensi*. La sua correzione sembra la sola plausibile.

<sup>(17)</sup> Priscill., *Tract.* I, Schepss, pag. 3, 7: *Quamvis frequentibus libellis locuti fidem nostram hereticorum omnium docmata damnaverimus etc.* Questo primo *Tractatus* fu scritto nel 380.

<sup>(18)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 47: *Igitur post multa... certamina etc.*

<sup>(19)</sup> Priscill., *Tract.* II, Schepss, pag. 35, 21: *Nemo illic nostrum inter illa repraehensurus tua potissimum epistula contra improbos praevalente, in qua iuxta evangelica iussa praeceperas, ne quid in absentes et inauditos decerneretur.*

<sup>(20)</sup> Del concilio di Saragozza noi possediamo un verbale, diviso in canoni disciplinari, nei quali sono particolarmente esaminati tutti i capi d'accusa contro i priscillianisti. Vedi Mansi, *Conc. coll.*, III, 633-636. Sulpicio Severo dice espressamente che il sinodo pronunziò sentenza di condanna contro i vescovi Istanzio e Salviano, e contro i laici Elpidio e Priscilliano (Sulp. Sever., *Chron.*, II, 47: *Apud Caesaraugustam synodus congregatur, cui tum etiam Aquitani episcopi interfuerunt. Verum haeretici committere se iudicio non ausi: in absentes tamen lata sententia damnaeque Instantius et Salvianus episcopi, Helpidius et Priscillianus laici etc.*). Il racconto di Sulpicio Severo sembra in contrasto con i dati che, su questa fase della vertenza, si raccolgono dagli atti sinodali e dalla narrazione dello stesso Priscilliano. Il Babut (*Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, 1909, pag. 40 sg.: 99 e nota 3) suppone — e, mi pare, ragionevolmente — che Idacio e Itacio abbiano proposto all'assemblea di mettere in istato d'accusa i capi della setta, cioè i vescovi Istanzio e Salviano, i laici Elpidio e Priscilliano, e di pro-

decreti del sinodo di Saragozza <sup>(21)</sup>. Ma i priscillianisti, favoriti anche dal vescovo Igino, già loro avversario, non si piegarono, e intensificarono la propaganda: presero anzi un atteggiamento offensivo. Rimasto vacante il vescovato di Avila (*Abula*), in Lusitania, vi fecero eleggere Priscilliano, ordinato vescovo da Istanzio e Salviano <sup>(22)</sup>. E come se ciò non bastasse, indussero uno dei presbiteri d'Idacio ad accusare il proprio vescovo. Queste accuse, che probabilmente colpivano il prelato nei suoi costumi <sup>(23)</sup>, provocarono un immenso scandalo nella chiesa di Merida. Pochi giorni dopo, nelle diocesi d'Istanzio, di Salviano e di Priscilliano fu messo in circolazione un libello in cui le stesse accuse lanciate dal presbitero emeritano ricomparivano più minacciose e più gravi <sup>(24)</sup>, tanto che moltissimi si separarono da Idacio, dichiarando che non avrebbero più comunicato con lui, se non quando si fosse interamente discolpato <sup>(25)</sup>. La situazione era difficile. Priscilliano con i suoi due amici Istanzio e Salviano si reca a Merida, per metter fine — dice lui — ad ogni dissidio e riportare

nunziare sentenza di scomunica contro di loro, ma che il concilio si sia rifiutato di accogliere benevolmente il loro desiderio. Certo accuse individuali dovettero essere formulate contro i capi del partito priscillianista, poichè la voce della condanna circolò in Ispagna (Priscill., *Tract.* II, Schepss, pag. 35, 15: *Denique in conventu episcopali qui Caesaraugustae fuit nemo e nostris reus factus tenetur, nemo accusatus, nemo convictus, nemo damnatus est etc.*; *ibid.*, pag. 40, 7: *Nullum autem in Caesaraugustana synhodo fuisse damnatum. Quis non consacerdotibus crederet, praesertim cum in eadem synhodo vir religiosus qui haec scribebat Symposius adfuisset*?).

<sup>(21)</sup> Sulpic. Sever., II, 47: *...additum etiam ut, si qui damnatos in communionem recepisset, sciret in se eandem sententiam promendam. Atque id Ithacio Ossonubensi (da Sossubensi; vedi, sopra, pag. 598, nota 16) episcopo negotium datum, ut decretum episcoporum in omnium notitiam deferret et maxime Hyginum extra communionem faceret, qui, cum primus omnium insectari palam haereticos coepisset, postea turpiter depravatus in communionem eos recepisset. Cfr. Babut, Op. cit., pag. 138, nota 2.*

<sup>(22)</sup> Sulpic. Sever., II, 47: *Interim Instantius et Salvianus, damnati iudicio sacerdotum, Priscillianum, etiam laicum, sed principem malorum omnium, una secum Caesaraugustana synodo notatum, ad confirmandas vires suas episcopum in Abilensi oppido constituunt: rati nimirum, si hominem acrem et callidum sacerdotali auctoritate armassent, tutiores fore sese.*

<sup>(23)</sup> Vedi Babut, *Priscillien*, pag. 139 sg.

<sup>(24)</sup> Priscill., *Tract.* II, Schepss, pag. 39, 25: *Datur etiam post dies parvos in ecclesiis nostris a quibusdam libellus et deteriora quam prius a praesbytero obiecta fuerant obponuntur etc.*

<sup>(25)</sup> Priscill., *Tract.* II, pag. 39, 27: *segregant se de clericis ipsius plurimi. profitentes non nisi purgato sacerdote se communicaturos.*



la pace nella chiesa. Ma Idacio non li riceve <sup>(26)</sup>. Si parlava già di un nuovo sinodo, quando Idacio prevenne la mossa ricorrendo all'autorità imperiale. In una lettera a Graziano esponeva, naturalmente secondo il suo modo di vedere, la situazione ecclesiastica della Spagna, turbata da « falsi vescovi e manichei », e chiedeva la punizione dei colpevoli. Mercè l'intervento di Ambrogio, vescovo di Milano, che tanta influenza, come vedemmo, esercitava sull'animo del giovane imperatore, ottenne da Graziano un rescritto generico *contra pseudoepiscopos et Manichaeos* <sup>(27)</sup>. Quindi si accinse a servirsi di quest'arma terribile a danno dei propri avversari, sebbene nel rescritto i loro nomi non si trovasero esplicitamente designati. Esecutore di un mandato imperiale straordinario per la difesa della fede e il mantenimento della pace ecclesiastica, Idacio doveva indicare al vicario della Spagna ed ai governatori delle province i falsi vescovi ed i manichei da lui denunziati all'imperatore; e le decisioni del vescovo di Merida dovevano immediatamente esser messe in esecuzione dall'autorità civile. Sotto l'incubo di questa minaccia, i gruppi della setta si sciolsero <sup>(28)</sup>. Ma i capi, Istanzio, Salviano e Priscilliano, risolvettero di venire in Italia, sperando di ottenere, per mezzo del papa Damaso e di Ambrogio, ma più col subornare i cortigiani, che si revocasse l'editto di Graziano. Munitisi di lettere testimoniali rilasciate dai loro ecclesiastici e fedeli, per dimostrare ch'essi erano legittimi vescovi — dall'accusa di manicheismo si sarebbero difesi con dichiarazioni orali — <sup>(29)</sup>, si misero in viaggio. Dopo un breve soggiorno a Bordeaux (*Burdigala*), in una villa suburbana di proprietà di Eucrozia, moglie del retore Delfidio, presero la via dell'Italia. Eucrozia e sua figlia Procula vollero accompagnarli, perchè speravano di far valere, in vantaggio dei perseguitati, le numerose e potenti relazioni che avevano alla Corte. Altri

<sup>(26)</sup> Priscill., *Tract.* II, pag. 40, 1 sgg. Cfr. Babut, *Priscillien*, pag. 140 sgg., specialmente la nota 1 a pag. 142.

<sup>(27)</sup> Priscill., *Tract.* II, pag. 40, 27; pag. 41, 1 sgg.: Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 47: *Ydacio supplicante elicitur a Gratiano tum imperatore rescriptum, quo universi haeretici excedere non ecclesiis tantum aut urbibus, sed extra omnes terras propelli iubebantur.*

<sup>(28)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 47: *Quo comperto, Gnostici diffisi rebus suis, non ausi iudicio certare, sponte cessare qui episcopi videbantur: caeteros metus dispersit.*

<sup>(29)</sup> Priscill., *Tract.* II, Schepss, pag. 41, 7: *ecclesias nostras commendavimus Deo, quarum communicatorias ad te epistulas detulimus totius cleri et plebis suscriptione transmissas etc.*

amici ancora, spagnoli ed aquitani, si aggiunsero alla comitiva, e tutti insieme arrivarono a Milano, negli ultimi mesi del 381 o al principio del 382 <sup>(30)</sup>. Il questore imperiale li accolse gentilmente: li ascoltò, trovò giusti i loro reclami, li rassicurò con buone parole. Si aspettava una risposta favorevole. Ma il tempo passava e la risposta non veniva <sup>(31)</sup>. Perchè non ricorrere al vescovo milanese? Una parola di Ambrogio sarebbe certamente bastata per ottenere quel che si desiderava. Ma in Ambrogio era ancor viva la sgradita impressione suscitagli dalla relazione del collega Idacio; sicchè il vescovo milanese dovette subito assumere un atteggiamento, se non risolutamente ostile, almeno apertamente sfavorevole. Nè le innumerevoli occupazioni della sua chiesa gli permettevano di approfondire con indagini personali la conoscenza di quella faccenda spagnola <sup>(32)</sup>. Prisciliano e i suoi seguaci pensarono allora che il miglior partito, mentre si aspettava la risposta imperiale, era di ricorrere all'aiuto del papa Damaso; e partirono alla volta di Roma. Quivi giunti, redassero e fecero pervenire nelle mani del papa un memoriale in cui narravano i fatti e si difendevano dalle accuse degli avversari: è il *Liber ad Damasum* della raccolta di Würzburg <sup>(33)</sup>. Il contegno di Damaso non pare che sia stato diverso da quello di Ambrogio.

Se bisogna credere a Sulpicio Severo, il quale, com'è noto, attingeva queste notizie dall'*Apologia* d'Idacio d'Ossonova <sup>(34)</sup>, il papa, nonchè proteggere gli eretici, non volle nemmeno riceverli <sup>(35)</sup>. Non era però un gran male codesto. Il favore di Damaso e di Ambrogio non aveva che un'importanza semplicemente sussidiaria.

<sup>(30)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 48.

<sup>(31)</sup> Priscill., *Tract.*, II, pag. 41, 14: ...sed studio factum fuerit an malo voto, deus iudicabit, ut quaestor, cum iustas praeces diceret, respondere tardaret.

<sup>(32)</sup> Priscill., *Tract.*, II, pag. 41, 2: Viro etiam spectabili fratri tuo Ambrosio episcopo tota mentitur etc. Dunque, durante il suo soggiorno a Roma, dove, come vedremo tra poco, si recò per chiedere un colloquio con papa Damaso, Prisciliano già sapeva che Ambrogio era mal disposto verso di lui. Questa considerazione rende assai probabile l'ipotesi del Babut (*Priscillien*, pag. 153, nota 2), che Prisciliano, non dopo, come vorrebbe Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 48), ma prima del suo viaggio a Roma, abbia tentato di procacciarsi il favore del potente vescovo milanese.

<sup>(33)</sup> È il *Tractatus II* nell'edizione di Schepss, pag. 34-43.

<sup>(34)</sup> Isidor. Hispal., *De vir. ill.*, 15. Cfr. Babut, *Priscillien*, pag. 36 sgg.

<sup>(35)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 48: Hi ubi Romam pervenere Damaso se purgare cupientes, ne in conspectum quidem eius admissi sunt.

Il rescritto imperiale era stato dato dall'imperatore, e solo l'imperatore poteva abrogarlo. S'imponeva quindi agli eretici la necessità di ritornare alla Corte, di parlare con persone autorevoli, d'insistere, insomma, perchè la faccenda fosse presa in seria considerazione. E così fecero. Uno di loro, Salviano, morì a Roma <sup>(36)</sup>; Priscilliano ed Istanzio tornarono a Milano, dove, nonostante l'opposizione di Ambrogio, riuscirono ad ottenere, per mezzo del *magister officiorum* Macedonio, con un nuovo decreto, la revocazione del rescritto e l'ordine di restituire le chiese tolte ai priscillianisti. Gli eretici poterono così ritornare nella Spagna e rioccupare tranquillamente i loro vescovati <sup>(37)</sup>. Idacio ed Itacio si trovarono allora a mal partito. Il proconsole della Spagna, Volvenzio, — non sappiamo bene, se per ordine ricevuto dalla Corte, come vuole il Babut <sup>(38)</sup>, oppure per istigazione di Priscilliano, come attesta Sulpicio Severo <sup>(39)</sup> — già s'accingeva a punire il vescovo di Ossozona, colpevole di attentato alla pace della Chiesa <sup>(40)</sup>, quando Itacio se ne fuggì precipitosamente nella Gallia, dove fu accolto, a Treviri, con ogni riguardo dal prefetto Gregorio. Questi allora si propose di avocare al suo tribunale la vertenza; e ne aveva il diritto, perchè proprio in quel tempo un decreto di Graziano aveva disposto che a capo dell'amministrazione delle province spagnole ci fosse non più un proconsole

<sup>(36)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 48: *Hoc freti Instantius et Priscillianus repetivere Hispanias (nam Salvianus in urbe obierat) etc.*

<sup>(37)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 48: *Regressi Mediolanum, aequè adversantem sibi Ambrosium reppererunt. Tum vertere consilia, ut, quia duobus episcopis, quorum ea tempestate summa auctoritas erat, non illuserunt, largiendo et ambiendo ab imperatore cupita extorquerent. Ita corrupto Macedonio tum magistro officiorum, rescriptum eliciunt, quo calcatis quae prius decreta erant, restitui ecclesiis iubeantur. Hoc freti Instantius et Priscillianus repetivere Hispanias (nam Salvianus in urbe obierat), ac tum sine ullo certamine ecclesias, quibus praefuerant, receperunt.*

<sup>(38)</sup> Babut, *Priscillien*, pag. 158.

<sup>(39)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 49: *Verum Ithacio ad resistendum non animus, sed facultas defuit, quia haeretici, corrupto Volventio proconsole, vires suas confirmaverant. Quin etiam Ithacius ab his quasi perturbator ecclesiarum reus postulatus, iussusque per atrocem executionem deduci, trepidus profugit ad Gallias.*

<sup>(40)</sup> Il delitto di *perturbatio ecclesiarum*, o attentato alla pace della Chiesa, era un delitto di Stato. Cfr. Mommsen, *Strafrecht*, pag. 350 e nota 4. Si noti, a questo proposito, che fu particolarmente preso di mira Itacio, perchè egli si atteggiava ad esecutore delle deliberazioni del sinodo di Saragozza (Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 47: *atque id Ithacio... episcopo negotium datum, ut decretum episcoporum in omnium notitiam deferret etc.*).

alla dipendenza diretta dell'imperatore, ma un vicario subordinato al prefetto delle Gallie <sup>(41)</sup>. Il prefetto Gregorio, dunque, persuaso che gli autori della *perturbatio ecclesiarum* erano gli avversari d'Itacio, aprì un regolare processo contro di loro, e subito mandò l'ordine di arrestarli. Nello stesso tempo, per render vano il brigare dei colpevoli, fece pervenire all'imperatore una relazione secondo i dati offerti da Itacio. Ma il maestro degli uffici Macedonio, interamente guadagnato alla causa di Priscilliano, intervenne presso l'imperatore con sì abile manovra, che questi ordinò al prefetto delle Gallie d'interrompere il processo e d'inviarne l'incartamento al vicario di Spagna <sup>(42)</sup>. Risoluto inoltre a non lasciarsi scappare Itacio, il maestro degli uffici mandò a Treviri alcuni agenti con l'ordine preciso di ricondurlo in Ispagna. Il vescovo di Ossonova si trovava così in una posizione criticissima. Come uscirne? Pensò di nascondersi. E il collega di Treviri, Brittone <sup>(43)</sup>, fece in modo che nessuno lo andasse a disturbare nella pace del suo esilio <sup>(44)</sup>.

In tal modo stavano le cose, quando, nei primi mesi del 383, si spargeva la notizia che Magno Clemente Massimo, comandante delle truppe romane nell'isola britannica, era stato proclamato Augusto dai suoi soldati e si preparava a passare in Gallia. Vi sbarcava infatti di lì a poco; Graziano, abbandonato da tutti, tradito perfino dai suoi più intimi cortigiani, si dava alla fuga e veniva ucciso a Lione (25 agosto 383); l'usurpatore faceva il suo ingresso trionfale a Treviri ed affermava la sua autorità su tutta la prefettura delle Gallie, comprendente, com'è noto, oltre alle

<sup>(41)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 49 : ...*obtinent ut imperiali auctoritate praefecto erepta cognitio Hispaniarum vicario (nam iam proconsulem habere desiderant) etc.*

<sup>(42)</sup> Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 49) non ne indica il nome. Ma da una legge del 27 maggio 383 (*Cod. Theod.*, IX, 1, 14; cfr. Rauschen, *Jahrbücher*, pag. 151) rileviamo che si chiamava Mariniano.

<sup>(43)</sup> Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 49) lo chiama *Britannius*. È certamente il Brittone, vescovo di Treviri nel 382, ricordato da Teodoreto (*Hist. eccl.*, V, 9).

<sup>(44)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 49 : *Ibi (scil. in Galliis) Gregorium praefectum adiit (scil. Ithacius), qui, compertis quae gesta erant, rapi ad se turbarum auctores iubet, ac de omnibus ad imperatorem refert, ut haereticis viam ambiendi praecluderet. Sed id frustra fuit, quia per libidinem et potentiam paucorum cuncta ibi venalia erant. Igitur haeretici suis artibus, grandi pecunia Macedonio data, obtinent ut imperiali auctoritate praefecto ereptu cognitio Hispaniarum vicario (nam iam proconsulem habere desiderant) ...missique a magistro officiales, qui Ithacium tum Treveris agentem ad Hispanias retraherent; quos ille callide frustratur: ac postea per Britannium episcopum defensum illudit.*



province galliche, la Spagna e la Britannia. I due imperatori Teodosio e Valentiniano II lo riconoscevano senz'altro come loro collega.

Per i priscillianisti fu un vero disastro: gli amici di Milano non potevano ormai in nessun modo influire sulla nuova Corte di Treviri, tanto più che Macedonio era già caduto in disgrazia <sup>(45)</sup>; il vescovo Brittone poi, che era stato sempre largo di aiuto ad Itacio, ora lo difendeva presso il nuovo imperatore. D'altra parte, Massimo, che forse fin da allora pensava di effettuare quel suo ambizioso programma di espansione nella penisola italiana, a danno di Valentiniano II, e che in ogni modo sentiva come il favore dei vescovi, dei quali conosceva il grande ascendente sulle popolazioni, fosse indispensabile al consolidamento della sua posizione politica e militare, era disposto a dar prova d'ogni zelo per la difesa dell'ortodossia. Approfittando di tali disposizioni, Itacio si affrettò ad inviare al sovrano una supplica, con la quale lo scongiurava di voler accorrere in aiuto della Chiesa spagnola messa in serio pericolo dall'opera malefica di Priscilliano e dei suoi complici <sup>(46)</sup>. Massimo assecondò il desiderio del supplicante. Nel 384, una lettera imperiale ordinava al prefetto delle Gallie ed al vicario di Spagna di far comparire i capi del movimento priscillianista dinanzi ad un'assemblea di vescovi convocata a Bordeaux <sup>(47)</sup>. Sui membri dell'assemblea e sui particolari della discussione regna la massima oscurità <sup>(48)</sup>. È forse questo il punto più oscuro di tutta la storia di Priscilliano. Sembra però certo che Itacio si atteggiò ad accusatore, avendo presentato al concilio un memoriale contro gli avversari: memoriale, che al tempo d'Isidoro di Siviglia conservavasi ancora <sup>(49)</sup>. Dal canto loro, gli accusati dovettero

<sup>(45)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 37.

<sup>(46)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 49: *Igitur ubi Maximus oppidum Treverorum victor ingressus est, ingerit preces plenas in Priscillianum ac socios eius invidiae atque criminum.*

<sup>(47)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 49: *Quibus permotus imperator, datis ad praefectum Galliarum atque ad vicarium Hispaniarum litteris, omnes omnino quos labes illa involverat, deduci ad synodum Burdegalensem iubet. Ita deducti Instantius et Priscillianus etc.*

<sup>(48)</sup> Il poco che sappiamo deriva dal racconto di Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 49). La cronaca d'Idazio, scritta nel v secolo, attesta che San Martino fu uno dei vescovi componenti il sinodo di Bordeaux (Mommson, *Chron. min.*, II, pag. 15, ad a. 385). Ma tale notizia non sembra accettabile. Cfr. Babut, *Priscillien*, pag. 173, nota 3.

<sup>(49)</sup> Isidor. Hispal., *De vir. ill.*, 15: *Itacius, Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus, scripsit quemdam librum sub apologetici specie, in quo*

leggere altri memoriali in propria difesa. Istanzio, invitato per il primo a giustificarsi, non riuscì a persuadere i giudici della sua innocenza e fu deposto dall'episcopato<sup>(50)</sup>. Priscilliano invece commise l'imprudenza di sottrarsi alla giurisdizione episcopale appellandosi al tribunale dell'imperatore. E i vescovi assecondarono ben volentieri il suo desiderio; ma con imperdonabile leggerezza. Poichè, come bene osserva in questo punto Sulpicio Severo, o avrebbero dovuto pronunziare il loro giudizio, senza curarsi delle proteste dell'accusato, oppure, se l'eretico li aveva in sospetto come uomini incapaci di giudicarlo imparzialmente, avrebbero dovuto deferire la causa non all'imperatore, bensì ad altri giudici ecclesiastici<sup>(51)</sup>. Il fatto sta che Priscilliano e i suoi compagni furono condotti a Treviri. La Corte di Massimo fu subito piena di vescovi, che con turpi adulazioni si raccoglievano intorno al sovrano e approfittavano della sua amicizia per estorcere provvedimenti di estrema durezza contro i propri avversari religiosi<sup>(52)</sup>. I soliti Idacio e Itacio, e due vescovi di sede sconosciuta, Magno e Rufo, si distinguevano fra tutti: erano i più accaniti nemici di Priscilliano. Ma purtroppo gli accusatori, osserva malinconicamente, a questo proposito, Sulpicio Severo, non valevano più degli accusati. Presi da cieco furore, essi avevano soprattutto in animo di vendicare un'ingiuria personale. Nè si raccomandavano per i buoni costumi: Itacio era mondano, fastoso, temerario, loquace,

*detestanda Priscilliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat: ostendens Marcum quemdam Memphiticum, magicæ artis scientissimum, discipulum fuisse Manis, et Priscilliani magistrum etc.* Non ritengo assolutamente accettabile l'ipotesi del Babut, il quale colloca verso il 389 la composizione dell'*Apologia* d'Itacio, di cui parla Isidoro di Siviglia (Babut, *Priscillien*, pag. 37).

<sup>(50)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 49.

<sup>(51)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 49: *...Instantius prior iussus causam dicere, postquam se parum expurgabat, indignus esse episcopatu pronuntiatus est. Priscillianus vero, ne ab episcopis audiretur, ad principem provocavit, permissumque id nostrorum (cioè, dei vescovi cattolici) inconstantia, qui aut sententiam in refragantem ferre debuerant, aut si ipsi suspecti habebantur, aliis episcopis audientiam reservare, non causam imperatori de tam manifestis criminibus permittere.*

<sup>(52)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Vita Martini*; 20, 1: *Cum ad imperatorem Maximum... plures ex diversis partibus episcopi convenissent, et foeda circa principem omnium adulatio notaretur, seque degeneri inconstantia regiae clientelae sacerdotalis dignitas subdidisset, in solo Martino apostolica auctoritas permanebat etc.*; *Pacat.*, *Paneg.*, 29 (Migne, *Patr. lat.*, XIII, 504): *...fuit enim, fuit et hoc delatorum genus, qui nominibus antistites, revera autem satellites, atque adeo carnifices... Hos ille Phalaris (cioè Massimo) in amicis habebat, hi in oculis eius, atque etiam in osculis erant etc.*

impudente, dedito ai piaceri del ventre e della gola <sup>(53)</sup>. Costui, sostenuto dal metropolitano Idacio, riprese, e con più vivo accanimento di prima, a Treviri, dinanzi al magistrato criminale, la sua parte di accusatore. Tornarono anche questa volta in campo le solite accuse di manicheismo, di disordini morali, di stregoneria (*maleficium*). Nè solo i priscillianisti, ma ogni forma di ascetismo era colpita dal cieco fanatismo del vescovo di Ossozona. Lo studio, il digiuno assiduo destavano i sospetti d'Itacio: contro monaci, religiosi, continenti, egli reclamava la più severa repressione. Giunse persino ad accusare d'eresia manichea San Martino, il venerando vescovo di Tours <sup>(54)</sup>. Dal canto suo, San Martino, che allora trovavasi a Treviri <sup>(55)</sup>, e che, pur detestando i priscillianisti, non sapeva nascondere il proprio disgusto del fatto che un vescovo si faceva promotore di sanzioni penali e che la causa degli eretici era trattata dinanzi al tribunale civile, scongiurava, con la consueta dolcezza, Itacio di desistere da quell'odioso atteggiamento e chiedeva all'imperatore che risparmiasse la vita a quegli infelici. « Niente sangue! — esclamava — Bastano le pene ecclesiastiche, basta la deposizione! » <sup>(56)</sup>. Massimo finì col promettere che non avrebbe versato sangue, e Martino, rassicurato, andò via da Treviri. Liberati dalla sua presenza, i vescovi, specialmente Magno e Rufo, ripresero l'opera nefasta. Massimo, carattere violento ma debole, dimenticate le sue promesse di dolcezza, si arrese alle loro sollecitazioni e affidò l'istruzione del processo al prefetto del pretorio Evodio, uomo di giustizia infles-

<sup>(53)</sup> Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 50), dal quale attingiamo tutti questi particolari, così descrive la figura morale d'Itacio e dei suoi colleghi: *Ac mea quidem sententia est, mihi tam reos quam accusatores displicere. Certe Ithacium nihil pensi, nihil sancti habuisse definio: fuit enim audax, loquax, impudens, sumptuosus, ventri et gulae plurimum impertiens*. La sola scusa, che attenua in certo modo la colpevolezza d'Itacio e dei suoi colleghi, è che essi avevano dinanzi a sé nemici non meno implacabili, dai quali, all'occasione, sarebbero stati certamente trattati con ugual rigore. Tuttavia, a dir vero, è una scusa un po' troppo magra per dei vescovi cattolici!

<sup>(54)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 50; *Dial.*, III, 11 sg.

<sup>(55)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 50: *Namque tum Martinus apud Treveros constitutus... Denique quoad usque Martinus Treveris fuit etc.* Cfr. Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 20.

<sup>(56)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 50: *Namque tum Martinus, apud Treveros constitutus, non desinebat increpare Ithacium, ut ab accusatione desisteret; Maximum orare, ut sanguine infelicitum abstinere; satis superque sufficere, ut episcopali sententia haeretici iudicati ecclesiis pellerentur; novum esse et inauditum nefas, causam ecclesiae iudex saeculi iudicaret.*

sibile<sup>(57)</sup>, il quale, dopo aver fatto subire due interrogatori a Priscilliano, riuscì, forse con la tortura<sup>(58)</sup>, a strappargli di bocca la confessione ch'egli era colpevole di maleficio, che aveva propagato dottrine contrarie all'onestà, che aveva, di notte, convocato adunanze di femmine impure, e che soleva star tutto nudo, quando pregava<sup>(59)</sup>. Di questi crimini, solo quello di maleficio era capitale. Non vi è stato delitto più profondamente aborrito del maleficio, e più severamente perseguitato dagl'imperatori cristiani del IV° secolo. Molti, sotto la terribile accusa di magia, al tempo degli ultimi imperatori, specialmente di Valentiniano I<sup>(60)</sup>, perdettero la vita<sup>(61)</sup>. Non toccava sorte migliore a Priscilliano ed ai suoi compagni. Avuta la confessione della loro colpa, Evodio li fece rinchiusere in carcere, e stese il rapporto all'imperatore. Massimo giudicò gli accusati meritevoli della pena di morte. Il processo fu ripreso in forma. Questa volta era più che mai sconveniente, per dei vescovi, il prender parte, anche come semplici privati, e soprattutto come accusatori, a un processo di tal genere. Itacio finalmente se ne convinse: alla vigilia di un giudizio definitivo, presentando che sarebbe stata pronunziata sentenza di morte, volle desistere dalla persecuzione. Ma troppo tardi! Ormai la spinta era stata data, e non era più possibile fermarsi sulla china. Volgeva l'anno 385. Per ordine di Massimo, un avvocato del fisco, Patrizio, successe ad Itacio nella parte di accusatore. A sua richiesta, Priscilliano fu condannato a morte e giustiziato, con sei altri: i diaconi Asarbo ed Aurelio, Felicissimo ed Armenio recentemente guadagnati alla setta, infine Latroniano, valente poeta, e la matrona Eucrozia. Il vescovo Istanzio e il retore Tiberiano furono condannati all'esilio e relegati nelle isole Scilli<sup>(62)</sup>.

(<sup>57</sup>) Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 50 : *causam praefecto Evodio permisit, viro acri et severo etc.* Cfr. id., *Vita Martini*, 20 : *praefectus idemque consul Evodius, vir quo nihil unquam iustius fuit.*

(<sup>58</sup>) Cfr. Babut, *Priscillien*, pag. 179, nota 1.

(<sup>59</sup>) Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 50 : *Qui (scil. Evodius) Priscillianum gemino iudicio auditum, convictumque malefici, nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conventus, nudumque orare solitum, nocentem pronuntiavit etc.* Per il *nudum orare solitum*, si noti che la nudità, parziale o completa, era una delle condizioni richieste dalle pratiche di magia. Vedi Lejay, in *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, Paris, 1903, pag. 317.

(<sup>60</sup>) Ammian. Marcell., XXIX, 1-2. Cfr. Bernays, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus*, Berlin, 1861, pag. 105 sg.

(<sup>61</sup>) Cfr. Babut, *Priscillien*, pag. 178.

(<sup>62</sup>) Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 51 ; Hieronym., *De viris illustribus*, 122 e 123 ; Pacat., *Paneg.*, 29 (Migne, *Patr. lat.*, XIII, pag. 504). Quanto ad Asarbo,



Nè la persecuzione si fermò qui. Una commissione di tribuni militari fu mandata in Ispagna a scovare i complici di Priscilliano, ad ucciderli, a confiscarne i beni <sup>(63)</sup>. Gli asceti dell'impero di Massimo credettero di trovarsi alla vigilia di una persecuzione generale. Non era opportuno, a quel tempo, mostrarsi in pubblico con un volto dimagrato dai digiuni e dalle veglie. I vescovi mondani, con a capo Itacio, erano lì sempre pronti a reprimere ogni forma di devozione <sup>(64)</sup>. Naturalmente codesti eccessi di crudeltà non potevano non provocare un impeto di sdegno nell'animo degli onesti e dei virtuosi. E già si udivano voci isolate di protesta: il vescovo Teognisto osò scomunicare Itacio; San Martino, ritornato a Treviri, si rifiutò di comunicare con gli autori della strage, e non cessava mai di esprimere energicamente il suo biasimo per il sangue versato, tanto che corse egli stesso pericolo di vita <sup>(65)</sup>. Anche il papa Siricio dovette chiedere spiegazioni a Massimo, perchè vediamo costui affrettarsi a dargliene con una lettera in cui tratta da manichei i priscillianisti <sup>(66)</sup>. Tuttavia Siricio rifiutò la comunione ai partigiani d'Itacio. Non meno sdegnoso fu l'atteggiamento di Ambrogio. Narrammo infatti, a suo luogo <sup>(67)</sup>, che il vescovo milanese, recatosi, nel 387, a Treviri come ambasciatore di Valentiniano II, non volle aver rapporti con i vescovi che avevano domandato la morte degli eretici <sup>(68)</sup>. E intanto la caccia ai priscillianisti continuava. Ambrogio, mentre, costretto a lasciare immediatamente Treviri, se ne tornava a Milano, incontrò per via il collega di Cordova, il vecchio Iginio, il quale era condotto in esilio, senza vesti, senza una coperta che lo proteggesse dal freddo intenso, in uno stato da far veramente pietà <sup>(69)</sup>.

Pochi coraggiosi, dunque, si esponevano al pericolo di mani-

Sulpicio Severo lo chiama *Asarivus* (cfr. ed. Halm, pag. 104. Vedi però Priscill., *Tract. I*, Schepss, pag. 3).

<sup>(63)</sup> Sulpic. Sever., *Dial.*, III, 11: *Et iam pridie imperator ex eorum (scil. episcoporum) Ithacio communicantium) sententia decreverat tribunos summa potestate armatos ad Hispanias mittere, qui haereticos inquirerent; deprehensis vitam et bona adimerent.*

<sup>(64)</sup> Sulpic. Sever., *Dial.*, III, 11: *Nec dubium erat quin sanctorum etiam maximam turbam tempestas ista depopulata esset, parvo discrimine inter hominum genera; etenim tum solis oculis indicabatur, cum quis pallore potius aut veste, quam fide haereticus aestimaretur.*

<sup>(65)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, III, 11-12.

<sup>(66)</sup> Maxim., *Epist. ad Siricium*, § 4 (Migne, *Patrol. lat.*, XIII, 592).

<sup>(67)</sup> Vedi, sopra, pag. 313 sgg.; 318 sg.

<sup>(68)</sup> Ambros., *Epist.* 24, 12; 26, 3.

<sup>(69)</sup> Ambros., *Epist.*, 24, 12.

festare liberamente la propria opinione. I più osservavano e facevano. Ma l'indignazione generale, per troppo lungo tempo repressa, scoppiò finalmente, infrenabile, dopo la caduta di Massimo, che avvenne nel 388. Itacio fu perseguitato: un concilio si riunì per giudicarlo. Invano egli addusse, a sua scusa, il fatto che non era stato lui solo a procedere contro Priscilliano, ma che invece era stato il mandatario dei vescovi. Tutti lo abbandonarono, ed egli fu deposto dall'episcopato. Il suo complice Idacio, vista la mala parata, si affrettò a dare le dimissioni. Ambedue furono colpiti da Teodosio con una condanna all'esilio <sup>(70)</sup>. Il castigo degli accusatori fu considerato come una specie di riabilitazione delle vittime. Teodosio permise che il retore gallo Latino Pacato Drepanio, amico d'Ausonio, sostenendo, nel 389, nel suo discorso pronunziato dinanzi al senato romano, in seduta solenne, l'innocenza di Priscilliano, d'Eucrozia e degli altri loro compagni di fede e di supplizio, parlasse con orrore dei vescovi carnefici, i quali assistevano di persona alle torture e pascevano indifferentemente gli occhi e gli orecchi propri delle sofferenze e dei gemiti degli accusati <sup>(71)</sup>. La reazione naturalmente favoriva il rinascere e il diffondersi del movimento priscillianista. Si ridestò con maggior vigore lo spirito d'astinenza e di pietismo, il gusto delle conventicole e delle letture in comune della Scrittura e degli apocrifi. I corpi dei suppliziati furono trasportati in Ispagna e sotterrati con la più solenne pompa, e le loro tombe divennero oggetto della più grande venerazione. Finchè vissero, Priscilliano e i suoi compagni furono onorati come santi; morti, furono venerati come martiri. L'episcopato galiziano giunse persino a far inserire i nomi dei nuovi martiri nel sacramentario delle sue chiese e a farli leggere durante la celebrazione della messa <sup>(72)</sup>. Il partito

<sup>(70)</sup> Prosper. Tiron., *Epitom. Chron.*, ad a. 389 (Mommsen, *Chronica minora*, I, pag. 462): *Itacius et Ursacius episcopi ob necem Priscilliani, cuius accusatores exstiterant, ecclesiae comunione privantur*; Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 51: *Quod initio iure iudiciorum et egregio publico defensum, postea Ithacius iurgiis sollicitatus, ad extremum convictus, in eos retorquebat, quorum id mandato et consiliis effecerat; solus tamen omnium episcopatu detrusus. Nam Ydacius, licet minus nocens, sponte se episcopatu abdicaverat*; Isid. Hispal., *De vir. ill.*, 15: *Itacius cum Ursacio... ecclesiae communione privatus, exsilio condemnatur, ibique die ultimo fungitur, Theodosio maiore et Valentiniano regnantibus*. Questa sentenza d'esilio fu forse una conseguenza della legge di Graziano, ricordata in *Cod. Theod.*, XVI, 2, 35, la quale relegava i vescovi deposti a cento miglia dalla loro sede.

<sup>(71)</sup> Pacat., *Paneg.*, 28-29 (Migne, *Patr. lat.*, XIII, 503 sg.).

<sup>(72)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 51: *Ceterum Priscilliano occiso, non solum*

ebbe così una robusta vitalità, specialmente in Galizia, dove non solo gli ecclesiastici, ma anche il popolo era priscillianista <sup>(73)</sup>. Fu necessaria l'opera di parecchi sinodi per distruggere a poco a poco questi avanzi di fanatismo settario. Grave importanza ebbe il sinodo di Toledo del 400, che terminò con la condanna dell'eresia e con la punizione dei vescovi che s'ostinavano a professarla. Da allora in poi Priscilliano non ebbe più difensori dichiarati nel clero della Chiesa cattolica. Sopravvisse tuttavia, ma come partito segreto e perseguitato, un piccolo nucleo di priscillianisti intransigenti, contro cui per qualche tempo si accanirono invano le leggi imperiali <sup>(74)</sup>. Favorito dall'invasione degli Svevi e dei Vandali in Ispagna, nel 410, continuò a far parlare di sè fin verso la metà del VI° secolo. Nel 563, infatti, il secondo sinodo di Braga fulminò con diciassette canoni la dottrina e le costumanze della setta; dopo di che il nome di priscillianismo scomparve interamente dalla storia.

Che Priscilliano avesse composti molti opuscoli, e che solo alcuni di essi si fossero conservati, sapevamo da Girolamo <sup>(75)</sup>. Data quindi la gravità del movimento priscillianista e la scarsità delle notizie sulla dottrina professata dai capi della setta, è facile comprendere quanto fosse vivo negli studiosi della storia della Chiesa antica il desiderio di possedere la produzione letteraria dell'eretico vescovo di Avila. L'augurio di tutti parve divenuto realtà, quando, nel 1889, a cura di Giorgio Schepss, furono editi, nel diciottesimo volume del *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, undici trattati attribuiti a Priscilliano. Questi trattati, senza però il nome dell'autore, sono contenuti in un manoscritto

*non repressa est haeresis, quae illo auctore proruperat, sed confirmata latius propagata est. Namque sectatores eius, qui eum prius ut sanctum honoraverant, postea ut martyrem colere coeperunt. Peremptorum corpora ad Hispanias relata, magnisque obsequiis celebrata eorum funera: quin et iurare per Priscillianum summa religio putabatur. Cfr. Concilio di Toledo (400), in Mansi, Concil. coll., III, 1006: (respondit Symphosius) se a recitatione eorum, quae [=quos] dicebant martyres, recessisse... Herenas clericos suos sequi maluerat, qui sponte, nec interrogati, Priscillianum catholicum, sanctumque martyrem clamassent; atque ipse usque ad finem catholicum hunc esse dixisset (leg. dixit) persecutionem ab episcopis passum; Augustin., Contra mendacium, 9: Priscillianistarum falsam martyria etc.*

<sup>(73)</sup> Mansi, Concil. coll., III, 1006: ...habentes hanc fiduciam, quod cum illis propemodum totius Gallaeciae sentiret plebium multitudo.

<sup>(74)</sup> Cod. Theod., XVI, 5, 40, 43, 48.

<sup>(75)</sup> Hieron., De vir. ill., 121. Cfr. Babut, Priscillien, pag. 25 sgg.

del V° o VI° secolo della Biblioteca dell'Università di Würzburg. Il bibliotecario Ruland, accortosi dell'importanza di quegli opuscoli, ne fece una copia, forse perchè s'era proposto di pubblicarli. Dopo la sua morte, la copia passò nelle mani del teologo Döllinger, il quale non pubblicò nulla neppur lui, ma, secondo quel che attesta il dotto norvegese Caspari <sup>(76)</sup>, suggerì l'idea che l'autore degli opuscoli non potesse essere altri che Priscilliano. L'opinione di Döllinger fu accettata e dimostrata vera dallo Schepss, il futuro editore dei trattati del codice virceburgense. L'argomento fondamentale dello Schepss era questo. Per stabilire l'autenticità degli undici trattati, noi dobbiamo cominciare dall'esame del secondo, che è indirizzato al papa Damaso (366-384). Veniamo così a trovarci sul terreno della storia. I capi della nuova setta, perseguitati dal vescovo Idacio di Merida, invocano l'intervento del papa Damaso: questo avvenne dopo il concilio di Saragozza, quindi dopo il 380. Or appunto noi troviamo che Istanzio, Salviano e Priscilliano, dopo il concilio di Saragozza, si recarono a Roma per sollecitare una deliberazione del papa. Di più, al principio del trattato <sup>(77)</sup>, è nominato un certo Idacio come persecutore dei priscillianisti: evidentemente è il vescovo Idacio di Merida a noi ben noto dal racconto di Sulpicio Severo. Parimenti da un luogo della *Chronica* (II, 47, 3) dello stesso Sulpicio apprendiamo che quell'Igino, di cui si parla spesso nel secondo trattato <sup>(78)</sup>, fu coinvolto nella faccenda dei priscillianisti. Infine, nel medesimo trattato ricorre il nome del vescovo Ambrogio <sup>(79)</sup>, e noi sappiamo, da altra fonte, che il vescovo milanese si mostrò avverso a Priscilliano. Tutte queste circostanze dimostrano chiaramente che il secondo trattato proviene dalla cerchia dei priscillianisti. E poichè sono noti i nomi di quei tre (Istanzio, Salviano e Priscilliano), che, nell'occasione della controversia priscillianista, si recarono a Roma, è ovvio che uno di loro debba essere l'autore della supplica. Ma, precisamente, quale dei tre? Il pensiero corre subito a Priscilliano: è naturale infatti supporre che della composizione di uno scritto di discolpa si sia preso cura il capo del movimento incriminato; tanto più poi, se si pensa all'attività letteraria di Priscilliano attestata da San Girolamo, mentre d'Istanzio e di Salviano non si

<sup>(76)</sup> Vedi Schepss, *Priscillian, ein neu aufgefundenen latein. Schriftsteller des 4. Jahrhunderts*, Würzburg, 1886, pag. 12.

<sup>(77)</sup> Priscill., *Tract.* II, ed. Schepss, pag. 34, 7.

<sup>(78)</sup> Priscill., *Tract.* II, ed. Schepss, pag. 40, 1; 41, 5.

<sup>(79)</sup> Priscill., *Tract.* II, Schepss, pag. 41, 2.



sa che abbiano mai scritto nulla. Ciò posto, conviene passare all'esame dei rimanenti trattati. Si vede allora subito che anche il primo entra nel dominio della questione priscillianista: ne è prova più che sufficiente il fatto che in un luogo si fa il nome di Itacio <sup>(80)</sup>. Se dunque il secondo trattato fu composto da Priscilliano, nasce spontaneo il sospetto che quell'eretico sia stato autore anche del primo. Quanto al terzo trattato, in cui si parla dell'utilità della lettura dei libri apocrifi, mancano argomenti d'indole storica. Tuttavia quel che c'induce a mandarlo insieme con i primi due è il notare che nemmeno in questi è trascurata la questione degli apocrifi <sup>(81)</sup>. Restano i trattati IV-XI. Qui il problema si presenta assai più difficile. Poichè mancano assolutamente allusioni storiche, bisogna cercar di vedere se questo gruppo di trattati abbia, per quel che riguarda la forma, il pensiero, le citazioni bibliche, qualche relazione di affinità con quelli sicuramente autentici. Se vere e proprie relazioni ci sono, come effettivamente sembra dimostrato, non si può più dubitare che l'intera raccolta del codice virceburgense sia da attribuirsi ad un solo autore, e precisamente a Priscilliano.

Queste conclusioni riscossero, si può dire, l'approvazione generale dei dotti <sup>(82)</sup>. Recentemente però il Morin, sempre così prodigo di congetture, sottoponendo a nuovo esame i trattati di Würzburg, ha creduto di poter giungere a conclusioni diverse. Riconosce anche lui che gli undici trattati siano opera di un unico autore; ma, per rintracciare questo autore, egli non parte, come lo Schepss, dal secondo trattato, bensì dal primo, cioè dal *Liber apologeticus*. Secondo lui, il *Liber apologeticus* è un memoriale che fu presentato al concilio di Bordeaux, nel 384. Stabilita questa ipotesi, non è più possibile — osserva il Morin — ammettere che Priscilliano sia stato l'autore del *Liber*. Priscilliano infatti non volle sottomettersi all'autorità dei giudici ecclesiastici, e si appellò al tribunale dell'imperatore. Egli dunque non parlò, non si difese. Fu un altro personaggio quello che, in tale circostanza, s'incaricò di difendere la causa dei priscillianisti; e Sulpicio Severo ce ne ha conservato il nome: *Instantius prior iussus causam dicere* etc. <sup>(83)</sup>. Dunque i trattati di Würzburg furono scritti

<sup>(80)</sup> Priscill., *Tract.* I, Schepss, pag. 23, 24.

<sup>(81)</sup> Priscill., *Tract.* I, Schepss, pag. 30, 11; *Tract.* II, pag. 41, 21.

<sup>(82)</sup> Si levò, è vero, qualche voce discorde, ma fu presto soffocata dall'unanime consenso dei critici più autorevoli. Cfr. Babut, *Priscillien*, pag. 199, e nota 1.

<sup>(83)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 49. Vedi, sopra, pag. 604 sg.

non da Priscilliano, ma da Istanzio <sup>(84)</sup>. L'opinione del Morin fu accettata dallo Schanz <sup>(85)</sup> e dal De Labriolle <sup>(86)</sup>, ma combattuta dal Hartberger <sup>(87)</sup>, a cui s'associa interamente il Bardenhewer <sup>(88)</sup>. Nè io, a dir vero, mi sento il coraggio di sostenerla. Il Morin ha posto a fondamento della sua congettura la tesi, già del resto affermata, prima di lui, dal Dierich <sup>(89)</sup>, che il *Liber apologeticus* fosse stato presentato al concilio di Bordeaux del 384. Ma, tra le varie obiezioni che si potrebbero sollevare contro la congettura di Dierich-Morin, la più importante si è che, al tempo del concilio di Bordeaux, tanto Priscilliano quanto Istanzio erano vescovi, mentre l'autore del *Liber apologeticus* non è certamente un vescovo. Egli chiama quattro volte i vescovi, ai quali si rivolge, *beatissimi sacerdotes* <sup>(90)</sup>, e mai *coepiscopi* o *consacerdotes nostri*, come dicono gli autori della memoria al papa Damaso <sup>(91)</sup>, scritta in un tempo in cui non solo Istanzio e Salviano, ma anche Priscilliano era rivestito della dignità episcopale. Se dunque l'autore del *Liber apologeticus* non è un vescovo, esso non si può identificare con Istanzio. Dal che consegue che Istanzio non è l'autore nè del primo, nè degli altri dieci trattati di Würzburg. L'autore invece è Priscilliano. D'altra parte, poichè, al tempo del concilio di Bordeaux, anche Priscilliano era vescovo, il *Liber* dev'essere stato composto prima dell'elezione di Priscilliano al vescovato di Avila. In quale occasione? Il Babut ritiene che i vescovi, ai quali l'opuscolo è diretto, non fossero riuniti in un sinodo, perchè le ultime parole del *Liber apologeticus* mostrano che gli accusati non chiedono da loro un verdetto d'assoluzione, ma solo una testimonianza e un rapporto favorevole <sup>(92)</sup>. L'osser

<sup>(84)</sup> G. Morin, *Pro Instantio, contre l'attribution à Priscillien des opusculs du manuscrit de Würzburg*, in *Revue Bénéd.*, 30, 1913, pagg. 153-172.

<sup>(85)</sup> Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1, München, 1914, pag. 378.

<sup>(86)</sup> P. De Labriolle, *Hist. de la littér. lat. chrétienne*, Paris, 1920, pag. 412.

<sup>(87)</sup> In *Theol. Quartalschrift*, 95, 1913, pagg. 401-430.

<sup>(88)</sup> O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, Freiburg im Breisgau, 1923, III, pag. 675 (aggiunta alla pag. 406 sg.).

<sup>(89)</sup> J. Dierich, *Die Quellen zur Gesch. Priscillians*, Diss. Bresl., 1897, pag. 37.

<sup>(90)</sup> Priscill., *Tract. I*, Schepss, pag. 3, 4; 12, 20; 14, 5; 33, 7.

<sup>(91)</sup> Priscill., *Tract. II*, Schepss, pag. 40, 8; 40, 21.

<sup>(92)</sup> Priscill., *Tract. I*, Schepss, pag. 33, 7: *Et ideo, beatissimi sacerdotes, si satisfactum, damnatis heresibus et dogmatibus et fidei expedita abseratione, et deo putatis et vobis, dantes testimonium veritati invidia nos maledicorum sunt verbis vexata sanate, quoniam fructus vitae est probari ab his qui*

vazione del Babut è tuttavia più speciosa che vera. La frase *dare testimonium veritati* che altro significa se non « rendere testimonianza alla verità », vale a dire « riconoscerla »? E l'altra *referre ad fratres* non significa forse « comunicare ai fratelli assenti » le decisioni prese da coloro a cui il *Liber apologeticus* è indirizzato? E come può dirsi che gli accusati non chiedono, come vuole il Babut, un verdetto d'assoluzione, dal momento che essi dicono chiaramente: « *invidia nos malivola obtreptionis absolville... ea quae maledicorum sunt verbis vexata sanate* », vale a dire: « assolvete ci dalle calunnie dei malevoli e risanate la verità straziata dalle parole dei maldicenti »? Questo caldo appello alla giustizia contro le mene dei malevoli (Idacio, Itacio, ecc.) non può, secondo me, essere rivolto che ad un'assemblea di vescovi. Che tale assemblea fu quella del sinodo di Saragozza del 380, come sostennero Hilgenfeld<sup>(93)</sup> e Schepss<sup>(94)</sup>, è necessario ammettere dopo quanto abbiamo di sopra notato circa la condizione di Priscilliano, non ancora eletto vescovo, allorchè scriveva il *Liber apologeticus*.

Contro la tesi favorevole a Priscilliano, nella questione dell'autenticità degli undici trattati, una sola è la grave obiezione che sogliono opporre i critici. Sulpicio Severo, parlando di quell'eretico, lo giudica *facundus...*, *disserendi ac disputandi promptissimus*<sup>(95)</sup>. Orbene, dicono i critici, questo giudizio non corrisponde esattamente alle qualità stilistiche della raccolta di Würzburg, dove la forma è stentata, oscura, involuta, ingombra di citazioni bibliche, di parole superflue, di ripetizioni. Uno scrittore eloquente dev'essere immune da simili difetti. Così afferma, per esempio, il Babut<sup>(96)</sup>; così ripete il De Labriolle<sup>(97)</sup>. Ma a me pare che codesti critici esagerino. Anzitutto, si deve o no prestar fede alle parole di Sulpicio Severo? Non ha forse lo stesso Babut rilevato più volte le inesattezze contenute nelle opere di Sulpicio?<sup>(98)</sup>

*fidem veri expetunt, non qui sub nomine religiosorum domesticas inimicitias persequuntur.* Vedi Babut, *Priscillien*, pag. 201 sgg.

<sup>(93)</sup> Hilgenfeld, *Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften*, in *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 35, 1892, pag. 77.

<sup>(94)</sup> Schepss, *Priscillian, ein neu aufgefundener lat. Schriftsteller des 4. Jahrhunderts*, Würzburg, 1886; id., *Pro Priscilliano*, in *Wiener Studien*, 15, 1893, pagg. 128-147.

<sup>(95)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46.

<sup>(96)</sup> Babut, *Priscillien*, pag. 107.

<sup>(97)</sup> P. De Labriolle, *Hist. de la littér. lat. chrét.*, Paris, 1920, pag. 410.

<sup>(98)</sup> Vedi non solo il volume intitolato *Priscillien et le priscillianisme* (Paris, 1909), ma anche e specialmente quello su San Martino di Tours (*Saint Martin*

L'autore della *Chronica* attingeva da fonti cattoliche, e precisamente dall'*Apologia* di Itacio d'Ossonova, i fatti relativi al movimento priscillianista. Può darsi benissimo, come del resto anche il Babut ammette <sup>(99)</sup>, che i nemici di Priscilliano, per renderlo sospetto all'ortodossia, abbiano eccessivamente lodato le qualità oratorie di lui. Ma, anche riconoscendo che il giudizio di Sulpicio Severo corrisponda a verità, è proprio certo che vi sia discordia tra quel giudizio e il contenuto dei trattati di Würzburg? In fin dei conti, che cosa ci viene a dire Sulpicio Severo? Che Priscilliano era *facundus, disserendi ac disputandi promptissimus*, vale a dire che aveva la parola facile, ed era sempre dispostissimo a ragionare e a disputare. Ma ciò non implica che il suo discorso dovesse essere bello, adorno, limpido, privo di involuzioni e di oscurità. Uno può avere la lingua sciolta, la parola pronta quanto si vuole, ma usare di questa facoltà in modo che l'insieme di quel che dice riesca contorto e difficilmente intelligibile a chi ascolta o legge. Nessuno potrà negare l'eloquenza a Tertulliano. Eppure quante ripetizioni e oscurità e contorsioni di forma in quello stile tutto nervi e tutto fuoco! Aggiungasi poi che la voce e il gesto contribuiscono sempre potentemente a dar maggiore vivezza e colorito alla parola. Infatti le orazioni di Ortensio, rivale di Cicerone, piacevano più recitate che scritte alla gioventù romana. Se dunque Priscilliano aveva tal voce e tal gesto da far sentire ai propri uditori la fede e l'entusiasmo da cui era animato, la sua predicazione dovette essere commovente, e potè bene procacciargli quella fama di uomo facondo, alla quale allude Sulpicio Severo. E tratti di vera eloquenza, di calorosa dialettica è innegabile che vi siano qua e là negli opuscoli della raccolta virceburgense, specialmente nel *De Fide et de Apocryphis* e nei *Canones* <sup>(100)</sup>. Nè il Babut nè il De Labriolle hanno il coraggio di negarlo. — Ma — si obietta — i due primi trattati, cioè il *Liber apologeticus* e il *Liber ad Damasum*, presentano più gravi difetti di forma e di stile! — Anzitutto, a me non pare che lo stile dei primi due trattati sia gran che diverso da quello dei rimanenti. Ma, quand'anche questa differenza esista, essa è facilmente spiegabile. I due primi trattati furono stesi in gran fretta, perchè dovevano essere presentati come memoriali collettivi; e, di solito,

de Tours, Paris, 1915). Senza dubbio accade spesso che il Babut s'inganni. Ma qualche volta ha ragione.

<sup>(99)</sup> Babut, *Priscillien*, pag. 106.

<sup>(100)</sup> Priscill., *Tract.* III, Schepss, pag. 44 sgg.; *Canones*, pag. 110 sgg.



chi scrive, cura meno la forma di quell'opera, a cui sa di non dover apporre il suo nome. Di più, i due primi trattati sono professioni di fede, autodifese; gli altri invece sono omelie, vale a dire discorsi, dove l'eloquenza dell'oratore, anzichè contenersi, come avviene per i due primi trattati, nei limiti troppo rigidi di un'esposizione obiettiva di avvenimenti, e di una nuda e cruda enunciazione di postulati dogmatici, può con maggiore o minore originalità spaziare in più libero campo. La differenza dunque dipende solo dalla diversità dello scopo a cui i trattati servivano. Nè ciò deve far necessariamente supporre che l'autore dei due primi trattati sia diverso da quello degli altri. Poichè allora dovremmo anche ritenere, come la critica sospettò, ma a torto <sup>(101)</sup>, che Lattanzio non possa essere a un tempo autore delle *Institutiones* e del *De mortibus persecutorum*.

Concludendo, a me pare che, in virtù di queste considerazioni, nessun ostacolo, nessuna obiezione sia tale da impedirci di credere che tutti gli opuscoli del *corpus* di Würzburg siano usciti dalla penna di Prisciliano.

Diciamo ora qualche cosa del contenuto dei *Tractatus*. I primi due, cioè il *Liber apologeticus*, destinato al sinodo di Saragozza del 380, e il *Liber ad Damasum*, ossia l'appello al papa nel 380 o 381, dopo il sinodo di Saragozza, rappresentano delle autodifese.

Il terzo (*Liber de Fide et de Apocryphis*), mutilo in principio, difende la lettura dei libri apocrifi. Gli altri otto sono omelie o prediche senza intento apologetico: il quarto tratta della quaresima e della celebrazione della pasqua; il quinto, attingendo argomenti dal libro della Genesi, discute il problema della creazione; il sesto toglie anch'esso ispirazione dal Vecchio Testamento, e precisamente dal cap. 12 dell'Esodo, ed è degno di considerazione perchè il principio è un'imitazione molto fedele di un passo del libro secondo del *De trinitate* d'Ilario di Poitiers <sup>(102)</sup>; il settimo e l'ottavo si riferiscono ai salmi 1 e 3; del nono, che forse illustrava il salmo 14, è conservato solo un frammento, essendosi perduto un quaderno del codice, nel quale era contenuta la fine del trattato ottavo e gran parte del nono <sup>(103)</sup>; il decimo spiega

<sup>(101)</sup> Vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 652 sgg.

<sup>(102)</sup> Vedi l'ediz. di Schepss, pag. 69. Sulle relazioni tra Ilario e Prisciliano, vedi Schepss, *Pro Prisciliano*, in *Wiener Studien*, 15, 1893, pag. 138, e l'*Index* della sua edizione, a pag. 168.

<sup>(103)</sup> G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, in *Studi e testi*, 5, Roma, 1901, pag. 133.

salmo 59, e, come il precedente, è indirizzato al popolo; l'undecimo è una « *benedictio super fideles* », che loda la potenza e la bontà di Dio, e dovette essere pronunziata in occasione di una festa battesimale. In questi ultimi tre trattati parla certamente un vescovo. Un frammento di un altro *tractatus* o lettera si ha nel *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, che il presbitero spagnolo Orosio, circa il 415, inviò ad Agostino <sup>(104)</sup>. In esso si rispecchiano gli errori dei manichei circa l'origine del mondo. Numerosi manoscritti — lo Schepss ne conosce diciassette — conservano un'altra opera di Priscilliano, cioè i *Canones in epistulas Pauli Apostoli* <sup>(105)</sup>. Consentendo alla preghiera di un amico, Priscilliano volle contrapporre alle frodi e alle menzogne degli eretici *firmissimum aliquod propugnaculum*, vale a dire una raccolta di sentenze tolte dalle lettere paoline, che offrissero un compendio dell'insegnamento dell'Apostolo e fossero in pari tempo una guida comoda per la lettura metodica delle lettere. Priscilliano pertanto divise il testo paolino in brevi sezioni, che chiamò *testimonia*, ciascuno dei quali doveva offrire un senso compiuto. Poi classificò i *testimonia* in gruppi di testi paralleli, e stabilì in tal modo novanta gruppi, nei quali era ripartita la totalità dei *testimonia* dell'Apostolo. Prendendo infine ogni gruppo separatamente, formulò in una sentenza di due o tre righe, con parole tolte dallo stesso San Paolo, il soggetto comune a tutti i testi paralleli del gruppo. Ognuno dei novanta *canones* risultò composto di una sentenza e di una serie di citazioni di luoghi delle epistole, in numero assai vario, da due o tre a quaranta e più. Il metodo, con cui Priscilliano procedette nel lavoro, è spiegato nel *Prologus* mandato innanzi alla raccolta dei *canoni*. Però è da notare che l'opera priscilliana non è pervenuta a noi nella sua forma originale, ma in un rifacimento posteriore. Nei manoscritti, prima del *Prologus Priscilliani in canones epistularum Pauli Apostoli*, si legge un *Prooemium Peregrini episcopi in epistulas Pauli Apostoli*, in cui questo *Peregrinus episcopus*, dopo aver assicurato che i *Canones* non sono opera di Girolamo, ma di Priscilliano, aggiunge: *et quia erant ibi plurima valde necessaria, correctis his quae pravo sensu posita fuerant alia, ut erant utiliter ordinata, prout oportebat intellegi iuxta sensum fidei catholicae exemplavi*.

<sup>(104)</sup> Vedilo riprodotto, a pagg. 151-157, nell'edizione di Priscilliano curata dallo Schepss. L'autenticità del frammento è a torto impugnata dal Babut (*Priscillien*, pag. 279 sgg.).

<sup>(105)</sup> Vedine il testo nell'edizione dello Schepss, a pag. 109 sgg.

Chi fosse il *Peregrinus episcopus*, che tolse dai *Canones* il loro colorito eretico, non sappiamo. Il nome di Peregrino non figura affatto nelle liste dei vescovi spagnoli. Al contrario, uno scrittore di tal nome appare frequentemente nei manoscritti di Spagna. C'è chi ha voluto identificare questo Peregrino col monaco spagnolo *Bachiarius*, che visse al principio del V° secolo e compose due opuscoli, uno *De fide* contro il priscillianismo, e l'altro *De reparatione lapsi* <sup>(106)</sup>. Ma l'identificazione è ancora ben lontana dall'essere sicuramente provata.

Stabilita così l'autenticità degli undici trattati di Würzburg, il valore di questa raccolta aumenterebbe assai più di quanto si possa immaginare, se essa fornisse in grande abbondanza elementi utili alla ricostruzione del contenuto dottrinale della predicazione priscilliana. Questo per l'appunto speravano i dotti, alla vigilia dell'edizione dello Schepss. Ma la loro speranza rimase delusa. Ad eccezione di certe affermazioni sospette sul diritto d'interpretare liberamente le Scritture, in virtù del dono profetico, di cui Dio non avrebbe limitato le prerogative <sup>(107)</sup>, e sull'uso degli apocrifi, che l'autore vorrebbe incorporare nel Canone scritturale ampliato <sup>(108)</sup>, null'altro dal contesto si ricava, con cui sia lecito vedere se il giudizio molto sfavorevole dato intorno alla dottrina di Priscilliano da Sulpicio Severo, il quale sembra scorgervi nientemeno una specie di gnosi immorale <sup>(109)</sup>, poggi su qualche fondamento di verità. Era naturale quindi che l'assenza quasi assoluta di una formulazione di principî eretici negli opuscoli di Würzburg incoraggiasse la critica moderna a sostenere l'ortodossia di Priscilliano e la falsità del giudizio dei suoi nemici cattolici. Tale atteggiamento assunse appunto il Babut <sup>(110)</sup>, riprendendo evidentemente una tesi che già qualcuno, ai tempi di

<sup>(106)</sup> Il testo dei due opuscoli in Migne, *Patr. lat.*, XX, 1019-1062. Cfr. Fritzsche, *Ueber Bachiarius und Peregrinus*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 17, 1897, pagg. 211-215; Künstle, *Antipriscilliana*, Freiburg i. Br., 1905, pag. 84 sgg., 163 sgg. Respingono — e fan bene — più o meno apertamente la tesi dell'identificazione Peregrino-Bachiaro il Babut (*Priscillien*, pag. 2, nota 2), lo Stangl (*Berliner philologische Wochenschrift*, Leipzig, 1917, pagg. 868-888), il De Bruyne (*Revue Bénéd.*, 31, pag. 384), ed altri. Su vari frammenti inediti, attribuiti a Bachiaro, vedi *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, Paris, 1914, pag. 117 sgg.

<sup>(107)</sup> Priscill., *Tract.* I, Schepss, pag. 32.

<sup>(108)</sup> Priscill., *Tract.* III, Schepss, pag. 44, 10; 52, 11; 53.

<sup>(109)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46-51.

<sup>(110)</sup> Nel suo lavoro più volte da noi citato: *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, 1909.

San Girolamo, aveva tentato di dimostrare <sup>(111)</sup>. Il Babut, dopo uno studio accuratissimo del problema del priscillianismo e dei documenti che vi si riferiscono, ha creduto di poter concludere che Priscilliano era un semplice predicatore d'ascetismo, al quale non si può, tutt'al più, rimproverare che un gusto riprovevole per gli apocrifi. Uomo d'opposizione e novatore, egli cercò sinceramente un compromesso tra le libere tendenze della sua religione personale e le esigenze dell'ortodossia, e finì con l'esser vittima delle macchinazioni di vescovi mondani, a cui spiaceva il rigore dei suoi precetti e la purezza del suo ideale. Tesi ingegnosa, ma che urta, senza però rimuoverli, in parecchi ostacoli. Non si capisce, infatti, come mai, se Priscilliano era irreprensibile, fu condannato dal concilio di Saragozza e di Bordeaux, avversato da Ambrogio e da Damaso, giudicato duramente da Sulpicio Severo <sup>(112)</sup> e da Girolamo <sup>(113)</sup>. Se la narrazione di questi due ultimi scrittori dev'essere un po' attenuata nel colore e nella forma, rimane tuttavia in gran parte immutata nella sostanza. « Io non me la sento — osserva giustamente il Duchesne — di accettare simile riabilitazione. Senza dubbio gli scritti di Priscilliano superstiti non tradiscono alcuna tesi eretica: ma è bene ricordare che questa letteratura comprende tre memorie giustificative, scritte apposta per essere presentate alle autorità ecclesiastiche, e pochi sermoni pronunciati dinanzi ai fedeli di Avila, in un tempo in cui la dottrina di Priscilliano, già sospetta, non poteva essere esposta al pubblico. Non certo in composizioni di questo genere è il caso di ricercare eresie patenti. L'autore, è vero, protesta ripetutamente di condannare tutte le eresie, gli Ofiti, i Nicolaiti, i Patripassiani, i Manichei: ma i suoi anatemi lasciano sempre fuori la vera questione. Così, per esempio, egli vede nel manicheismo solamente il culto del Sole e della Luna, e i Patripassiani gli appaiono come unicamente rei di non scorgero nel Vangelo le allusioni al Figlio di Dio. Bisognerebbe proprio essere inquisitori novellini per lasciarsi ingannare da simili anatemi. Ambrogio, Damaso, Martino, che nessuno può collocare tra gli avversari dell'ascetismo, hanno conservato un

<sup>(111)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 121 : *Hic (scil. Priscillianus) usque hodie a nonnullis Gnosticæ, id est Basilidis et Marci, de quibus Irenæus scripsit, hæreseos accusatur, defendentibus aliis, non ita eum sensisse, ut arguitur.*

<sup>(112)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46-51.

<sup>(113)</sup> Hieron., *Comm. in Isaiam prophetam*, 17, 64 (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 646-647) ; *Epist.* 75, 3 (Migne, XXII, 687) ; *Epist.* 133, 3 (Migne, XXII, 1150).



atteggiamento di diffidenza. Anzi l'accoglienza da essi fatta ai mistici spagnoli è in proposito molto significativa, sebbene non si veda perfettamente di che li rimproverassero; certo non dovevano rimanerne edificati. La setta si circondava di grandissimo mistero: fu, non solo dopo le esecuzioni, ma fin dagli inizi, una società segreta. Evidentemente si dicevano nelle riunioni degli iniziati cose che non era lecito confidare ai fedeli ordinari, nè pure agli asceti di vecchio stampo. E c'è di più: i Priscillianisti ammettevano che si mentisse, per nascondere la dottrina del partito. Dictinio, prima della conversione, aveva composto un trattato col titolo « La Libbra » (*Libra*), in cui si faceva la teoria della menzogna utile. Ora si raggiunge tal grado di cautela sol quando si ha qualcosa da nascondere.

È del resto innegabile che gli iniziati priscillianisti, come gli « pneumatici » valentiniani e gli « eletti » manichei costituivano, nel pensiero della setta, una categoria superiore al rimanente dei fedeli. Essi soli possedevano la pienezza della dottrina e la perfezione della vita, la quale era attuata nell'ascesi, un'ascesi a base dualistica. C'è nell'uomo un elemento divino, nel senso proprio della parola; per questo elemento Dio e l'uomo partecipano della medesima natura. Il mondo è l'opera di un altro principio. Priscilliano ha un bel condannare i Patripassiani; la dottrina del *Filius innascibilis*, confessata dai suoi discepoli, suppone una Trinità puramente nominale, e basta leggere i suoi scritti per constatare che la teologia da essi patrocinata trae, in proposito, ispirazione dai paradossi delle antiche idee modalistiche. Non senza fondamento i primi descrittori del priscillianismo l'hanno presentato come un'ascesi satura di postulati gnostici: così ne parla infatti Filastrio di Brescia <sup>(114)</sup>, poco dopo le scene di Treviri » <sup>(115)</sup>.

Di sopra notammo che il priscillianismo conservò una robusta vitalità fin verso la metà del VI° secolo. Una rigogliosa letteratura,

<sup>(114)</sup> Phil. Brix., *De haeresibus*, 84 (Migne, *Patr. lat.*, XII, 1196-1197).

<sup>(115)</sup> Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, trad. ital., II, pag. 303 sg. Sulla dottrina di Priscilliano, vedi la diligente trattazione del Babut, *Priscillien*, pagg. 105-135, 253-290; ma le sue conclusioni, come notammo, sono da accogliere con cauta riserva. Parecchi scritti anonimi della scuola di Priscilliano, come i prologhi sabelliani ai quattro Evangelii (cfr. Babut, *Priscillien*, pagg. 294-308), e un trattato sulla Trinità, edito dal Morin (*Revue Bénéd.*, 26, 1909, pagg. 255-280; *Études, Textes, Découvertes*, 1, Maredsous, 1913, pagg. 151-205), confermano l'esposizione di Sulpicio Severo.

di cui ben poco ci è rimasto, era fiorita dalle assidue polemiche tra priscillianisti e cattolici. Di parecchi seguaci della setta conosciamo i nomi. In principio del *Liber apologeticus*, Priscilliano allude ad uno scritto di alcuni suoi confratelli contenente una professione di fede, e dice: *quamvis frequentibus libellis locuti fidem nostram hereticorum omnium docmata damnaverimus et libello fratrum nostrorum Tiberiani, Asarbi et ceterorum, cum quibus nobis una fides et unus est sensus* etc. <sup>(116)</sup>. Secondo le testimonianze di Girolamo e di Sulpicio Severo, per liberarsi dall'accusa di priscillianismo, Tiberiano scrisse, *tumentis compositoque sermone*, un'apologia, che non gli giovò a nulla, perchè gli furono confiscati i beni, e lui stesso fu mandato in esilio nelle isole Scilli, dove rimase fino a che, *taedio victus exilii*, rinnegò la fede della sua setta <sup>(117)</sup>. Quanto ad Asarbo <sup>(118)</sup>, sappiamo solamente, da Sulpicio Severo, che fu decapitato a Treviri nel 385. — Un altro priscillianista, giustiziato anch'egli a Treviri, insieme con Asarbo <sup>(119)</sup>, è Latroniano, insigne poeta, le cui opere in versi sono da Girolamo paragonate a quelle dell'età classica <sup>(120)</sup>. — Figura di gran lunga più importante di priscillianista letterato è Dictinio, figlio del ve-

<sup>(116)</sup> Priscill., *Tract.* I, Schepss, pag. 3, 7.

<sup>(117)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 51: *Tiberianus, adeptis bonis, in Syllancim insulam datus*; Hieron., *De vir. ill.*, 123: *Tiberianus Baeticus scripsit, pro suspitione qua cum Priscilliano accusabatur haereseos, Apologeticum tumentis compositoque sermone, sed post suorum caedem, taedio victus exilii, mutavit propositum et iuxta Sanctam Scripturam «canis reversus ad vomitum suum» filiam, devotam Christo virginem, matrimonio copulavit*. Cfr. Künstle, *Antipriscillianiana*, pag. 160. Il Morin, in un primo tempo, volle identificare con l'*Apologeticum* di Tiberiano la lettera attribuita ad Ilario di Poitiers e stampata in Migne, *Patr. lat.*, X, 733-750 (*Revue Bénéd.*, 15, 1898, pag. 98). Ma, più tardi, cambiò d'opinione e cercò di sostenere che di quella lettera fosse autore Potamio (*Revue Bénéd.*, 30, 1913, pag. 160). Il Wittig invece (in M. Sdralek, *Kirchengeschichtl. Abhandlungen*, 4, Breslau, 1906, pag. 40 sgg.) pensava al giudeo convertito Isacco. Sulla sorte di Tiberiano e degli altri suoi compagni, vedi, sopra, pag. 607 sg.

<sup>(118)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 51. Il nome del priscillianista, nel testo di Sulpicio, secondo alcuni manoscritti è *Asarivus*, secondo altri *Asarinus*. La forma *Asarbus* è in Priscill., *Tract.* I, Schepss, pag. 3, 9.

<sup>(119)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 51: *Latronianus quoque et Euchrotia gladio perempti*; Hieron., *De vir. ill.*, 122: *Latronianus... caesus est et ipse Treveris cum Priscilliano, Felicissimo, Iuliano et Euchrotia, eiusdem factionis auctoribus*. Cfr. Babut, *Priscillien*, pag. 182, nota 2.

<sup>(120)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 122: *Latronianus, provinciae Hispaniae, vir valde eruditus et in metrico opere veteribus comparandus... Extant eius ingenii opera diversis metris edita*. Non possiamo dire con certezza se Latroniano abbia mai, come sembra probabile al Künstle (*Antipriscillianiana*, pag. 160), messo la sua Musa al servizio della propaganda priscillianista.

scovo Simposio di Astorga, e, più tardi, vescovo di Astorga egli stesso. Prese parte attiva alla lotta per la diffusione del priscillianismo, dopo la morte dei suoi capi <sup>(121)</sup>. Ma, nel primo sinodo di Toledo del 400, finì con l'abiurare l'eresia e col condannare tutti i suoi scritti del tempo precedente <sup>(122)</sup>. Questi scritti però continuarono a circolare nelle mani dei fedeli, tanto che il papa Leone Magno si lamentava « *quod Dictinii tractatus, quos secundum Priscilliani dogma conscripsit, a multis cum veneratione legerentur* » <sup>(123)</sup>, e il sinodo di Braga del 563 vietò, nel canone 17, la lettura dei « *tractatus Dictinii, quos ipse Dictinius antequam converteretur scripsit* » <sup>(124)</sup>. Uno di questi trattati era intitolato *Libra*: si componeva di dodici questioni, come la libbra romana si componeva di dodici once <sup>(125)</sup>, e difendeva il principio « *occultandae religionis causa esse mentiendum* » <sup>(126)</sup>. Tutto quel che sappiamo del contenuto della *Libra* deriva dall'*Ad Consentium contra mendacium* di Sant'Agostino. Uno spagnolo di nome Consenzio aveva inviato all'illustre vescovo d'Ippona voluminosi scritti antipriscillianisti, dove confutava, a suo modo, le dottrine della setta, e specialmente denunciava gli errori contenuti nella *Libra* <sup>(127)</sup>. Consenzio era riuscito a sapere da un monaco chiamato Frontone molte di quelle cose che si facevano nelle conventicole dei priscillianisti <sup>(128)</sup>. Ma non era stato ancora molto bene informato sulla dottrina occulta della setta; di modo che aveva pensato, per raggiungere il suo scopo, di ricorrere ad una pia menzogna: un cattolico si sarebbe finto priscillianista; mediante una falsa professione di fede, si sarebbe fatto iniziare ai segreti della setta, e poi avrebbe rivelato ogni cosa ai persecutori <sup>(129)</sup>. E l'uso della menzogna, per svelare i segreti dell'eresia priscillianista, appariva legittimo, in quanto gli stessi priscillianisti insegnavano ai loro confratelli la necessità della menzogna, per sfuggire alle domande insidiose dei cattolici, e conservare in tal

<sup>(121)</sup> Vedi Babut, *Priscillien*, pag. 188 sgg.

<sup>(122)</sup> Mansi, SS. Conc. Coll., III, 1004 sg.

<sup>(123)</sup> Leo Magn., *Epist.* 15, 16 (Migne, *Patr. lat.*, LIV, 688).

<sup>(124)</sup> Cfr. Künstle, *Antipriscilliana*, 38.

<sup>(125)</sup> Cfr. Augustin., *Contra mendacium*, 3, 5: *Dictinii librum, cuius nomen est Libra, eo quod pertractatis duodecim quaestionibus velut unciis explicatur... talem Libram, qua horrendae blasphemiae continentur*. Sul nome, vedi Lezius, *Die Libra des Priscillianisten Dictinius von Astorga* (*Abh. A. v. Oettingen gewidmet*), München, 1898, pag. 123.

<sup>(126)</sup> Augustin., *Contra mendacium*, 21, 41.

<sup>(127)</sup> Augustin., *Contra mendacium*, 1, 1; 3, 4; 6, 11; 11, 25; 21, 41.

<sup>(128)</sup> Augustin., *Contra mendacium*, 3, 4; 6, 11.

<sup>(129)</sup> Augustin., *Contra mendacium*, 5, 9; 6, 11.

modo gelosamente custodito il contenuto esoterico della loro dottrina. Consenzio infatti mostrava che Dictinio, nella *Libra* <sup>(130)</sup>, aveva fatto, con un grande apparato di citazioni bibliche, l'apologia della menzogna. Il progetto dello spagnolo fu nobilmente biasimato da Sant'Agostino, il quale, verso il 420, scrisse a Consenzio il *Contra mendacium*, per combattere la teoria dell'utilità della menzogna, com'era stata esposta da Dictinio, e confutare gli argomenti biblici dell'eretico <sup>(131)</sup>.

Anche degli avversari del priscillianismo la maggior parte degli scritti è andata perduta. Idacio di Merida presentò al concilio di Saragozza del 380 un « *commonitorium, quod velut agenda vitae poneret disciplinam* » <sup>(132)</sup>. Era dunque un memoriale dove, in contrapposizione alle pratiche dei priscillianisti, si dettavano le regole della vera vita cristiana. — Di Itacio di Ossozona, soprannominato *Clarus* <sup>(133)</sup>, conosciamo già un'Apologia, che, secondo noi <sup>(134)</sup>, fu presentata al concilio di Bordeaux del 384. Sembra che Itacio abbia scritto anche un trattato sull'arianesimo, in cui confutava un diacono ariano di nome Varimado <sup>(135)</sup>. — Di altri due antipriscillia-

<sup>(130)</sup> Augustin., *Contra mendacium*, 2, 2; 21, 41.

<sup>(131)</sup> Augustin., *Contra mendacium*, 11, 25 — 21, 41.

<sup>(132)</sup> Priscill., *Tract.* II, Schepss, pag. 35, 19: *Datum nescio quod ab Hydatio ibi commonitorium est quod velut agenda vitae poneret disciplinam.*

<sup>(133)</sup> Nel *Liber apologeticus* di Priscilliano (Schepss, pag. 23, 24) è detto: *Itacius*. Nei manoscritti di Sulpicio Severo (*Chron.*, II, 47) si legge: *Ithacius Sossubensis episcopus* (il *Sossubensis* molto probabilmente è da emendare in *Ossonubensis*; cfr., sopra, pag. 598, nota 16). Prospero di Aquitania (*Chron.*, in *Monum. Germ. hist., Auct. antiquiss.*, 9, 462) scrive: *Itacius*, e Isidoro di Siviglia (*De vir. ill.*, 15): *Itacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus.*

<sup>(134)</sup> Vedi, sopra, pag. 604.

<sup>(135)</sup> Il Sichard, nel suo *Antidotum contra diversas omnium fere seculorum haereses* (Basilea, 1528, 121 b), pubblicò uno scritto col titolo: *Idacii Clari Hispani contra Varimadum Arianum liber et difficillimorum quorumque locorum de trinitate declaratio* (= Migne, *Patr. lat.*, LXII, 351; sulla tradizione manoscritta, cfr. G. Morin, *Revue Bénéd.*, 24, 1907, pag. 270). Nella prefazione si legge: *Dudum, dilectissimi fratres, in Neapoli, urbe Campaniae, constitutus* (colà, dunque, Itacio era stato relegato da Teodosio. Vedi, sopra, pag. 609), *cuiusdam Varimadi Arianæ sectae diaconi propositionibus, a quodam studioso ac religiosissimo viro mihi oblatis, rustico quidem sermone respondens, in uno corpore simul de unitate Trinitatis libellos digessi.* È stata però da taluno negata ad Itacio la paternità di questo scritto. In un luogo del suo *Dialogus contra Arianos* (2, 45; in Migne, *Patr. lat.*, LXII, 226), Vigilio di Tapso scrive queste parole: *sicut in libro quem adversus Maribadum, nefandae haereseos vestrae diaconum, edidimus, plenissime constat expressum.* Un dotto del secolo decimosettimo, P. Fr. Chifflet, ha pensato d'identificare lo scritto di Vigilio di Tapso con quello



nisti, Audenzio ed Olimpio, vissuti alla fine del IV° o al principio del V° secolo, ci ha conservato qualche notizia lo storico Gennadio. Scrissero entrambi una confutazione degli errori manicheo-priscillianisti <sup>(136)</sup>. — L'attività letteraria dei vescovi Pastore e Siagrio, in Galizia, nella prima metà del V° secolo, è stata messa in luminosa evidenza dal Morin e dal Künstle. Il Morin <sup>(137)</sup> ha dimostrato che il *Libellus in modum symboli*, composto contro il priscillianismo, e attribuito da Gennadio al vescovo Pastore <sup>(138)</sup>, non è andato perduto, ma dev'essere identificato con una confessione di fede stampata fra gli atti di un sinodo di Toledo, non ancora definitivamente accertato (forse dell'anno 447). E in realtà la descrizione del *Libellus* fornita da Gennadio corrisponde molto bene al simbolo di fede del concilio toletano, e alla fine degli anatemi si

pubblicato dal Sichard sotto il nome del vescovo di Ossonova. E la diversità dei nomi (*Varimadus* invece di *Maribadus*; *Idacius Clarus* invece di *Vigilius*, come autore del trattato) si giustificherebbe supponendo che il vero autore, Vigilio di Tapso, per assicurarsi dal pericolo di una persecuzione, abbia nascosto sè stesso sotto lo pseudonimo di *Idacius Clarus*, e il proprio avversario sotto quello di *Varimadus*. Più tardi, cambiati i tempi e passato il pericolo, non sarebbe stato più necessario l'uso dello pseudonimo, e Vigilio avrebbe, nel suo *Dialogus contra Arianos*, liberamente indicato sè come autore del libro, e Maribado come il diacono ariano, contro cui erano stati rivolti i suoi attacchi. Ma sulle difficoltà che rendono inaccettabile l'identificazione proposta dallo Chifflet, vedi Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897, pag. 49.

<sup>(136)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 14: *Audentius, episcopus Hispanus, scripsit adversus Manichaeos, Sabellianos, et Arianos, maxime quoque speciali intentione contra Photinianos, qui nunc vocantur Bonosiaci, librum, quem praetitulavit de Fide adversum haereticos, in quo ostendit antiquitatem Filii Dei coaeternalem Patri fuisse, nec initium deitatis tunc a Deo Patre accepisse, cum de Maria Virgine homo, Deo fabricante, conceptus et natus est*; Id., *De vir. ill.*, 23: *Olympius, natione Hispanus, episcopus, scripsit librum fidei adversus eos qui naturam et non arbitrium in culpam vocant, ostendens non creatione, sed inobedientia insertum naturae malum*. È impossibile che, nella confutazione dei manichei, l'autore non abbia preso di mira anche i priscillianisti. Cfr. Künstle, *Antipriscillianiana*, pag. 162 sg. Agostino (*Contra Iulianum Pelag.*, 1, 3, 8) cita un passo di un *sermo ecclesiasticus* di un vescovo spagnolo chiamato Olimpio. Senza dubbio questo Olimpio è da identificarsi con quello di Gennadio. Non è però certo se anche il *sermo ecclesiasticus* sia la stessa cosa che il *Liber fidei*.

<sup>(137)</sup> G. Morin, *Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du cinquième siècle*, in *Revue Bénéd.*, 10, 1893, pagg. 385-394. Cfr. Id., *Un essai d'autocritique*, in *Revue Bénéd.*, 12, 1895, pag. 388.

<sup>(138)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 76: *Pastor episcopus composuit libellum in modum symboli parvum, totam pene ecclesiasticam credulitatem per sententias continentem. In quo inter caeteras dissensionum pravitates, quas praetermissis auctorum vocabulis anathematizat, Priscillianos cum ipso auctoris nomine damnat*. Cfr. Hydat., *Chron.*, ad a. 433 (*Monum. Germ. hist.*, *Auct. antiquiss.*, 11, pag. 22).

fa il nome di Priscilliano <sup>(139)</sup>. Quanto a Siagrio, Gennadio gli attribuisce uno scritto *De fide*, di carattere polemico, probabilmente contro il priscillianismo, e sette trattati sul simbolo di fede <sup>(140)</sup>. — Verso la metà del V° secolo, una vivace polemica contro i priscillianisti fu sostenuta dal vescovo Turibio di Astorga <sup>(141)</sup>. Noi possediamo ancora una breve lettera, che egli, prima della sua elevazione al vescovato, circa il 440, indirizzò ai vescovi spagnoli Idacio e Ceponio, per richiamare la loro attenzione sul contenuto eterodosso dei libri apocrifi usati dai priscillianisti <sup>(142)</sup>. Altre più importanti opere di lui sono andate perdute: una lettera al papa Leone Magno, scritta verso il 445, sulla questione del priscillianismo; un *commonitorium*, e un *libellus*, inviati allo stesso papa, sullo stesso argomento. A noi è pervenuta la risposta del papa a Turibio <sup>(143)</sup>. — Come antipriscillianista, merita infine d'esser

<sup>(139)</sup> Anche il Kattenbusch, *Das apostol. Symbol*, Leipzig, 1894, I, pagg. 158 e 407, ha sostenuto la medesima tesi. Il testo del simbolo è stampato in Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi Brisg., 1908. pag. 15 sgg.; e in Künstle, *Antipriscilliana*, pag. 43 sgg.

<sup>(140)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 65: Syagrius scripsit de Fide adversum praesumptuosa haereticorum vocabula, quae ad destruenda vel immutanda sanctae Trinitatis nomina usurpata sunt, dicentium Patrem non debere Patrem dici, ne in Patris nomine filius sonet, sed Ingenitum et Infectum ac Solitarium nuncupandum, ut, quidquid extra illum in persona est, extra illum sit in natura, ostendens et Patrem posse quidem dici Ingenitum licet scriptura non dixerit, et ex se genuisse in persona Filium, non fecisse, et ex se protulisse in persona Spiritum Sanctum, non genuisse neque fecisse. Sub huius Syagrii nomine septem *De fide et regulis fidei* libros praetitulatos inveni, sed quia lingua variantur, non omnes eius esse credidi. Il Morin (*Op. cit.*; vedi, sopra, pag. 624, nota 137) ha ritrovato il primo scritto (*De fide*) nelle *Regulae definitionum sancti Hieronymi contra haereticos*, che il Künstle (*Antipriscilliana*, pag. 126 sgg.) pubblicò col titolo: *Regulae definitionum prolatae a Syagrio contra haereticos*. Quanto poi ai *septem de fide et regulis fidei libri*, il Morin, in un manoscritto di Reims, del secolo XI o XII, dopo le *Regulae definitionum*, trovò sette trattati sul simbolo: l'*Exhortatio S. Ambrosii episcopi ad neophytos de symbolo*, e sei sermoni dello pseudo-Agostino: 232, *de sancta Trinitate* (Migne, *Patr. lat.*, XXXIX, 2173); 113, *de verbis apostoli* Hebr. 1, 3 (Migne, XXXIX, 1969-1971); 236-239, *de fide catholica*, *de symbolo* 1, 2, 3 (Migne, XXXIX, 2181-2188). È molto probabile che questi sette trattati siano i *septem libri*, di cui parla Gennadio. Il Künstle (*Antipriscilliana*, pag. 127 sg.) crede che solo cinque trattati, cioè l'*Exhortatio S. Ambrosii* e i sermoni pseudoagostiniani 232 e 237-239, siano effettivamente opera di Siagrio. Vedi anche Morin, in *Revue Bénéd.*, 1902, pag. 237 sgg.

<sup>(141)</sup> Sulla vita di Turibio, vedi V. de Buck, in *Acta Sanctorum*, Oct. 13. Paris, 1883, 226-230.

<sup>(142)</sup> Migne, *Patr. lat.*, LIV, 693-695.

<sup>(143)</sup> Migne, *Patr. lat.*, LIV, 677-692. È l'*Epist.* 15 della raccolta, e, secondo i Maurini, fu scritta il 21 luglio del 447. A torto il Künstle (*Antipriscilliana*, pagg.

ricordato anche il grande Agostino, il quale più volte, nelle lettere <sup>(144)</sup>, nel *Contra mendacium* <sup>(145)</sup>, e nell'*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* <sup>(146)</sup>, rivolse i suoi strali contro i seguaci di quella setta.

117-126) ha ritenuto tanto la lettera di Turibio a Idacio e Ceponio, quanto la risposta del papa Leone Magno a Turibio, una falsificazione di uno spagnolo della fine del vi secolo. Cfr. F. Piontek, *Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten*, in Sdralek, *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen*, 6, Breslau, 1908, pagg. 61-63, 68-70; Babut, *Priscillien*, pag. 17, nota 3; 32, nota 4; 237-239.

<sup>(144)</sup> Augustin., *Epist.* 237 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 1034-1038).

<sup>(145)</sup> Augustin., *Contra mendacium ad Consentium* (Migne, *Patr. lat.*, XL, 517-548; *Corpus Scriptor. eccles.*, vol. 41, pag. 467 sgg.).

<sup>(146)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XLII, 669-678.

## CAPITOLO VII.

### IL DONATISMO. DONATISTI E ANTIDONATISTI. (¹)

#### BIBLIOGRAFIA.

##### I. STORIA DELLO SCISMA.

TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclési.*, VI, pp. 1-193 ; 697-726.

DUPIN, *Historia Donatistarum*, nell'edizione di Optato, Paris, 1700, pp. I-XLVIII.

— *Monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia*, *ibid.*, 223-520.

NORIS, *Historia Donatistarum* [lasciata incompleta dall'autore, fu compiuta e pubblicata dai fratelli Ballerini nell'edizione delle opere del Noris, IV, Verona, 1732, 674].

F. RIBBECK, *Donatus und Augustinus* (Progr.), Elberfeld, 1857-1858.

W. THÜMMEL, *Zur Beurteilung des Donatismus*, Halle, 1893.

FERRÈRE, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IV<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'invasion des Vandales*, Paris, 1897, p. 127 sgg.

HOLME, *The extinction of the christian churches in North Africa*, London, 1898, 44.

H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, I, 312 ; II, p. 98 sgg.

MARTROYE, *Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et Circoncillions*, Paris, 1904.

---

(¹) Alla storia politica e letteraria del donatismo, come tutti sanno, Paolo Monceaux ha dedicato i voll. IV-VI della sua magistrale *Histoire littér. de l'Afrique chrét.* Da questi volumi — e come avrei potuto farne a meno, se il Monceaux è non solo l'ultimo, ma anche il più compiuto ed autorevole storico del famoso scisma africano? — mi è grato dichiarare qui, una volta per tutte, che sono state tolte in massima parte le notizie utili alla ricostruzione, in più modeste proporzioni, della storia del movimento donatista. Del resto, sia nella *Bibliografia* sia nel corso di questo capitolo, non credo d'aver mai mancato di citare, secondo la mia consuetudine, i luoghi che ho seguiti più da vicino. Infine, poichè a qualcuno potrà sembrare fuor di luogo che, in questo volume, io abbia trattato anche del donatismo del tempo di Agostino, debbo osservare che ciò io feci e per non interrompere l'unità del racconto e per potermi più tardi riferire alle cose dette innanzi, quando, nel terzo volume, intraprenderò l'esposizione della polemica agostiniana.



O. SEECK, *Gesch. des Untergangs der antiken Welt*, 3, Berlin, 1909, p. 317 sgg.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, IV, Paris, 1912 [opera fondamentale].

## II. DONATO E LA SUA SCUOLA. Donato.

J. CHAPMAN, *Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae*, in *Revue Bénéd.*, 26, 1909, pp. 13 sgg.

O. SEECK, *Urkundenfälschung des IV Jahrhunderts*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 30, 1909, pp. 226-227.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>a</sup>, München, 1914, pp. 385-386 e 389-390.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 388-391.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, V, Paris, 1920, pp. 99-139.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 488-491.

G. MORIN, *S. Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti etc.* Campoduni, 1917, pp. 170-178. [Optato sarebbe l'autore della predica «*In natale infantum qui pro Domino occisi sunt*»].

A. WILMART, in *Revue des sciences relig.*, 2, 1922, pp. 271-302. [Id.] Cfr.

B. CAPELLE, *Optat et Maximin*, in *Revue bénéd.*, 35, 1923, pp. 24-26.

### Vitellio.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, V, Paris, 1920, pp. 144-148.

### Ponzio.

P. MONCEAUX, *ibid.*, pp. 148-151.

### Macrobio.

G. MORIN, *Une étude sur le De Aleatoribus*, in *Revue bénéd.*, 8, 1891, pp. 236-237.

— *Notes d'ancienne littér. chrét. I. Que faut-il entendre par les Confessores auxquels était adressé le traité de Macrobe le Donatiste*, in *Revue bénéd.*, 29, 1912, pp. 82-84.

A. HARNACK, *Der pseudocyprian. Traktat de Singularitate clericorum, ein Werk des donat. Bischofs Macrobius in Rom*, in *Texte und Unters.*, 24, 3, Leipzig, 1903, pp. 1-72.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, V, Paris, 1920, pp. 151-161.

### Claudiano.

P. MONCEAUX, *ibid.*, pp. 161-164.

## III. TICONIO.

### I. Opere generali.

H. KIHN, in *Wetzer und Weltes Kirchenlex.*, 12<sup>2</sup>, Freib. i. Br., 1901, p. 153.

J. HAUSSELEITER, in *Realencycl. für protest. Theol.*, 20<sup>3</sup>, 1908, pp. 851-855.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 386-389.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, V, Paris, 1920, pp. 165-219.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 391-393.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freib. i. Br., 1923, pp. 495-498.

## II. Studi particolari sulle opere. Liber Regularum.

A. SOUTER, *An unrecorded reference to the Rules of Tyconius*, in *Journ. of theol. Stud.*, 11, 1910, pp. 562, 563.

## Commentarius in Apocalypsin.

J. HAUSSLEITER, *Die Commentare des Victorinus, Tichonius, und Hieronymus zu Apokalypse. Eine literargeschichtl. Untersuchung*, in *Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben*, 7, 1886, pp. 239-257.

J. HAUSSLEITER, *Die latein. Apokalypse der Afrikan. Kirche*, in TH. ZAHN, *Forschungen zur Gesch. des neutestam. Canons und der altkirchl. Litter.*, 4, Erlangen, 1891, pp. 1-224.

W. BOUSSET, *Die Offenbarung Iohannis*, in *Krit.-exeget. Commentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer*, 16, 5, Göttingen, 1896, pp. 60, 65.

T. HAHN, *Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengesch. des IV Jahrhunderts*, in *Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche*, 6, 2, 1900.

DOM FÉROTIN, *Apringius de Béja, son commentaire de l'Apocalypse*, Paris, 1900.

E. BRATKE, *Beatus von Liebana, Hieronymus und die Visio Hesdrae*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 23, 1902, p. 428.

H. L. RAMSAY, *The manuscripts of the Commentary of Beatus of Libana on the Apocal.*, in *Revue des Bibliothèques*, 1902, p. 74 sgg.

H. L. RAMSAY, *Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 7, 1902, pp. 419-447.

SOUTER, *Tyconius's text of the Apocal., a partial restoration*, in *Journal of theol. Studies*, XIV, 1913, p. 338 sgg.

## III. Sopravvivenza.

A. B. SHARPE, *Tichonius and St. Augustin*, in *The Dublin Review*, 132, 1903, pp. 64-72.

W. BOUSSET, *Kommentar zur Apokalypse*, Göttingen, 1906, p. 61 sgg.

SCHOLZ, *Glaube und Unglaube in der Weltgesch., ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*, Leipzig, 1911, pp. 78 sgg.; 114 sgg.; 185 sgg.

## IV. Opere perdute.

P. MONCEAUX, in *Journal des savants*, 1909, p. 162 sgg.

V. Manoscritti. I manoscritti del Liber Regularum sono quattro, distinti in due famiglie: il *codex Remensis* 364 del sec. ix, il *Vaticanus Reginensis* 590 del sec. x; il *Parisinus* della Bibl. Nazionale Cod. Lat. 2359 del xii, e un *Oxonienensis* pure del xii. Una epitome del Liber si trova nel codice *Modoetianus* (in Monza) del sec. ix/x. Cfr. BURKITT, *The book of Rules of Tyconius*, p. XXIV.

Frammenti del commentario dell'Apocalissi si trovano in un manoscritto di Torino. Cfr. TYCONII AFRI fragmenta Commentarii in Apocalypsin ex codice Taurinensi, in *Spicilegium Casinense*, III, 1, 1897, pp. 261-331.

## VI. Edizioni del Liber Regularum.

J. J. GRINAEUS, Basileae, 1569 [editio princeps], riprodotta in MARGUERIN DE LA BIGNE, *Bibliotheca Patrum*, Paris, 1575.

A. SCHOTT, *Magna Bibl. veterum Patrum*, 1622.

A. GALLANDI, *Bibl. Patrum*, 8, Venezia, 1772, riprodotta in MIGNE, *Patrol. Lat.*, 18, 15-65.

F. C. BURKITT, *The rules of Tyconius*, Cambridge, 1894 (*Texts and Studies*, 3, 1) [edizione critica].

#### IV. PARMENIANO.

P. MONCEAUX, *Parmenianus, primat Donatiste de Carthage*, in *Journal des Savants*, 1909, pp. 19-26; 157-169.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, V, Paris, 1920, pp. 221-240.

#### V. OPTATO.

##### I. Opere generali.

*Acta SS., Jun.*, I, Antuerpiae, 1695, pp. 396-397.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 390-394.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, V, Paris, 1920, pp. 241-306.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 393-395.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freib. i. Br., 1923, pp. 491-495.

##### II. Raccolta di documenti usati da Optato.

M. DEUTSCH, *Drei Aktenstücke zur Gesch. des Donatismus*, Berlin, 1875.

D. VÖLTER, *Der Ursprung des Donatismus nach den Quellen untersucht und dargestellt*, Freib. i. Br. und Tübingen, 1883.

O. SEECK, *Die Zeitfolge der Gesetze Constantins*, in *Zeitschr. für Rechtsgesch.*, 10, 1889, Roman. Abt., p. 1 e 177.

O. SEECK, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 10, 1889, pp. 505-568.

L. DUCHESNE, *Le dossier du Donatisme*, in *Mélanges d'archéol. et d'hist. publiés par l'École franç. de Rome*, 10, 1890, 589-650 [anche separatamente, Roma, 1890].

L. DUCHESNE, *L'origine du livre bleu*, in *Akten des 5 intern. Kongresses Kathol. Gelehrten*, München, 1901, p. 55 sgg.

A. HARNACK, *Gesch. der alchristl. Litt. bis Eusebius*, I, 2, Leipz., 1893, pp. 744-751: *Donatistische und antidonat. Aktenstücke aus der Zeit 303-330*; II, Leipz., 1904, p. 453.

O. SEECK, *Urkundenfälschungen des 4. Jahrh. I. Das Urkundenbuch des Optatus*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 30, 1909, pp. 181-227.

##### III. Lingua e teologia.

C. ZIWSA, *Beiträge zu Optatus Milevitanus. I. Die handschriftliche Ueberlieferung; II. Textkritisches; III. Stilistisches*, in *Eranos Vindobonensis*, Wien, 1893, pp. 168-176.

H. RÖNSCH, *De Optati genere dicendi*, in *Zeitschr. für die österr. Gymn.*, 35, 1884, pp. 401-405 = *Collectanea philol.*, Bremen, 1891, pp. 158-162.

E. MICHAUD, *La théologie d'Optat de Milève d'après son De schismate Donatistarum*, in *Revue intern. de théol.*, 16, 1908, pp. 238-255.

#### IV. Manoscritti.

I principali sono: il *Petropolitanus*, olim *Corbeiensis* Q. v. omd. 1, 2, del sec. v/vi, che contiene i primi due libri, e, separati da questi, gli argomenti degli altri; l'*Aurelianensis* 169 del sec. vii, che contiene solo un frammento del libro VII; il *Parisinus* 1711, olim *Colbertinus* 1951 del sec. xi, che contiene più che la metà del VI libro e il VII; il *Parisinus* 13.335, olim *Germanensis* 609 del sec. xv, e il *Remensis* 221 del sec. ix. Cfr. Ziwsa, p. XIV sg. della sua edizione; *Erano Vindob.*, Wien, 1893, p. 168.

#### V. Edizioni.

J. COCHLAEUS, Mayence, 1549 [*editio princeps*]: egli usò il codice *Cusanus* 30. C. 7 del sec. xv, che conteneva solo i primi sei libri. Cfr. Ziwsa, p. XXIX e XL.

F. BALDUINUS, Paris, 1563, 1569<sup>2</sup>.

L. E. DUPIN, Paris, 1700, Amsterdam, 1701, Anvers, 1702, riprodotta in GALLANDI, *Bibl. vet. patr.*, 5, 459, e in MIGNE, *Patrol. Lat.*, XI, 883.

HURTER, *Sanct. patr. opusc. sel.*, 10, 1870.

C. Ziwsa, Vindobonae, 1893 (= *Corpus script. eccles. latin.* 26) [edizione critica].

#### VI. DONATISTI DEL TEMPO DI AGOSTINO.

Su questi la maggiore e più copiosa fonte di informazione è il VI volume dell'*Histoire littér. de l'Afrique chrét.* di P. MONCEAUX, Paris, 1922; PETILIANO, pp. 3-85; CRESCONIO, pp. 87-110; EMERITO, pp. 145-189; GAUDENZIO, pp. 191-219 (cfr. pure P. MONCEAUX, in *Revue de philol.*, 31, 1907, pp. 111-133); FULGENZIO, pp. 221-232 (cfr. pure P. MONCEAUX, *ibid.*, 245-250).

In appendice al tomo V della stessa opera, il MONCEAUX ha anche tentato la ricostruzione di alcune delle opere di questi donatisti, e propriamente dell'*Epistula ad presbyteros et diaconos* di Petiliano (pp. 309-328), delle due lettere di Gaudenzio a Dulcizio (pp. 329-333), e del trattato *De baptismo* di Fulgenzio (pp. 335-339).

Il donatismo, agitazione scismatica esclusivamente africana, minacciò l'esistenza di quella Chiesa molto più seriamente che non il priscillianismo la Chiesa di Spagna. Grazie ad una propaganda attivissima, arricchendosi ognor più, col volger degli anni, di beni e di proseliti, diede origine e fondamento ad una nuova Chiesa, la quale, contrapponendo, dovunque poteva, ad un vescovo e ad una comunità cattolica un vescovo ed una comunità propria, perseguitando i suoi avversari, spargendo il terrore nelle popolazioni, organizzò e diresse con varia vicenda e fortuna, sino alla metà del V° secolo, una fierissima resistenza al libero svol-



gimento del cattolicesimo. Il donatismo pertanto segna un'epoca di grande importanza nella civiltà cristiana dell'Africa del IV° secolo. A questo movimento dobbiamo un'interessantissima letteratura polemica e un copioso numero di documenti, con l'aiuto dei quali la critica moderna ha potuto, su basi rigorosamente scientifiche, ricostruire la storia del grande scisma. C'è discordia fra i dotti sulla data d'origine del donatismo: alcuni lo fanno cominciare nel 303, altri nel 305 o nel 306, ed altri ancora in altro tempo. È certo però che le prime sue radici son da ricercare nel III° secolo, e che, secondo la giusta osservazione di Vincenzo di Lerino (<sup>1</sup>), la controversia dei *lapsi* con le conseguenze della polemica battesimale dev'essere considerata la causa principale così di questo come degli scismi del tempo di Cipriano. Anche dopo la persecuzione di Diocleziano, infatti, le comunità cristiane si trovarono dinanzi alla difficoltà di dover regolare la posizione di molti, sia chierici che laici, la cui condotta non era certo stata esemplare durante la persecuzione, e tutti gli avvenimenti che accompagnarono e seguirono i terribili anni del 303 e del 304, il manifesto pubblicato dai martiri di Abitina, lo scambio di lettere tra i vescovi Mensurio e Secondo, gli scandali dell'elezione di Silvano a Cirta, e la guerra mossa a Cartagine contro Mensurio e il suo arcidiacono Ceciliano, non si devono considerare che come altrettanti sintomi della lotta che si manifestò apertamente solo nel 312 a Cartagine, quando la riunione dei dissidenti depose Ceciliano, per consacrare un vescovo scismatico nella persona di Maggiorino. Ma poichè non si può comprendere nel suo giusto valore il movimento letterario nato dalla lotta fra i partigiani e gli avversari della Chiesa donatista, senza conoscere l'ambiente storico in cui esso si svolse, daremo un rapido sguardo alle condizioni generali del tempo.

È noto come, per istigazione di Galerio, in seguito all'incidente di Nicomedia, dove, il 23 febbraio del 303, la chiesa cristiana era stata incendiata, saccheggiata e demolita dal popolo e dai soldati, Diocleziano, dopo lunghe esitazioni, si lasciasse indurre dal parere concorde del suo consiglio e dall'oracolo di Apollo Didimeo a pubblicare un editto di persecuzione contro i Cristiani, al quale ne tennero dietro altri ancor più rigorosi. La persecuzione infierì specialmente in Africa. Ad Abitina, un gruppo di fedeli, accusati d'aver tenuto una riunione religiosa, contrariamente a quanto prescriveva l'editto del 303, e d'avervi celebrata l'eucari-

(<sup>1</sup>) Vincent. Lirin., *Commonit.*, 6.

stia (*dominicum*), furono chiusi in prigione, dove, in esecuzione della sentenza pronunciata contro di loro, a Cartagine, il 12 febbraio del 304, furono lasciati morir di fame. In Numidia, durante lo stesso anno 304, il governatore Floro, implacabile nemico del Cristianesimo, costringeva i fedeli a recarsi nei templi, per offrire incenso agli Dei (*dies turificationis*). Nel 303, invece, la persecuzione aveva mirato particolarmente a distruggere tutto ciò che serviva alla celebrazione del culto. I magistrati romani e la moltitudine dei fanatici seguaci del paganesimo reclamavano la consegna dei libri sacri e della suppellettile liturgica delle chiese. Com'è facile rilevare dalle relazioni originali e dal Calendario di Cartagine, grande fu il numero dei chierici e dei vescovi che resistettero con eroica fermezza alla violenza degli esecutori dell'editto imperiale; ma non pochi furono, d'altra parte, quelli che dinanzi al pericolo della tortura si affrettarono a consegnare gli oggetti ed i libri sacri, facendosi da quel momento feroci persecutori degli antichi compagni di fede. Noi conosciamo, fra i vescovi apostati, i nomi di Purpurio, vescovo di Limata; di Donato, vescovo di Mascula; di Vittore, vescovo di Rusicade in Numidia <sup>(2)</sup>; di Fundano, vescovo di Abitina <sup>(3)</sup>; di Paolo, vescovo di Cirta. La colpa di quest'ultimo e del suo clero ci è attestata da un processo verbale ufficiale, prezioso documento, che noi possediamo, e che, oltre a darci un'idea del modo con cui i magistrati romani procedevano nelle perquisizioni volute dall'editto, mostra a qual grado di avvilitamento morale fosse caduto il clero in quella circostanza <sup>(4)</sup>. Bisogna però riconoscere che era molto difficile opporsi al sequestro degl'immobili. E se alcuno vi riuscì, ciò avvenne solo in grazia di astuti stratagemmi. Così, per esempio, Donato, vescovo di Calama, ebbe l'abilità di far accettare dai magistrati inquisitori opere di medicina, come se fossero libri santi <sup>(5)</sup>; e Mensurio, vescovo di Cartagine, riuscì a nascondere i manoscritti dei libri canonici, sostituendoli con una raccolta di opere eretiche, che i funzionari, distratti, sequestrarono e distrussero. Alcuni decurioni di Cartagine, avuto più tardi sentore dello stratagemma di Mensurio, lo denunziarono al proconsole; ma costui, da uomo di spirito, si rifiutò di ordinare nuove perquisizioni nella casa del vescovo, dove si diceva che i libri santi erano stati nascosti <sup>(6)</sup>.

<sup>(2)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

<sup>(3)</sup> *Acta SS. Saturnini, Dativi, aliorum*, 3 (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 705 sg.).

<sup>(4)</sup> *Acta Munati Felicis*, pagg. 186-188 Ziwsa.

<sup>(5)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

<sup>(6)</sup> Augustin., *Breviculus collationis cum Donatistis*, III, 13, 25.

Fu salva in tal modo la biblioteca della chiesa di Cartagine. E forse non ha torto l'Allard di sospettare che devesi all'astuzia di Mensurio, se noi oggi possediamo tanti atti autentici di martiri africani (7). Quando la violenza della persecuzione cominciò ad affievolirsi, ai superstiti del clero fu possibile raccogliersi in segreto, per provvedere, fra l'altro, alla sostituzione dei vescovi scomparsi. Il 5 marzo del 305, dodici prelati di Numidia, fra i quali Donato di Mascula, Vittore di Rusicade, Marino di Aquae Tibilitanae, Donato di Calama, Purpurio di Limata, Vittore di Garbe, Felice di Rotarium, Nabore di Centurionis, quasi tutti futuri donatisti, si riunirono a Cirta, in una casa privata, sotto la presidenza del loro primate Secondo di Tigisi, per ordinare vescovo il suddiacono Silvano, il quale, sebbene assai compromesso al tempo delle perquisizioni, era stato eletto, per via d'intrighi, a succedere al vescovo Paolo, il tristo eroe degli avvenimenti di Cirta del 19 maggio 303 (8). Prima di procedere alla consacrazione del nuovo vescovo, il presidente dell'assemblea concepì il disegno d'inquire sulla condotta tenuta da ciascun prelato durante la persecuzione. Fatte alcune interrogazioni, ne risultò che parecchi si erano resi colpevoli, chi di aver offerto incenso agli Dei e chi di aver bruciato o consegnato i libri santi ai magistrati romani. I colpevoli confessarono candidamente il proprio fallo. Ma quando si venne a Purpurio di Limata, accusato di aver ucciso due nipoti a Milevi, egli, pur riconoscendosi reo di tali delitti, rispose con un linguaggio così arrogante e minaccioso, che Secondo di Tigisi, spaventato, abbreviò l'inchiesta e procedette all'ordinazione di Silvano. Il primate numida infatti nascondeva anch'egli le sue magagne. In una lettera da lui scritta, verso l'epoca della riunione di Cirta, a Mensurio, per rispondere ad una assai famosa del vescovo di Cartagine a lui, narrava, menandone vanto, che, invitato dai messi imperiali a consegnare i libri sacri, aveva risposto di essere cristiano e vescovo, non già un traditore, e che i persecutori, vinti dalla fermezza delle sue parole, non avevano osato d'insistere più oltre (9). Ma la storiella non era riuscita a persuadere i meno creduli: non deve, dunque, recar meraviglia, se i colleghi sollevarono dubbi sulla veridicità di quanto Secondo di Tigisi

(7) Allard, *Hist. des persécut.*, Paris, 1908, IV, pag. 201.

(8) Optat., I, 13-14; Augustin., *Contra Cresconium*, III, 27, 30; *Epist.* 43, 3; *Contra litteras Petilian.*, I, 21, 23; *Brevic. collat. cum Donatistis*, III, 15, 27; 17, 31-33; *Ad Donatistas post collat.*, 14, 18; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

(9) Augustin., *Brevic. collat.*, III, 13, 25; *Contra Gaudentium*, I, 37, 47.

aveva asserito e sull'integrità morale della sua condotta. Anche intorno a Mensurio si diffusero, nel corso dell'anno 304, in Numidia, voci apertamente sfavorevoli. Mensurio rappresentava a Cartagine il partito moderato, che, fedele all'esempio di Cipriano, riteneva stolte ed inutili le bravate di quanti, imbevuti delle teorie montanistiche di Tertulliano, provocavano il martirio, presentandosi spontaneamente alla polizia e dichiarando di possedere, sì, libri sacri, ma di esser decisi a rifiutarne, a qualunque costo, la consegna. Mensurio parlò con disprezzo di costoro in una lettera al vescovo Secondo di Tigisi, nella quale narrava anche lo stratagemma con cui egli aveva saputo sottrarsi alla persecuzione, sostituendo ai libri sacri opere eretiche. Si sa pure ch'egli fece espresso divieto di riconoscere ed onorare come martiri i temerari, imprigionati a causa delle loro proprie denunce. Ugual severità dimostrò a proposito di altri Cristiani di cattiva fama, noti criminali o debitori del fisco, i quali videro con gioia scoppiare la persecuzione, e denunziarono sè stessi, nella speranza di riabilitarsi agli occhi del mondo, di vivere comodamente in carcere, al sicuro dalle vessazioni del fisco, e di rifarsi un peculio, traendo profitto dalle generose offerte dei compagni di fede. Allo scopo di prevenire i disordini derivanti dall'eccessivo zelo dei fedeli, Mensurio credè opportuno d'intervenire energicamente, e, mentre i martiri di Abitina erano chiusi in prigione, ordinò al suo arcidiacono Ceciliano d'impedire alla folla l'accesso al carcere e d'intercettare gli alimenti che vi si portavano. La severità di siffatti procedimenti irritò oltremodo i confessori ed il popolo. Questo lo accusò di aver consegnate le Scritture, e i martiri di Abitina, tenuto tra loro consiglio, redassero una specie di proclama, nel quale lanciavano sentenza di scomunica contro chiunque fosse stato in comunione con i *traditori* <sup>(10)</sup>. In tal modo, anche allora, come al tempo di Cipriano, si determinò, a Cartagine, un conflitto tra i confessori ed il vescovo della comunità. Già spirava nell'aria un acre odor di battaglia, messaggero di prossimo scisma. D'altra parte, in Numidia, la notizia delle accuse contro Mensurio e Ceciliano, le quali dovevano diventare uno dei principali articoli di fede del donatismo, fu accolta con evidente soddisfazione. Il primate numida, nella ricordata lettera da lui scritta a Mensurio, si compiacque di contrapporre l'incontaminato candore della propria coscienza e l'energica professione di fede dei martiri di Abitina alla condotta equivoca del vescovo cartaginese e dell'arcidiacono

(10) *Acta Saturnini*, 1-2; 16-18; 20 (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 689 sgg.).



Ceciliano. Dal che risulta che, fin dagli anni 304-305, s'era venuta formando tra i vescovi numidi e i più ardenti fedeli di Cartagine, se non una vera e propria intesa, una corrente di viva simpatia, alimentata da una certa comunione di giudizi e d'idee, in cui aveva massima parte un'invincibile diffidenza contro Mensurio e tutto il suo partito. Gli spiriti, dunque, eran tesi a Cartagine e in Numidia. Mancava soltanto l'occasione, perchè la lotta scoppiasse. E l'occasione non tardò a venire, con la morte di Mensurio, nel 311. È noto come contro Massenzio, al cui dominio l'Africa era in quel tempo soggetta, si fosse levato in Cartagine, fin dal 308, un usurpatore, L. Domizio Alessandro, che teneva le veci di comandante della guardia. Non prima del 311, Massenzio si vide in grado di procedere contro il nuovo usurpatore. Domizio si chiuse in Cirta, ma la città fu presa ed egli strangolato. La reazione del crudele Massenzio fu una delle più terribili che la storia conosca: massacri, persecuzioni e saccheggi, di cui restarono vittime parecchie città, specialmente Cirta e Cartagine, punirono la ribellione degli Africani <sup>(11)</sup>.

Un diacono di Cartagine, Felice, facendosi eco dell'opinione pubblica in Africa, redasse un ardito libello contro Massenzio. Il proconsole, sdegnato, fece dare un ordine d'arresto del colpevole, il quale si rifugiò nella casa del vescovo. Ai messi del proconsole, che gl'intimavano la consegna del diacono, Mensurio oppose il più energico rifiuto <sup>(12)</sup>. Grazie al nuovo atteggiamento di Massenzio, il quale, per creare ostacoli a Costantino, cercava di trarre dalla sua i Cristiani, e a tal uopo promulgava un editto di tolleranza <sup>(13)</sup>, il proconsole non insistè presso Mensurio per ottenere la consegna di Felice; si limitò invece a stendere un rapporto dell'accaduto all'imperatore, il quale ordinò che Mensurio si recasse a Roma. Il vescovo, prima di partire, volendo mettere al sicuro il tesoro della Chiesa, lo affidò a due notabili della comunità (*seniores*), e, per maggior sicurezza, ne redasse l'inventario, che consegnò ad una vecchia signora, con l'incarico di trasmetterlo al suo successore, nel caso che egli non avesse più fatto ritorno. Venuto a Roma, Mensurio difese con esito felice la propria causa. Ma, imbarcatosi per tornare a Cartagine, moriva durante il viaggio.

<sup>(11)</sup> *Panegyrici veteres*, X, 31; Aurelius Victor, *Caesar.*, 40; Zosim., II, 12-14. Cfr. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, pag. 64; Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, II, pag. 153.

<sup>(12)</sup> Opt. Milev., I, 17.

<sup>(13)</sup> Opt. Milev., I, 18.

Appena conosciuta la sua morte, l'arcidiacono Ceciliano fu eletto a succedergli, e venne consacrato da tre vescovi vicini, fra i quali Felice di Aptungi <sup>(14)</sup>. Ma Ceciliano non godeva, come vedemmo, buona fama a Cartagine: tutti avevano ancor vivo il ricordo delle sue gesta contro i prigionieri di Abitina; non vedevano in lui che un carnefice, un persecutore, un nemico dei martiri, e lo designavano per dileggio col soprannome di *Eudinepissus*, termine forse di origine punica, di cui s'ignora il significato <sup>(15)</sup>. Non tardò quindi a formarsi un partito d'opposizione al nuovo vescovo. A capo del partito stavano due presbiteri, Botro e Celestio. Vi aderirono anche i due *seniores*, ai quali Mensurio aveva affidato il tesoro della Chiesa. Ed eccone la ragione. Ceciliano, venuto in possesso del documento inventariale rimessogli, subito dopo la sua elezione, dalla vecchia signora, che l'aveva ricevuto dal vescovo defunto, reclamò la consegna del sacro deposito. Ma i due presbiteri si rifiutarono di farla, e, colpiti nell'onore, non esitarono a dichiararsi nemici di Ceciliano. Però l'avversaria più formidabile era Lucilla, una dama d'origine spagnola, ricca ed influente, nel cui animo covava da tempo un sordo rancore contro Ceciliano, perchè questi l'aveva, un giorno, pubblicamente biasimata, a causa di alcune sue pratiche superstiziose. Ella possedeva un osso, che venerava come reliquia d'un martire, e aveva l'abitudine di baciario, prima di ricevere la comunione. Ma, non ammettendo la Chiesa altro culto che quello dei martiri e dei santi ufficialmente riconosciuti (*vindicati*), Ceciliano impose a Lucilla di abbandonare il suo osso <sup>(16)</sup>. La dama, fuori di sè, giurò allora un odio implacabile contro l'arcidiacono <sup>(17)</sup>. Il partito ostile a Ceciliano s'organizzò potentemente sotto la direzione di Lucilla e di un prelato numida, Donato di *Casae Nigrae*, il quale dimorava da qualche tempo a Cartagine ed aveva sempre dimostrato contro l'intimo consigliere di Mensurio una fierissima inimicizia. La fazione non volle riconoscere l'elezione di Ceciliano a vescovo e si appellò a Secondo di Tigisi, primate della Numidia, adducendo a motivo delle sue decisioni il fatto che l'ordinazione del nuovo vescovo era stata irregolare, per non avervi preso parte il primate numida, e che l'elezione doveva considerarsi nulla, essendo Felice

<sup>(14)</sup> Opt. Milev., I, 17-18; Augustin., *Ad Donatistas post collat.*, 22, 38.

<sup>(15)</sup> *Passio Donati*, 2; *Caeciliano Eudinepiso tunc instante etc.*

<sup>(16)</sup> Opt. Milev., I, 16.

<sup>(17)</sup> Opt. Milev., I, 18-19; *Gesta apud Zenophilum*, pagg. 195-196 Ziwsa; Augustin., *Epist.* 43, 6, 17; *Contra Cresconium*, III, 28, 32.

di Aptungi, uno dei tre vescovi intervenuti, sospettato come « traditore » <sup>(18)</sup>. Secondo di Tigisi accolse con piacere tale protesta, che gli dava occasione d'ingerirsi nelle faccende della Chiesa di Cartagine. Convocò pertanto i vescovi della sua provincia, e, nel 312, partì con settanta di essi alla volta di Cartagine, per tenervi un concilio, che ebbe l'adesione di Lucilla e di tutti i dissidenti. A Ceciliano venne intimato di presentarsi dinanzi al concilio. Egli, com'era naturale, si rifiutò, dicendosi tuttavia disposto a rispondere alle questioni formulate dal sinodo. Ma le sue proposte furono respinte ed il suo caso giudicato in contumacia. La sua elezione fu dichiarata nulla per le ragioni esposte di sopra, e con lui fu pure condannato Felice di Aptungi come reo di « tradizione ». Al posto di Ceciliano fu eletto Maggiorino, un semplice lettore della Chiesa di Cartagine protetto da Lucilla. Da ulteriori indagini risultò che Lucilla, per ottenere la deposizione di Ceciliano, aveva corrotto la maggior parte dei vescovi numidi, distribuendo loro 400 *folli*, vale a dire una somma di circa 60.000 lire <sup>(19)</sup>. Nonostante i ciechi raggiri dei sediziosi, Ceciliano ed i suoi seguaci non rinunziarono alla lotta. Del resto, essi avevano dalla parte loro l'appoggio delle Chiese d'oltremare e quello dell'autorità imperiale. Questi avvenimenti infatti coincidevano press'a poco con l'avvento al trono di Costantino il Grande e con l'intervento del potere civile negli affari interni della Chiesa. L'imperatore, avuto sentore della discordia che divideva la comunità africana, non esitò un momento a mostrarsi ostile agli scismatici, corrispondendo direttamente con Ceciliano, per tutto ciò che concerneva i rapporti fra lo Stato e la Chiesa, e invitandolo ad invocare contro i dissidenti il sostegno del proconsole Anulino e del vicario Patricio <sup>(20)</sup>. D'altra parte, la fazione avversa a Ceciliano, fortemente impensierita di una situazione a lei così sfavorevole, stimò miglior consiglio appellarsi all'imperatore, perchè riconoscesse la giustezza della loro causa. Il 15 aprile del 313 una delegazione, inviata dai dissidenti, consegnò al proconsole di Cartagine due documenti, dei quali uno sigillato e l'altro aperto. Il primo conteneva le « accuse della Chiesa cattolica contro Ceciliano formulate dal partito di Maggiorino ». Il secondo era una

<sup>(18)</sup> Opt. Milev., I, 18-20; Augustin., *Epist.* 43, 6, 17; *Brevic. collat.*, III, 16, 29.

<sup>(19)</sup> Opt. Milev., I, 19-20; Augustin., *Brevic. collat.*, III, 14, 26; *Ad Donatistas post collat.*, 22, 38; *Epist.* 43, 2, 4; *Gesta apud Zenophilum*, pagg. 189 e 194-196 Ziwsa.

<sup>(20)</sup> Vedi le lettere di Costantino in Eus., *Hist. eccles.*, X, 5-7.

breve supplica rivolta da alcuni vescovi, pure del partito di Maggiorino o di Donato, all'imperatore, perchè volesse sottoporre la controversia all'esame ed al giudizio dei vescovi della Gallia, essendo questo l'unico paese rimasto immune dal flagello della persecuzione, e che, per conseguenza, trovavasi, meglio di qualunque altro, in grado di decidere con assoluta imparzialità la questione dei *lapsi*. Il proconsole trasmise i documenti a Costantino <sup>(21)</sup>. L'imperatore aderì alla richiesta e scelse come giudici tre vescovi della Gallia: Reticio d'Autun, Materno di Colonia, e Marino d'Arles; però volle che questi, insieme con altri quindici vescovi dell'Italia, si riunissero a Roma, sotto la presidenza del papa Melchiade o Milziade, e che Ceciliano vi si recasse in compagnia di venti vescovi africani, dieci del suo partito e dieci del partito avverso. Il concilio si riunì nel palazzo dell'imperatrice Fausta in Laterano, il 3 ottobre del 313, e le discussioni, prolungatesi per tre sedute, terminarono con una sentenza, votata all'unanimità, di condanna per Donato e di assoluzione per Ceciliano, di cui fu riconosciuta regolare la contrastata elezione a vescovo di Cartagine <sup>(22)</sup>. Gli scismatici non si diedero per vinti, e, tornati in Africa, ripresero la lotta, inviando all'imperatore una protesta contro le irregolarità che dicevano essersi commesse nel concilio di Roma, e chiedendo che la questione fosse ripresa in esame da nuovi giudici. Costantino, sebbene disgustato di tanta caparbia, pure si decise ad accogliere, anche questa volta, le loro richieste, e convocò, per il 1° agosto del 314, un grande sinodo nella Gallia, ad Arles, al quale parteciparono quasi tutti i rappresentanti delle Chiese occidentali e i delegati delle due Chiese africane. Il processo di Ceciliano fu nuovamente istruito, con esito a lui del tutto favorevole, com'era avvenuto a Roma nel concilio lateranense. Il sinodo fissò inoltre alcune regole di disciplina circa il modo di procedere contro gli apostati e di frenare l'abuso delle denunce non comprovate da documenti ufficiali (*Acta publica*). Quanto poi alla questione battesimale, per la quale Cipriano aveva con tanto ardore combattuto, si stabilì che le Chiese africane dovessero abbandonare la loro vecchia tradizione e conformarsi alla regola praticata a Roma e nelle altre

<sup>(21)</sup> *Collat. Carthag.*, III, 215-220 (Migne, *Patr. lat.*, XI, 1401 sg.); Augustin., *Epist.* 88, 2; cfr. *Opt. Milev.*, I, 22; III, 3; Augustin., *Epist.* 93, 4, 13; *Brevic. collat.*, III, 7, 8; 12, 24.

<sup>(22)</sup> *Opt. Milev.*, I, 23-24; Eus., *Hist. eccles.*, X, 5, 18; Augustin., *Epist.* 43, 2, 4-5; 43, 5, 14-16; 53, 2, 5; 88, 3; 105, 2, 8; 185, 10, 47; *Contra Epist. Parmeniani*, I, 5, 10; *Brevic. collat.*, III, 12, 24; 17, 31.



chiese d'Occidente. Gli atti del sinodo furono notificati all'imperatore e al papa Silvestro, successore di Milziade <sup>(23)</sup>.

Dopo la sentenza di Arles, molti dei dissidenti rientrarono nella Chiesa cattolica <sup>(24)</sup>. Ma i capi di quel partito rimasero irremovibili, e, come avevano fatto dopo le decisioni del sinodo romano, appellarono di nuovo, contro la sentenza di Arles, all'imperatore. Costantino, pur biasimandoli di preferire il suo giudizio al giudizio dei vescovi, che era quello di Dio, il quale parlava per la loro bocca, accolse per la terza volta l'appello <sup>(25)</sup>. Dopo lunghi tentennamenti ed esitazioni, invitò finalmente a Roma i rappresentanti dei due partiti <sup>(26)</sup>. Nel frattempo, a Maggiorino era successo, come vescovo scismatico, Donato di Cartagine, detto il Grande, che si è soliti distinguere da Donato di *Casae Nigrae*, ma che probabilmente, secondo la testimonianza di Optato <sup>(27)</sup>, si deve identificare con quello. Comunque, spetta a Donato di Cartagine il merito di avere potentemente organizzato il partito, che da lui trasse il nome.

Donato, dunque, come capo dei dissidenti, si presentò a Roma; ma Ceciliano — non si sa il perchè — non rispose all'invito dell'imperatore. Passò ancora un anno, dopo il quale Costantino, preoccupato dei crescenti disordini in Africa, e deciso altresì a porvi termine una volta per sempre, fece comparire, davanti al suo concistoro a Milano, nei primi giorni del novembre del 316, Ceciliano e Donato <sup>(28)</sup>. La sua sentenza fu pienamente conforme a quella dei concili di Roma e di Arles. L'imperatore riconobbe in Ceciliano il legittimo vescovo di Cartagine, e tentò pure, inviando due commissari, Eunomio ed Olimpio, in quella città, mentre tratteneva in Italia Donato e Ceciliano, di metter pace fra le due Chiese nemiche. Ma il tentativo fallì: Donato, non si sa bene se rilasciato libero o sfuggito alla sorveglianza di chi lo custodiva, fece ritorno a Cartagine, dove di lì a poco lo rag-

<sup>(23)</sup> Mansi, *Concil.*, II, 469; Maassen, *Gesch. der Quellen und Litteratur des canonischen Rechts im Abendlande*, Gratz, 1870, I, pagg. 188 e 950. Cfr. Euseb., *Hist. eccles.*, X, 5, 21; *Appendix ad Opt. Milev.*, n. 3-5, pagg. 204-210 Ziwsa; Augustin., *Epist.*, 43, 2, 4; 53, 2, 5; 88, 3; 89, 3; 105, 2, 8. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, IV, pagg. 21-23.

<sup>(24)</sup> Augustin., *Epist.* 88, 3; cfr. Aug., *Brevic. coll.*; III, 19, 37.

<sup>(25)</sup> *Appendix ad Opt. Milev.*, n. 5, pag. 209 Ziwsa; Augustin., *Epist.* 43, 2, 4; 43, 7, 20; 53, 2, 5; 76, 2; 88, 3; 89, 3; 105, 2, 8.

<sup>(26)</sup> Opt. Milev., I, 26; Augustin., *Epist.* 43, 7, 20.

<sup>(27)</sup> Opt. Milev., I, 22-26; III, 1 e 3. Cfr. Augustin., *Psalmus contra partem Donati*, 93-106 e 132; *Epist.* 43, 5, 15-16; *Retract.*, I, 21, 3.

<sup>(28)</sup> Opt. Milev., I, 26; Augustin., *Epist.* 43, 7, 20.

giunse Ceciliano <sup>(29)</sup>. La lotta ricominciò pertanto con rinnovato vigore. Costantino ricorse allora a mezzi coercitivi. Una legge, promulgata verso la fine del 316, ordinava il ristabilimento dell'unità religiosa in Africa e disponeva che fossero tolte ai donatisti le chiese, di cui s'erano impadroniti <sup>(30)</sup>. I donatisti, al solito, si rifiutarono di cedere; di modo che fu necessario adoperare la forza. A Cartagine, dove parecchie basiliche furono teatro di scene sanguinose e selvagge, l'applicazione del decreto imperiale si trasformò in una vera e feroce persecuzione contro gli ostinati ribelli <sup>(31)</sup>. Da quel tempo, anche la Chiesa donatista ebbe i suoi martiri, ai quali decretò i medesimi onori che la Chiesa cattolica tributava alle vittime delle persecuzioni pagane. È da supporre che scene analoghe a quelle che insanguinarono le basiliche di Cartagine, dovettero ripetersi anche in altre città dell'Africa. Ma di ciò non si parla esplicitamente in nessuna delle fonti che possediamo.

Ad onta della violenza delle repressioni ordinate dall'autorità civile, lo scisma metteva più profonde radici non solo a Cartagine e nella provincia proconsolare, ma specialmente nella Numidia, dove ormai si contavano più donatisti che cattolici. Ad accrescere la confusione ed il terrore, si aggiunsero ben presto alcune bande di rivoltosi, contadini spossessati, schiavi fuggitivi, coloni immiseriti dal fisco, avventurieri d'ogni genere, a cui più tardi si diede il nome di *agonistici* o *circoncellioni* <sup>(32)</sup>, e che presero su di sè l'incarico di difendere dai suoi nemici la Chiesa di Donato. Essi percorrevano le campagne, disseminando dovunque l'incendio e la strage, e dando così origine a quella funesta piaga del brigantaggio, che per circa un secolo doveva desolare le contrade africane. Dopo varie vicende, tra cui precipua quella dello scandalo suscitato, nel 320, dalle accuse di Nundinario, diacono della Chiesa scismatica di Cirta, contro il vescovo donatista Silvano, la quale sembrò per poco compromettere seriamente la causa del partito, nel 347 l'imperatore Costante, succeduto a Costantino, essendo ormai stanco dell'anarchia che regnava in

<sup>(29)</sup> Opt. Milev., I, 26.

<sup>(30)</sup> Augustin., *Epist.* 88, 3; 93, 4, 14; 105, 2, 9; *Contra litteras Petilian.* II, 92, 205. Cfr. *Passio Donati*, 3 (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 754): *Unitas igitur fiat; Cod. Theod.*, XVI, 6, 2: *Sicut lege divali parentum nostrorum Constantini, Constanti[s], Valentiniani decreta sunt.*

<sup>(31)</sup> *Passio Donati*, 3 e 6 (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 754 e 755).

<sup>(32)</sup> Opt. Milev., III, 4; Augustin., *Enarr. in Psalm.* 132, 3 e 6; *Contra Gaudentium*, I, 28, 32; *De haeres.*, 69.

Africa, dell'audace propaganda donatista, e delle turbolenze prodotte dalle scorrerie dei circoncellioni, risolvette d'affrontare con fermezza di propositi il problema della repressione dello scisma. Egli cominciò con l'inviare in Africa due commissari, Paolo e Macario, con l'incarico di preparare l'unione delle due Chiese, cercando di influire sui settari con la persuasione, e di avvincere a sè gli animi delle masse, mediante larghe elemosine distribuite ai membri delle comunità <sup>(33)</sup>.

Gli *operarii unitatis*, gli « artefici dell'unità » — così erano chiamati i commissari —, si presentarono anzitutto al capo della Chiesa scismatica. Ma Donato li accolse con grande alterigia, dicendo: « Che cosa ha che vedere l'imperatore con la Chiesa? » Di più, spedì una lettera circolare a tutte le comunità del partito, ordinando loro di respingere qualsiasi offerta di danaro, ed un'altra, piena d'ingiurie, ne inviò allo stesso imperatore <sup>(34)</sup>. Costante allora, verso la metà del 347, con un editto « d'unione » decretò l'abolizione della Chiesa donatista e la restituzione delle basiliche e di tutti i rimanenti beni, mobili ed immobili, ai cattolici <sup>(35)</sup>. L'opera di unificazione tentata dagli emissari imperiali sortì un esito felice nella Proconsolare, nella Bizacena e nella Tripolitania <sup>(36)</sup>. Fiera opposizione, invece, sorse a contrastarla in Numidia, dove buon numero di vescovi donatisti, strettisi intorno al vescovo di Bagai, chiamato anch'esso Donato, come il primate di Cartagine, invocarono l'aiuto dei circoncellioni, chiusero le porte della città, trasformarono la basilica in un deposito di vettovaglie, e si prepararono alla difesa. Gli emissari imperiali allora si rivolsero per aiuti al *comes* d'Africa, Silvestro. Questi mise a loro disposizione un contingente di truppe, le quali, precipitandosi sulla città, ebbero facilmente ragione dei ribelli <sup>(37)</sup>. Donato di Bagai vi perdè la vita. In segno di protesta contro la dura repressione dei soldati di Silvestro, i donatisti inviarono a Macario una deputazione di dieci vescovi, i quali gli tennero un linguaggio così insolente, che egli stimò necessario di punirli

<sup>(33)</sup> Opt. Milev., III, 3-4.

<sup>(34)</sup> Opt. Milev., I, 6-7; III, 1; 3-6; 9-10.

<sup>(35)</sup> *Passio Marculi* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 761); *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, VIII, 768-769); *Concil. Carthag. ann. 348, Exord.* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 774); Augustin., *Psalmus contra partem Donati*, 145; *Epist.* 105, 2, 9; Opt. Milev., III, 1 e 3.

<sup>(36)</sup> Opt. Milev., III, 4: *In Provincia Proconsulari tunc nullus armatum militem vidit.*

<sup>(37)</sup> Opt. Milev., III, 4.

con la fustigazione. Dopo di che rimandò liberi solo nove di essi, trattenendo prigioniero il decimo, un tal Marculo, perchè più insolente di tutti, il quale, trascinato di città in città, fu alla fine precipitato, o si precipitò, dall'alto d'una rocca, presso Nova Petra <sup>(38)</sup>. La severità dei messi imperiali si manifestò tanto più duramente, quanto maggiore fu la resistenza dei perseguitati. Non deve quindi recar meraviglia, se, al loro approssimarsi, la maggior parte dei vescovi e del clero donatista si dava alla fuga. Gli *operarii unitatis* lasciarono di sè in Africa una memoria tristamente famosa; onde si parlò di *tempora Macariana* <sup>(39)</sup>, di *persecutio Macariana* <sup>(40)</sup>, e il nome di Macario finì col diventare penoso agli stessi cattolici, i quali, essendo complici del carnefice, furono designati dagli avversari col titolo di *Macariani* <sup>(41)</sup>, di *pars Macarii* <sup>(42)</sup>, di *Macariana Ecclesia* <sup>(43)</sup>. Molti dei vescovi che non riuscirono a salvarsi con la fuga, furono catturati ed espulsi dall'Africa. Del loro numero fu Donato di Cartagine, il quale morì in esilio <sup>(44)</sup>. Compiuta così la loro missione, Macario e Paolo ripresero la via dell'Italia: la Chiesa donatista era ufficialmente abolita e l'unità religiosa ristabilita nell'Africa cristiana sotto l'autorità del vescovo Grato, succeduto a Ceciliano. Grato convocò, nel 348, un concilio generale a Cartagine, il quale votò diversi canoni disciplinari, di cui due si riferivano al donatismo. L'uno vietava l'iterazione del battesimo; l'altro regolava il culto dei martiri, interdicensi che come tali fossero venerati individui assassinati o suicidi; e ciò evidentemente allo scopo di porre un freno agli abusi, a cui avevano dato luogo le pretese degli scismatici <sup>(45)</sup>.

Dal 348 al 362, la Chiesa d'Africa godette d'una relativa calma. Optato di Milevi ci ha lasciato di questo periodo un quadro pieno d'idilliaca serenità <sup>(46)</sup>. Ma il fatto è che la pace era più apparente che reale: il fuoco covava sotto la cenere, e sarebbe

<sup>(38)</sup> *Passio Marculi* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 761-765). Cfr. Opt. Milev., III, 6; Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 20, 46; *Contra Cresconium*, III, 49, 54; *In Johannis Evangelium*, XI, 15.

<sup>(39)</sup> Augustin., *Epist.* 44, 2, 4; 44, 3, 5; *Enarr. in Psalm.* 10, 5.

<sup>(40)</sup> *Passio Marculi* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 761); Augustin., *Epist.* 44, 3, 5.

<sup>(41)</sup> Augustin., *Epist.* 87, 10; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 208.

<sup>(42)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 39, 92 e 94; 46, 108.

<sup>(43)</sup> Augustin., *Epist.* 49, 3.

<sup>(44)</sup> Opt. Milev., II, 15; III, 1 e 4.

<sup>(45)</sup> *Concil. Carthag. ann. 348, Canones* 1 e 2 (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 775).

<sup>(46)</sup> Opt. Milev., II, 15.



bastato il più piccolo soffio di vento, per farlo nuovamente divampare in aspro incendio di guerra. Salito infatti al trono Giuliano l'Apostata, i gruppi di donatisti, che sopravvivevano qua e là numerosi, i vescovi e il resto del clero, condannati all'esilio e inaspriti dalla persecuzione, rivolsero al nuovo imperatore una supplica, che portava i nomi di Ponzio, Rogaziano e Cassiano, per ottenere l'annullamento dell'editto di Costante, il richiamo degli esiliati, la restituzione delle basiliche, il diritto di vivere <sup>(47)</sup>.

L'imperatore, che sapeva bene quale pericolo costituisse il donatismo per la Chiesa cattolica africana, e che, infiammato sempre più, nella sua passione per l'ellenismo, da Libanio e dai retori che lo circondavano, già vagheggiava tutto un programma di restaurazione dei vecchi culti pagani, organizzando il complesso delle dottrine neoplatoniche in un sistema filosofico e pratico da opporre al Cristianesimo, accolse con lieto animo la supplica dei donatisti, e con un rescritto, forse del principio dell'anno 362, accordò loro tutto ciò che domandavano <sup>(48)</sup>. Grandi manifestazioni di gioia scoppiarono, alla notizia del rescritto imperiale. Parmeniano, il successore di Donato, partì subito alla volta di Cartagine, per assumere la direzione del partito. Gli esiliati ritornarono trionfalmente in Africa, e si misero senza indugio all'opera di ricostituzione delle disperse comunità. I seguaci, non mai domi, del partito, i deboli che avevano, loro malgrado, soggiaciuto alla violenza dei messi di Costante, le turbe dei circuncellioni, sempre pronti a menar le mani, si strinsero intorno al considerevole nucleo dei reduci dall'esilio; e un sordo fermento di accordi rapidi, di scambievoli incitamenti, e di rabbiosi propositi di vendetta, passò nell'aria, come un fremito annunziatore di nuove e più accanite contese. Ben presto le province della Numidia e della Mauritania divennero preda di orribili devastazioni e saccheggi. Le basiliche e i cimiteri furono assaliti, profanati e sconvolti; i vescovi cattolici spossessati, sottoposti ad increosciose umiliazioni, e il più delle volte uccisi; i chierici e i fedeli massacrati, la suppellettile sacra mandata in pezzi, il crisma gettato fuori della finestra, e l'eucaristia data ai cani. Tutte le cerimonie celebrate durante gli anni dell'unione — consacrazioni

<sup>(47)</sup> Opt. Milev., II, 16; III, 3; Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 97, 224; *Epist.* 93, 4, 12; 105, 2, 9.

<sup>(48)</sup> Opt. Milev., II, 16; Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 83, 184; 97, 224; *Epist.* 105, 2, 9; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 37.

di vergini, ordinazioni sacerdotali, battesimi — furono dichiarate nulle <sup>(49)</sup>.

Il regno di Giuliano durò breve tempo. Gioviano, succedutogli al trono, visse troppo poco, per potersi efficacemente occupare delle faccende africane. Valentiniano non pare che da principio modificasse in modo sensibile l'atteggiamento dello Stato di fronte alla Chiesa donatista. Non sappiamo se l'editto di Giuliano fu espressamente abrogato. Tuttavia si ha notizia di qualche processo intentato contro i fautori dello scisma, colpevoli della violenta rioccupazione delle basiliche <sup>(50)</sup>. A tali provvedimenti di giustizia i donatisti risposero atteggiandosi ancor una volta a vittime della volontà imperiale, si lamentarono di essere immeritamente vessati e malmenati, e considerarono come uno dei loro più ardenti persecutori il conte Romano, il quale comandò l'esercito d'Africa dal 363 al 372 <sup>(51)</sup>. In quest'ultimo anno, appunto, l'Africa fu scena di sanguinose lotte, a causa della rivolta di Fermo, uno dei capi Mauri sottomessi all'Impero, il quale, perseguitato dalla stolta politica di Romano, sollevò gl'indigeni della regione, e, rivestitosi della porpora, invase tutto il litorale della Mauritania Cesariana. I donatisti, sempre disposti a trar vantaggio da qualunque circostanza in favore della propria causa, si strinsero in alleanza con i ribelli. Ma l'intervento di Valentiniano, il quale inviò in Africa il generale Teodosio, padre del futuro imperatore, con truppe tolte agli effettivi della Mesia e della Pannonia, riuscì a domare l'insurrezione. Fermo, vedendosi sul punto d'esser consegnato nelle mani dei Romani, s'impiccò <sup>(52)</sup>. La calma fu ristabilita nella Mauritania. Ma, com'era da prevedersi, la situazione dei donatisti, complici della sommossa, non poté che uscirne peggiorata d'assai. Infatti, negli anni dal 373 al 392, sappiamo che da Valentiniano e dai suoi successori Graziano e Teodosio furono promulgati vari editti e costituzioni, che interdicevano formalmente la pratica del secondo battesimo, le pubbliche discussioni in materia di religione, e le riunioni illecite, ordinando la confisca delle case o dei fondi, dove tali riunioni si fossero tenute;

<sup>(49)</sup> Opt. Milev., II, 15-19; VI, 1-2; 4; 6-7; Augustin., *Contra epistulam Parmeniani*, I, 12, 19; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 37.

<sup>(50)</sup> Opt. Milev., III, 3.

<sup>(51)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 25, 29; *Collat. Carthag.*, III, 258. Cfr. Ammian. Marcellin., XXVIII, 6.

<sup>(52)</sup> Ammian. Marcellin., XXVIII, 6, 26; XXIX, 5, 2 sgg.; Zosim., IV, 16, 4; Symm., *Epist.* I, 64; Aurel. Vict., *Epitom.*, 45, 7; Oros., VII, 33, 5.

imponevano l'obbligo di professare la sola fede cattolica; e cominciavano la pena capitale a chiunque avesse turbato la pace della Chiesa <sup>(53)</sup>. Non pare tuttavia che tali disposizioni di legge siano mai state seriamente applicate, in ispecial modo nella Numidia, dove il partito donatista vigeva ancora in tutta la sua potenza. Poichè si può dire che la Chiesa donatista, a cominciare dal tempo della sua ricostituzione sotto Giuliano l'Apostata, si era estesa ed ingrandita, resistendo tenacemente contro le molteplici avversità sorte ad impedirle il cammino. E ancor più numerose conquiste le avrebbero senza dubbio assicurato una florida e duratura esistenza, se non si fosse sviluppato nel suo stesso seno il germe di un gran male, la discordia, che, còrruppendone la solida compagine, condusse la Chiesa scismatica, attraverso un graduale smembramento, alla scomparsa definitiva. A differenza di Donato, che con inesauribile attività aveva saputo, per quarant'anni, raccogliere e guidare, pur nei momenti più difficili, le forze disperse della setta, Parmeniano non riuscì a scongiurare il pericolo che la Chiesa donatista, nata dallo scisma, fosse dallo scisma dilaniata a sua volta.

Il primo a distaccarsi dalla comunità di Parmeniano fu Rogato, vescovo di Cartenna (= Tenez), in Mauritania <sup>(54)</sup>. I rogatisti, sebbene non abbiano mai raccolto intorno a sè più che una dozzina di vescovi, pure resistettero per circa quarant'anni agli attacchi dei parmenianisti e dell'autorità civile <sup>(55)</sup>. Il loro esempio fu rovinoso per il donatismo. Molte altre agitazioni scismatiche si verificarono a Cartagine, nella Numidia e nella Tripolitania, e ne ripullulò un così gran numero di sette, che Agostino riconosceva l'impossibilità di compilarne la lista <sup>(56)</sup>.

Lasciando per ora da parte lo scisma di Ticonio, avente un carattere ed un'importanza tutta sua particolare, possiamo dire che un'influenza veramente decisiva nella storia degli ultimi anni del donatismo fu esercitata dalla propaganda massimianista. Nel 391 o 392, compagno sulla scena del Cristianesimo africano tre personaggi destinati a rappresentarvi una parte di primaria im-

<sup>(53)</sup> *Cod. Theod.*, IX, 34, 9; XVI, 1, 2; 1, 3; 4, 1; 4, 2; 5, 4; 5, 5; 5, 19-21; 6, 1; 6, 2.

<sup>(54)</sup> Augustin., *Epist.* 87, 10; 93, 1 sgg.; *Contra epistolam Parmeniani*, I, 10-11, 16-17; *Contra litteras Petilian*, II, 83, 184; *Ad Catholicos epistula contra Donatistas*, 3, 6; 14, 36.

<sup>(55)</sup> Augustin., *De anima et eius origine*, III, 2; cfr. *Epist.* 93.

<sup>(56)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 8, 25; *Contra epistolam Parmeniani*, III, 4, 24; *De baptismo*, I, 6, 8; II, 11, 16.

portanza: Agostino, ordinato presbitero ad Ippona; Aurelio, eletto vescovo della Chiesa cattolica di Cartagine, in sostituzione del mite Genetlio; e Primiano, succeduto a Parmeniano, come vescovo della Chiesa scismatica di quella stessa città. Agostino, amico intimo d'Aurelio, fu di questo il più ascoltato consigliere; e, quando, alcuni anni dopo, egli salì sulla cattedra episcopale d'Ippona, l'azione energica ed intelligente dei due eminenti prelati segnò un'era di nuove e più prospere fortune per l'avvenire del cattolicesimo africano. Primiano, invece, uomo d'intelletto assai mediocre e di carattere impulsivo, autocratico, intransigente, scontentò in breve il proprio partito, a tal segno da provocare lo scoppio d'un terribile scisma. Per ragioni non ben conosciute, Primiano venne a rottura con alcuni suoi diaconi, specialmente con Massimiano, personaggio assai noto nella comunità donatista di Cartagine, e ritenuto, anzi, parente di Donato il Grande. Con la sua solita politica, fatta d'incoerenze e di parzialità, lanciò sentenza di scomunica contro Massimiano ed altri tre diaconi <sup>(57)</sup>. Massimiano organizzò allora una resistenza: accanto a lui, come già Lucilla al fianco di Maggiorino, compare una ricca signora, che fu l'anima della sua politica, si adoperò per la formazione d'un partito a lui favorevole, e cercò di guadagnargli l'adesione di tutti i notabili (*seniores*) della Chiesa cartaginese. Il consiglio dei *seniores* propose che si procedesse ad un'inchiesta sulla condotta di Primiano; e, a questo scopo, verso la fine del 392, quarantatrè vescovi si riunirono a Cartagine. Essendosi Primiano rifiutato di comparire dinanzi a loro, fu rinviato ad un altro sinodo che si tenne, il 24 giugno del 393, a Cabarsussa, nella Bizacena, ed al quale parteciparono un centinaio di vescovi. Primiano, invitato a presentarsi, non comparve neppure questa volta. Fu quindi condannato in contumacia e deposto. In sua vece, fu eletto Massimiano, il quale di lì a poco ricevette da dodici vescovi vicini la solenne consacrazione a Cartagine <sup>(58)</sup>. Primiano naturalmente non riconobbe le decisioni del concilio; sicchè Cartagine ebbe, da allora, tre vescovi, uno cattolico e due donatisti. Tre mesi dopo il concilio di Cabarsussa, il giorno 8 ottobre del 393, i vescovi cattolici, sotto la presidenza di Aurelio di Cartagine, si riunirono ad Ippona. Questo concilio, che segna una data di capitale importanza nella storia religiosa del tempo, perchè mirò soprattutto

<sup>(57)</sup> Augustin., *Epist.* 43, 9, 26; *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20.

<sup>(58)</sup> Augustin., *Sermo II in Psalm.* 36, 19-20; *Epist.* 43, 9, 26; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; 47, 57; *Epist.* 141, 6; 185, 4, 17; *De haeresibus*, 69.



alla restaurazione della disciplina, votò, fra gli altri, due canoni relativi al donatismo, aventi per iscopo di ristabilire la concordia e la pace della Chiesa col facilitare agli scismatici la via della conversione. Ma non sembra che i donatisti abbiano prestato ascolto a questo benevolo appello alla riconciliazione; chè anzi, ben lontani dal voler ricostituire l'unità religiosa, continuavano a lacerarsi tra loro nelle discordie intestine. Dopo il sinodo di Cabarsussa, Primiano, a cui erano rimasti fedeli la maggior parte dei donatisti, si rivolse ai vescovi della Numidia, i quali ora, come in principio, costituivano il grosso del partito, e non erano stati del numero di coloro che avevano pronunziato la sentenza di condanna contro di lui. Trecentodieci vescovi risposero all'invito di Primiano, e si riunirono, il 24 aprile del 394, nella Chiesa di Bagai. Come se avessero del tutto ignorate le decisioni del sinodo di Cabarsussa, i primianisti scomunicarono Massimiano e i dodici vescovi intervenuti alla sua consacrazione, minacciando di uguale pena gli altri massimianisti che, prima del Natale di quello stesso anno, non avessero fatto ammenda del proprio fallo <sup>(59)</sup>. Ma i massimianisti non mostrarono di tenere, della sentenza del concilio di Bagai, maggior conto di quello che i Primianisti avessero tenuto della sentenza di Cabarsussa, e il loro scisma mise anche più profonde radici. I seguaci di Primiano allora, con un procedimento, la cui audacia sorprende anche noi oggi, invocarono contro i dissidenti quelle stesse leggi adoperate dai cattolici contro di loro, e osarono rivolgersi ai tribunali e ai magistrati, per ottenere dagli avversari la restituzione delle basiliche. I magistrati romani — il che può sembrare anche più strano — riconobbero giuste le loro ragioni, e i primianisti così poterono facilmente trionfare nell'aspra contesa. Sullo scorcio del 394, la basilica di Massimiano fu distrutta dalla folla e rasa al suolo, e, per tutto il corso degli anni successivi fino al 397, non si ode parlare che di processi per la rivendicazione delle chiese, intentati contro vescovi massimianisti, tra cui son rimasti celebri, per l'eccessiva asprezza con cui furono condotti, quelli contro Feliciano di Musti, Pretestato di Assuras, e Salvio di Membressa <sup>(60)</sup>.

<sup>(59)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 3, 7; *Contra Cresconium*, III, 53, 59; 54, 60; 56, 62; IV, 31, 38; 32, 39; 37, 44; 38, 45; 39, 46; 40, 47; *Gesta cum Emerito*, 9-11; *Epist.* 51, 2; 53, 3, 6; 108, 1; 141, 6; 185, 4, 17.

<sup>(60)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 56, 62; 59, 65; IV, 1, 1; 3, 3; 4, 5; 46, 55; 48, 58; 66, 82; *Epist.* 44, 4, 7; 51, 2-5; 70, 2; 76, 3-4; 108, 2, 5; 108, 4, 13; 108, 5, 14; *Enarr. II in Psalm.* 21, 31; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17-18; 13, 20; II, 3, 7; *Contra litteras Petiliani*, II, 58, 132; *Gesta*

I primianisti, nella loro lotta contro i seguaci di Massimiano, agivano sotto la direzione di Optato, vescovo di Thamugadi, soprannominato « il Gildoniano », *Gildonianus*. Questi, traendo partito dai torbidi che sconvolgevano nuovamente le province africane, per un'insurrezione provocata da un altro capo indigeno, Gildone, come già era avvenuto al tempo di Fermo, aveva, insieme con i donatisti della Numidia e della Mauritania orientale, fatto causa comune con il ribelle. Gli anni che corsero dal 387 al 398, cioè da quando Gildone fu eletto conte d'Africa sino a quando fu sconfitto dall'esercito imperiale, furono addirittura funesti per quelle province: le brutalità, le violenze, le stragi, che vi si commisero, superarono di gran lunga quelle che l'Africa aveva sofferte fin dalle origini del donatismo, e si può dare di esse un'idea adeguata, solo affermando che toccarono il vertice della più spudorata infamia e della più selvaggia crudeltà. Gildone, caduto in mano dei nemici, si strangolò, e il suo più valido sostenitore, Optato di Thamugadi, morì in prigione. I capi dei donatisti, i quali si erano maggiormente compromessi nel difendere il partito gildoniano, subirono anch'essi la pena dovuta alla loro colpa; ma non ci fu, come gli scismatici temevano, una vera e propria persecuzione contro di loro <sup>(61)</sup>. In ogni modo, però, Optato, prima della sua morte, era riuscito a far trionfare il partito dei primianisti, e aveva indotto molti vescovi massimianisti, tra cui Feliciano di Musti e Pretestato d'Assuras, a riconciliarsi con Primiano <sup>(62)</sup>. I vincitori stabilirono nella Numidia il loro centro d'azione, e vi tennero, nel 396 e nel 397, due concili, a Costantina e a Milevi <sup>(63)</sup>, per regolare le questioni disciplinari relative agli scismatici, e quindi il ristabilimento dell'unità donatista.

La Chiesa di Primiano, per tal modo ricostituita, nonostante i residui inevitabili della lotta, rappresentati da pochi irriducibili massimianisti, che, persistendo tenacemente nello scisma, prolungarono fin verso il 411 la loro esistenza magra e stentata, si trovò forse altrettanto potente, come già ai tempi di Parmeniano e di Donato, è ricominciò quindi, più fiero che mai, il contrasto con gli antichi avversari, i cattolici.

Nei primi anni, fino al 404, i vescovi cattolici si sforzarono di raggiungere i loro intenti con una propaganda pacifica e con

*cum Emerito*, 9. — <sup>(61)</sup> Augustin., *Epist.* 44, 5, 11.

<sup>(62)</sup> Augustin., *Epist.* 53, 3, 6; *Contra litteras Petilian*, II, 83, 184; *Contra Cresconium*, III, 60, 66; *Gesta cum Emerito*, 9.

<sup>(63)</sup> Augustin., *Epist.* 34, 5.

ogni mezzo atto a favorire la riconciliazione. Agostino, appena eletto vescovo d'Ippona, dedicò a quest'opera di pace e di accordo tutt'intera la sua attività e la sua energia perseverante, senza badare all'odio e alle minacce, a cui era fatto segno dagli avversari, i quali arrivarono persino ad attentare alla sua vita <sup>(61)</sup>. Coglieva ogni occasione per incontrarsi con i vescovi donatisti, che sembrassero più degli altri accessibili, o per lo meno scriveva loro, cercando di attirarli sul campo della discussione, e, appena trovava un libro, messo in circolazione da qualche ribelle, si prendeva cura di confutarlo; nè mancava di esortare gli scismatici con numerosi sermoni pronunziati ad Ippona, a Cartagine, o altrove <sup>(62)</sup>. Manteneva anche una viva corrispondenza con i cattolici, vescovi, presbiteri, laici, magistrati, grandi proprietari di latifondi, i quali l'aiutavano tutti nella sua propaganda, ciascuno secondo i mezzi di cui disponeva, e che il santo vescovo eccitava e stimolava all'opera benefica ed altamente cristiana <sup>(63)</sup>. Per quindici anni, Agostino fu il vero campione della Chiesa contro il donatismo: ma purtroppo i suoi sforzi non furono coronati da quel successo che la sua energia, la sua moderazione, il suo buon senso, il suo ardore inestinguibile di fede avrebbero meritato. I donatisti, salvo poche eccezioni, respinsero, in genere, ogni tentativo di accordo; e, quando, nel concilio di Cartagine del 25 agosto del 403, i vescovi adunati risolvettero di invitare i ribelli ad una conferenza, in cui i rappresentanti dei due partiti avrebbero discusso le principali questioni che costituivano la base del dissidio, e avrebbero tentato un accordo, la loro buona volontà si ruppe contro la tenacia degli avversari. Primiano fu il primo che si rifiutò di aderire alla conferenza preliminare, che ogni vescovo scismatico, con l'intervento anche delle curie municipali, incaricate di stendere i singoli processi verbali, avrebbe dovuto tenere, nelle varie località, col suo collega cattolico, come preparazione alla conferenza generale delle due parti <sup>(64)</sup>; e, verso la fine del 403, tutti i do-

<sup>(61)</sup> Possid., *Vita Augustini*, 10 e 13; Augustin., *Epist.* 35, 4; *Enchiridion*, 5, 17.

<sup>(62)</sup> Augustin., *Serm.* 46-47; 62; 88; 202; 238; 249; 265-266; 268-269; 271; 285; 292; 295-296; 325; *Enarr. in Psalm.* 21 (*Enarr.* II); 32 (*Enarr.* III); 36 (*Serm.* II e III); 57; 101 (*Serm.* II); 124; 132; 139; 145; 149.

<sup>(63)</sup> Augustin., *Epist.* 34-35; 53; 56-58; 61; 69; 85; 89; 97; 100; 111-112; 245.

<sup>(64)</sup> *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 91-92; Augustin., *Brevic. collat.*, III, 4, 4; 8, 11; *Ad Donatistas post Collat.*, 1, 1; 16, 20; 31, 53; *Sermo II in Psalm.* 36, 18; *Contra Cresconium*, IV, 47, 57; *Epist.* 88, 7.

natisti, riuniti a concilio, decisero di respingere le proposte dei cattolici <sup>(68)</sup>. Questi allora, esaurito ogni mezzo della propaganda pacifista, si videro nella necessità di accettare nuovamente la guerra, tanto più che i circoncellioni, sotto la guida dei chierici scismatici, avevano ripreso, soprattutto in Numidia, le loro scorrerie, il loro brigantaggio, le loro inaudite violenze. Il furore di questi indemoniati si accaniva specialmente contro i vescovi e il clero cattolico: le vittime infelici erano appostate per le vie, spogliate, torturate, bastonate. Può valere, uno solo per tutti, l'esempio di Possidio, vescovo di Calama, che, sorpreso in una strada di campagna, e rifugiatosi in una fattoria, vi fu assediato e rischiò di morire arso vivo, avendo ben tre volte quei manigoldi appiccato il fuoco alla casa, se i coloni non fossero intervenuti ad impedire che l'incendio si propagasse <sup>(69)</sup>.

Riuniti a concilio il 16 giugno del 404, i vescovi cattolici decisero di inviare ad Onorio una legazione, per supplicarlo di proteggere i cattolici dalle persecuzioni dei dissidenti, e di dare ai governatori africani le necessarie istruzioni, affinché fossero applicate ai donatisti le leggi promulgate da Teodosio contro gli eretici <sup>(70)</sup>. Mentre i delegati facevano vela verso l'Italia, il vescovo di Bagai, Massimiano, sopravvissuto per miracolo alla furia dei ribelli, che l'avevano colpito di pugnale e precipitato dall'alto di una torre, pensò di recarsi anch'egli dall'imperatore, per mostrare le sue cicatrici e narrare le sue avventure. Presso Onorio, s'incontrò ancora con altri colleghi, venuti tutti ad esporre le loro lagnanze <sup>(71)</sup>. L'impressione fu profonda. Subito, il 12 febbraio 405, Onorio promulgò un nuovo editto d'unità (*edictum de unitate*), col quale prescriveva di sopprimere la setta donatista e d'inviarne i vescovi in esilio, e, quel ch'è più, assimilando legalmente i donatisti agli eretici, faceva cadere gli scismatici africani sotto i colpi delle numerose e severissime leggi pubblicate contro gli eretici <sup>(72)</sup>.

Il decreto imperiale fu subito messo in esecuzione a Carta-

<sup>(68)</sup> Augustin., *Epist.* 76, 4; 88, 7; *Contra Cresconium*, III, 45, 49; 46, 50. Cfr. *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93.

<sup>(69)</sup> Possid., *Vita Augustini*, 13-14; Augustin., *Epist.* 88, 6; 105, 2, 4; 185, 4, 18; *Contra Cresconium*, III, 45, 49; 46, 50; 48, 53; *Collat. Carthag.*, III, 174; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 93.

<sup>(70)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 5, 21, del 15 giugno 392.

<sup>(71)</sup> Augustin., *Epist.* 88, 7; 185, 7, 26-27; *Contra Cresconium*, III, 43, 47; 45, 49.

<sup>(72)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 5, 38; 6, 3-5; 11, 2. Cfr. *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 94; 99; 117; 119; Augustin., *Epist.* 88, 5-10; 185, 7, 26.



gine, dove non incontrò, pare, troppo gravi difficoltà. Altrove, invece, esso provocò resistenze, e quindi misure coercitive da parte dei governatori, incaricati di restaurare l'unità religiosa, le quali variarono di rigore e di durata, secondo l'indole dei magistrati, e anche secondo la forza e l'estensione dei due partiti. In altri luoghi ancora, dove i donatisti erano arbitri della situazione, per esempio nella Numidia, essi da perseguitati si mutarono in persecutori, aumentando e intensificando le loro violenze. Nel complesso, però, i cattolici, in conseguenza dell'editto del 405, guadagnarono più che non perdettero. Molte basiliche furono ricuperate; le conversioni si effettuarono in gran numero; intere città, come Vazari, abbandonarono lo scisma <sup>(73)</sup>; presbiteri e vescovi ritornarono nel seno della Chiesa, attratti anche dall'indulgenza dei cattolici, che, salvo poche eccezioni, non solo conservavano a ciascuno di loro la propria dignità, ma permettevano pure avanzamenti di grado <sup>(74)</sup>. Tuttavia non si può dire che il donatismo ricevesse dall'editto del 405 il colpo di grazia: trovò ancora la forza di resistere, di riorganizzarsi, e in Numidia conservò quasi intatta la sua potenza, tanto che, alla Conferenza del 411, i vescovi scismatici, che vi si presentarono, uguagliavano press'a poco il numero dei cattolici <sup>(75)</sup>.

Trascorsero alcuni anni, fecondi di catastrofi per l'Impero d'Occidente: l'uccisione di Stilicone (23 agosto 408), le campagne di Alarico in Italia, i vari assedi di Roma, e la caduta della Città eterna sotto il giogo dei barbari (24 agosto 410).

Pochi mesi prima che Alarico entrasse a Roma, al principio del 410, un nuovo editto di Onorio produceva sui cattolici d'Africa l'effetto di un colpo di fulmine: si trattava di un editto di tolleranza, che proclamava la libertà di tutte le sette <sup>(76)</sup>. I vescovi cattolici si riunirono di nuovo a concilio, il 14 giugno del 410, e decisero di inviare una nuova ambasceria all'imperatore, per chiedere l'abrogazione dell'editto di tolleranza e la convocazione di una conferenza generale dei due partiti. Onorio acconsentì: con la costituzione del 25 agosto 410 annullò l'editto di tolleranza <sup>(77)</sup>, e con quella del 14 ottobre incaricò un alto dignitario della sua

<sup>(73)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 129.

<sup>(74)</sup> *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 99; *Collat. Carthag.*, I, 130; 138; 176; 187.

<sup>(75)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 213-217; Augustin., *Brevic. collat.*, I, 14; *Ad Donatistas post Collat.*, 24, 41.

<sup>(76)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 5, 51; *Codex canon. Eccles. afric.*, can. 107; Augustin., *Epist.* 108, 6, 18.

<sup>(77)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 5, 51.

cancelleria, Marcellino, di recarsi a Cartagine per preparare e presiedere la conferenza, e poi ristabilire l'unità religiosa in Africa, appoggiando quello dei due partiti che fosse riuscito a provare la legittimità della sua causa <sup>(78)</sup>. I vescovi donatisti accettarono la conferenza, e Marcellino condusse l'affare con vera imparzialità di giudice ed esattezza di criterio. Dopo lunghi preliminari, il 18 maggio 411, gli scismatici fecero in massa il loro ingresso solenne a Cartagine; anche i cattolici vi entrarono, ma senza pompa <sup>(79)</sup>. Marcellino fissò, come data di apertura della riunione, il 1° di giugno, e, come luogo, le *Thermae Gargilianae* <sup>(80)</sup>. I due partiti vi erano rappresentati da un numero quasi uguale di vescovi: 286 i cattolici, 279 i donatisti. Ciascun partito doveva scegliere sette oratori (*actores*), a cui dovevano aggregarsi sette consiglieri senza voce deliberativa (*consilarii*), quattro commissari incaricati di sorvegliare la redazione dei processi verbali (*custodes chartarum*), e quattro stenografi (*notarii*) <sup>(81)</sup>. Furono eletti come oratori, tra i donatisti, Primiano di Cartagine, Petiliano di Costantina, Emerito di Cesarea, Protasio di Thubunae, Montano di Zama, Gaudenzio di Thamugadi, Adeodato di Milevi; tra i cattolici, Aurelio di Cartagine, Alipio di Thagaste, Agostino d'Ippona, Vincenzo di Culusi, Fortunato di Costantina, Fortunaziano di Sicca, Possidio di Calama <sup>(82)</sup>. Le discussioni durarono tre sedute (1, 3 e 8 giugno), di cui due interminabili: i donatisti fecero un vero e proprio ostruzionismo, fermandosi su tutte le sottigliezze della procedura, ricorrendo a tutti i cavilli della retorica, per intralciare il libero corso della disamina, e spinsero agli estremi la pazienza e la rassegnazione dei cattolici. Ma i loro argomenti furono sempre rivolti a loro stesso danno, e molte volte non riuscirono ad altro che a destare l'ilarità dell'assemblea; sicchè finalmente, la sera dell'8, il commissario imperiale dichiarò chiusa la discussione, e fece ritirare i vescovi, mentr'egli stendeva la sentenza. Richiamatili dipoi, lesse, al lume dei ceri, il giudizio, favorevole su tutti i punti ai cattolici <sup>(83)</sup>, e il

<sup>(78)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 11, 3; *Collat. Carthag.*, I, 4; III, 29. Cfr. Augustin., *Brevic. Collat.*, I, 1; III, 2, 2.

<sup>(79)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 14 e 29; III, 204; Augustin., *Ad Donatistas post Collat.*, 25, 43; *Brevic. Collat.*, I, 11.

<sup>(80)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 1 e 10; II, 1; III, 1; Augustin., *Brevic. Collat.*, I, 14.

<sup>(81)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 1-2; 10; 55; 218; 223; II, 1-2; III, 1-2; Augustin., *Brevic. Collat.*, I, 4; *Epist.* 141, 2.

<sup>(82)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 5; 148. Cfr. I, 2; II, 2; III, 2.

<sup>(83)</sup> *Capitula Gestorum*, III, 585-587; Augustin., *Brevic. Collat.*, III, 25, 43.

26 giugno pubblicò un editto di proscrizione contro i donatisti <sup>(84)</sup>. Costoro appellarono all'imperatore: per tutta risposta, il 30 gennaio del 412 fu promulgata una legge, che era davvero la sentenza di morte del donatismo. Onorio revocava tutte le misure di tolleranza precedentemente stabilite, ordinava a tutti gli scismatici di ritornare nel seno del Cattolicesimo, e sanciva contro i riottosi penalità pecuniarie, confisca dei beni, deportazione per il clero, punizioni corporali per gli schiavi e i coloni <sup>(85)</sup>. Dell'esecuzione materiale dell'editto furono incaricati i governatori delle province africane e alcuni commissari speciali, i quali curarono con ogni rigore l'applicazione delle leggi, non solo contro i primianisti, ma anche contro i pochi superstiti del partito massimianista, e di altre sette, prodottesi, mediante scissioni varie, nel seno stesso del donatismo. E mentre i magistrati si affaticavano per ottenere l'unificazione religiosa, i vescovi cattolici ricominciavano la loro opera di propaganda spirituale, per riguadagnare le anime dei traviati alla vera fede, con la predicazione, la corrispondenza, la polemica. Prima d'ogni altra cosa, essi cercarono di rendere di pubblica ragione gli *Atti* della Conferenza del 411 (*Gesta Collationis Carthaginensis*), affiggendoli a Cartagine e in molte altre città, e diffondendone in gran numero le copie autentiche compilate dagli scribi. Una di queste edizioni fu curata da un tal Marcello, qualificato come storiografo (*memoralis*), che aveva assistito a tutte le discussioni <sup>(86)</sup>: per comodità del lettore, egli divise i *Gesta* in capitoli, e dei vari capitoli aggiunse un elenco diligentissimo (*Capitula Gestorum*) <sup>(87)</sup>. Un'altra edizione dei *Gesta* preparò lo stesso Agostino con molta chiarezza e precisione, e, per facilitarne la lettura, ne fece anche un'edizione ridotta, il *Breviculus Collationis* <sup>(88)</sup>. Negli anni che seguirono, tali *Gesta* si leggevano ancora nelle chiese, durante la quaresima. Nel 418, Agostino cercava d'indurre Deuterio, suo collega di Cesarea, ad adottare anch'egli questo sistema <sup>(89)</sup>. Com'è facile supporre, era proprio

<sup>(84)</sup> Il documento è di solito stampato in appendice alla Conferenza (*Gesta Collationis Carthaginensis*), col titolo improprio di *Sententia cognitoris* (Migne, *Patr. lat.*, XI, 1418).

<sup>(85)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 5, 52. Cfr. Augustin., *Epist.* 185, 9, 36.

<sup>(86)</sup> Marcell. *Memorial.*, *Praefatio ad Severianum et Iulianum* (Migne, *Potr. lat.*, XI, 1231-1232).

<sup>(87)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XI, 1231 sgg.

<sup>(88)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 39; *Brevic. Collat.*, I, *Praefat.*

<sup>(89)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 4.

Agostino colui che muoveva le fila dell'attiva propaganda; la quale raggiunse risultati decisivi. Grandi masse ritornarono alla Chiesa; città intere abbandonarono lo scisma; e le conversioni furono così numerose, che si dovettero prendere misure speciali, per includere nei quadri ecclesiastici i nuovi venuti, e talvolta istituire addirittura nuove diocesi.

Naturalmente le reazioni violente e le resistenze fanatiche non mancarono, specialmente nella Numidia, il focolare inestinguibile del donatismo, e l'imperatore si vide costretto a promulgare altre costituzioni contro i dissidenti africani. Certo il colpo del 411 era stato troppo grave, perchè il donatismo avesse potuto rialzare la testa: ci sarebbe voluto uno straordinario concorso di circostanze favorevoli, come quelle presentatesi miracolosamente dopo l'*edictum unitatis* di Costante con l'elezione di Giuliano l'Apostata. Ma questo non avvenne; di modo che il donatismo, se riuscì a trascinare, per due secoli ancora, la sua grama esistenza, potè tuttavia frarre dalle proprie scarse energie vitali una resistenza sufficiente solo a permettergli di non morire del tutto.

Vent'anni dopo la conferenza di Cartagine, i Vandali divennero padroni dell'Africa: agli studiosi della storia ecclesiastica non rimarrebbe quindi che seguire la lenta agonia del donatismo, non più assalito dalle rigide prescrizioni degli editti imperiali, fino alla vigilia dell'invasione araba.

Donato il Grande si può considerare il primo vero e proprio scrittore donatista, perchè non si limita, come gli autori di libelli e di sermoni che lo avevano preceduto, ad inveire contro gli avversari, coprendo, con la volgarità delle ingiurie, la mancanza di argomenti e l'incapacità di condurre seriamente una difesa, ma dà principio alla controversia sulle due questioni fondamentali, che separavano la chiesa degli scismatici dall'ortodossa, cioè quelle sul battesimo e sulla legittimità dello scisma. Purtroppo delle due opere da lui composte a noi non restano che pochi frammenti. Tuttavia Donato fu uomo che ebbe tanta influenza, non soltanto sulla sua, ma anche sulle successive generazioni, che è necessario fermare alquanto su di lui la nostra attenzione.

I donatisti, dopo avvenuta la loro separazione dalla chiesa, distinguevano due Donati: uno, che gli scrittori africani chiamano Donato di Cartagine o Donato il Grande, e l'altro, un tal Donato di *Casae Nigrae*, che avrebbe, a Cartagine, dato inizio allo scisma. Si deve realmente pensare che Donato il Grande e Donato di *Casae Nigrae* non siano una medesima persona? Certo nè Optato,



lo storico del donatismo <sup>(90)</sup>, nè Agostino, fino al 405 <sup>(91)</sup>, conoscono un Donato di *Casae Nigrae*, diverso da Donato il Grande. Donato di *Casae Nigrae* è menzionato la prima volta, verso la fine del 405, nell'opuscolo di Agostino contro il grammatico Cresconio <sup>(92)</sup>, e la sua esistenza è poi solennemente affermata nel 411, alla Conferenza di Cartagine. Ma Agostino non sembra troppo persuaso della coesistenza dei due Donati, e, nella sua acutezza dialettica, egli ha ben visto che lo sdoppiamento di Donato il Grande nascondeva, da parte dei donatisti, il tentativo, diciamo così, di nobilitare la figura del fondatore della setta. Le origini dello scisma non erano state, a dir vero, troppo oneste: come avrebbero potuto i partigiani della chiesa dei « puri » ammettere che il loro organizzatore, l'uomo che veneravano come un santo e come un Dio, fosse stato coinvolto in quelle mene, e condannato tre volte, a Roma nel 313, ad Arles nel 314, e dall'imperatore Costantino nel 316 ? L'esistenza di due Donati tornava molto a proposito per scindere dalla personalità del più grand'uomo della setta quella del suo oscuro ed impuro predecessore, Donato di *Casae Nigrae* <sup>(93)</sup>. La critica moderna condivide pienamente l'opinione del gran vescovo d'Ippona. Se così non fosse — dice il Monceaux — e se fossero realmente esistiti, a breve intervallo di tempo, due vescovi omonimi, i quali avessero avuto parte così preponderante nella storia delle origini del donatismo, come potremmo spiegarci la circostanza che del primo di essi non avessero serbata memoria alcuna non tanto i cattolici africani, i quali pure, come prova l'opera di Optato, raccoglievano con sì gran cura i documenti relativi alle origini dello scisma, ma soprattutto gli stessi scismatici, i quali avevano tutto l'interesse di conservare integro l'onore del loro primato? Come spiegare inoltre la coincidenza curiosa, per cui il preteso Donato di *Casae Nigrae* scompare dalla storia proprio nel giorno in cui, non meno misteriosamente, vi appare Donato il Grande? Donato di *Casae Nigrae* provoca lo scisma, ed è condannato dai concili di Occidente; tornato in Africa, non si sa più nulla di lui, sebbene nessuno dica ch'egli sia morto. Al contrario, noi non sappiamo nulla degli antecedenti di Donato il

<sup>(90)</sup> Opt. Milev., I, 22-26; III, 1 e 3.

<sup>(91)</sup> Augustin., *Psalmus contra partem Donati*, 93-106 e 132; *Epist.* 43, 5, 15-16. Cfr. *Retract.*, I, 21, 3.

<sup>(92)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, II, 1, 2; 2, 3.

<sup>(93)</sup> Augustin., *Brevic. Collat.*, III, 18, 36; 20, 38; *Ad Donatistas post Collat.*, 13, 17; 16, 20; *Retract.*, I, 21, 3; *De haeres.*, 69.

Grande: « il giorno della sua elezione come primate, egli esce dal nulla per entrare nella gloria » <sup>(94)</sup>.

Si può obiettare: se Donato di *Casae Nigrae* è tutt'uno con Donato il Grande, come spiegare il cambiamento di nome? Veramente Optato chiama il fondatore dello scisma cartaginese col nome di Donato senz'altro <sup>(95)</sup>. L'appellativo di *Casae Nigrae* fu escogitato, quando si volle distinguere dal Donato di Cartagine quel Donato, che si voleva far passare come il primo capo dei dissidenti. E l'appellativo fu desunto dal nome della città, la quale o aveva dato a Donato i natali, o era stata la sua prima sede vescovile. Accettando per vera questa ipotesi, la vita e la carriera di Donato il Grande ci appaiono nitide e chiare. Egli nacque probabilmente in Numidia, forse nella città di *Casae Nigrae*, verso il 270, dal momento che nel 313, quando fu eletto primate di Cartagine, era nel fiore dell'età, e nel 355, quando morì, era molto vecchio <sup>(96)</sup>. Apparteneva a buona famiglia, e ricevette una completa istruzione sia nelle lettere sacre che nelle profane <sup>(97)</sup>. Entrato presto a far parte del clero, fu forse eletto presbitero e poi vescovo nella città di *Casae Nigrae*. Di lì a poco, scoppiata la persecuzione di Diocleziano, e non essendo la sua condotta rimasta immune da censure, verso il 306, lasciò la sua patria e andò a stabilirsi a Cartagine, sede ricercata, come la più adatta ad assecondare e soddisfare le proprie brame, da tutti gli spiriti ambiziosi e turbolenti. A Cartagine, Donato diventò subito un avversario del vescovo cattolico, e in breve passò dall'opposizione allo scisma. Le testimonianze degli autori africani non lasciano alcun dubbio su ciò <sup>(98)</sup>. Da buon numida, Donato condivideva l'opinione generale, che accusava Mensurio come *traditore* e il suo arcidiacono Ceciliano come uno dei principali colpevoli di aver lasciato morire di fame i condannati di Abitina <sup>(99)</sup>. Perciò, forse anche d'accordo col suo antico vescovo, Secondo, il primate di Numidia, egli strinse relazioni con i veri Cristiani di Cartagine, che vedevano di mal occhio

<sup>(94)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1920, V, pag. 103.

<sup>(95)</sup> Opt. Milev., I, 24-26.

<sup>(96)</sup> Hieron., *Chron.* ad ann. 355. Cfr. Opt. Milev., III, 3. I suoi fedeli amavano giurare sui suoi capelli bianchi (Augustin., *Enarr. in Psalm.* 10, 5).

<sup>(97)</sup> Opt. Milev., III, 3; Augustin., *De haeres.*, 69; *Contra Cresconium*, I, 2, 3; *Serm.* 37, 3; *Enarr. in Psalm.* 124, 5; *In Iohann. Evangelium*, VI, 20; Hieron., *De vir. ill.*, 93.

<sup>(98)</sup> Opt. Milev., I, 18-26; Augustin., *Contra Cresconium*, II, 1, 2; 2, 3; *Retract.*, I, 21, 3; *De haeres.*, 69; *Epist.* 105, 2, 8.

<sup>(99)</sup> *Acta Saturnini*, 17 e 20; *Passio Donati*, 2; Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 202; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.

Mensurio e il clero che lo circondava, e specialmente con Lucilla e gli altri nemici di Ceciliano, e divenne in breve il capo degli oppositori <sup>(100)</sup>. Lo scisma personale di Donato va quindi in certo modo distinto dal grande scisma del 312, ch'esso precedette di qualche tempo: Agostino afferma ciò ripetutamente <sup>(101)</sup>. Ma, sull'epoca in cui Donato ruppe le sue relazioni con la Chiesa di Cartagine, i critici non sono d'accordo. V'è chi dice che questo avvenne nel 306; il Monceaux invece ragionevolmente discende sino alla fine del 311 <sup>(102)</sup>, vale a dire dopo la morte di Mensurio e prima dell'elezione di Ceciliano <sup>(103)</sup>. Fu appunto all'autorità di Ceciliano, il quale, dopo la morte di Mensurio, governava, come arcidiacono, la Chiesa cartaginese, e brigava per succedere al defunto vescovo, che i Cristiani intransigenti non vollero piegarsi, e ruppero ogni relazione con lui. È questo il primo scisma, di cui parla Agostino <sup>(104)</sup>.

Poi gli avvenimenti precipitarono: eletto Ceciliano, il partito degli scontenti aumentò di numero <sup>(105)</sup>; Donato informò Secondo, e questi rivolse un appello a tutti i vescovi della Numidia. Il concilio si riunì a Cartagine nel 312, depose Ceciliano <sup>(106)</sup>, ed elesse Maggiorino, un protetto di Lucilla <sup>(107)</sup>. Così il piccolo scisma cartaginese si mutava nel grande scisma africano, che, dall'anno successivo, si chiamò appunto donatismo, cioè il partito di Donato (*pars Donati*). Nel 313 infatti, scomparso Maggiorino dalla scena, Donato fu eletto vescovo di Cartagine. Da allora egli cominciò una lotta furibonda e senza tregua contro i nemici della Chiesa dissidente: il suo carattere ambizioso e dominatore poteva alfine manifestarsi in tutta la sua pienezza. Senza mai cedere ai colpi

<sup>(100)</sup> Opt. Milev., I, 19-26; Augustin., *Epist.* 43, 6, 17; *Serm.* 46, 15, 39. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 109.

<sup>(101)</sup> Augustin., *De haeres.*, 69; *Epist.* 43, 5, 16; *Contra Crescon.*, II, 1, 2; *Retract.*, I, 21, 3.

<sup>(102)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 108.

<sup>(103)</sup> Agostino infatti dichiara formalmente che l'unità della Chiesa africana non fu rotta prima della morte di Mensurio (Augustin., *De unico baptismo*, 16, 29; Opt. Milev., I, 15 e 17).

<sup>(104)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, II, 1, 2; 2, 3; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24; *Retract.*, I, 21, 3; *De haeres.*, 69.

<sup>(105)</sup> Opt. Milev., I, 18-19.

<sup>(106)</sup> Opt. Milev., I, 19-20; *Gesta apud Zenophilum*, pag. 189 e 194-196 Ziwsa; Augustin., *Epist.* 43, 2, 4; 43, 6, 17; *Contra Cresconium*, III, 28-29, 32-33; *Brevic. Collat.*, III, 14, 26; *Ad Donatistas post Collat.*, 22, 38.

<sup>(107)</sup> Augustin., *De haeres.*, 69.

della sorte avversa, benchè condannato a Roma nel 313 <sup>(108)</sup>, ad Arles nel 314 <sup>(109)</sup>, da Costantino a Milano nel 316 <sup>(110)</sup>, egli per trent'anni governò da Cartagine la sua Chiesa, dapprima ripudiata e proscritta, poi, dopo l'editto di tolleranza del 5 maggio 321, tacitamente riconosciuta. I cinque anni di lotta col potere civile furono specialmente difficili, perchè la resistenza dei dissidenti a restituire le basiliche ai cattolici, secondo l'ordine imperiale, provocò violenze di ogni genere, condanne a morte e all'esilio. La nuova Chiesa ebbe allora anch'essa i suoi martiri <sup>(111)</sup>. Donato, in questo tempo, seppe mantenersi all'altezza della situazione: dava coraggio a tutti, e rendeva il dovuto onore alle vittime <sup>(112)</sup>; fece inviare una supplica all'imperatore, perchè volesse cessare dalla persecuzione <sup>(113)</sup>, e favori in ogni modo il ristabilimento della pace. Ottenuto il suo scopo, negli anni dal 321 al 347, lavorò con ogni attività alla propagazione ed al rafforzamento della setta. Questa in breve si estese in tutta l'Africa latina: buona parte dei Cristiani della Bizacena, della Proconsolare, della Mauritania, della Tripolitania e della Numidia si lasciarono attrarre dall'insegnamento e dalla predicazione di quest'uomo straordinario, che tutto sapeva sacrificare nell'interesse della sua Chiesa <sup>(114)</sup>. Nel concilio di Cartagine del 336 i vescovi donatisti erano in numero di duecentosettanta <sup>(115)</sup>. Tuttavia non tardarono a sorgere nuove cause di conflitto col potere civile.

Già nel 337 Donato aveva avuto a lottare contro il prefetto del pretorio Gregorio <sup>(116)</sup>; qualche anno dopo, per assicurarsi un appoggio contro il governo, commise l'errore di mostrarsi favorevole all'arianesimo, ed arrivò anche a fare delle concessioni alla dottrina

<sup>(108)</sup> Opt. Milev., I, 24; Augustin., *Epist.* 43, 5, 15-16; 105, 2, 8; *Brevic. Collat.*, III, 12, 24.

<sup>(109)</sup> Appendix d'Optato, n. 3-5, pagg. 204-210 Ziwsa; Augustin., *Epist.* 43, 2, 4; 53, 2, 5; 88, 3.

<sup>(110)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 71, 82; *Brevic. Collat.*, III, 19, 37; *Ad Donatistas post Collat.*, 33, 56; *Epist.* 43, 2, 5; 53, 2, 5; 141, 10-11.

<sup>(111)</sup> *Passio Donati*, 2-14; Opt. Milev., III, 4 e 10; Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 8, 13; 11, 18; *Collat. Carthag.*, III, 258.

<sup>(112)</sup> Per l'anniversario dei primi martiri della setta, pronunziò forse uno dei suoi primi discorsi, il *Sermo de passione Donati*.

<sup>(113)</sup> Augustin., *Epist.* 141, 9; *Brevic. Collat.*, III, 21, 39; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54.

<sup>(114)</sup> Opt. Milev., III, 3; *Collat. Carthag.*, II, 10; Augustin., *Contra Cresconium*, II, 1, 2; *Ad Donatistas post Collat.*, 16, 20; *De haeres.*, 69.

<sup>(115)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 10, 43. — Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 110-114.

<sup>(116)</sup> Opt. Milev., III, 3.



di Ario, nel suo trattato *Sulla trinità* <sup>(117)</sup>. Questo atteggiamento dello scismatico, segnò l'ora del suo tracollo. Nella primavera del 347, due commissari imperiali, Macario e Paolo, erano inviati a Cartagine col segreto incarico di preparare il terreno al ristabilimento, in Africa, della libertà religiosa, sebbene, in apparenza, per il fine umanitario di distribuire soccorsi alle chiese della regione. Donato fiutò il pericolo, e disse loro, alteramente, che l'imperatore non aveva niente che vedere negli affari ecclesiastici <sup>(118)</sup>. Non contento di ciò, rivolse una lettera arrogante allo stesso imperatore <sup>(119)</sup>. Il governo rispose allora col celebre editto di unione, che fu una specie di sentenza di morte contro la Chiesa scismatica <sup>(120)</sup>. Verso la fine dello stesso anno 347, Donato era mandato in esilio, insieme con gli altri vescovi del suo partito, che avevano rifiutato di sottomettersi <sup>(121)</sup>. Probabilmente morì in Gallia o in Ispagna, verso il 355, e i suoi compagni d'esilio elessero a succedergli Parmeniano, uno straniero, gallico o spagnolo <sup>(122)</sup>.

L'opera letteraria di Donato, varia e considerevole, comprendeva lettere, sermoni, trattati, e opere polemiche. Quanto alle lettere, noi abbiamo solo frammenti di quella indirizzata, verso il 336, al prefetto del pretorio Gregorio; della circolare inviata, nel 347, nelle province, per impedire alle comunità di accettare le elemosine di Paolo e Macario <sup>(123)</sup>; e della lettera spedita all'imperatore, nella quale, secondo la testimonianza di Optato <sup>(124)</sup>, Donato « disse a Costante tutte le ingiurie che potè immaginare, e rifiutò i soccorsi da lui inviati ai poveri ». La corrispondenza di Donato ebbe in Africa un successo straordinario: trent'anni dopo, gli Africani ancora « declamavano le sue lettere, come se fossero altrettante canzoni » <sup>(125)</sup>.

Di tutto il resto dell'attività letteraria di Donato, due sole opere

<sup>(117)</sup> Augustin., *De haeres.*, 69; Hieron., *De vir. ill.*, 93.

<sup>(118)</sup> Opt. Milev., III, 3.

<sup>(119)</sup> Opt. Milev., III, 3.

<sup>(120)</sup> *Passio Marculi* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 761); *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, VIII, 768-769); *Concil. Carthag.*, ann. 348, *Exord.* (Migne, VIII, 774); Opt. Milev., III, 1 e 3; Augustin., *Epist.* 105, 2, 9.

<sup>(121)</sup> Opt. Milev., II, 15; III, 1 e 3-4.

<sup>(122)</sup> Hieron., *Chron.* ad ann. 355; Opt. Milev., III, 3; Augustin., *Retract.*, II, 17; *Serm.* 46, 8, 17.

<sup>(123)</sup> In essa Donato ricordava la sua fiera risposta agli agenti del potere centrale: « Che ha di comune l'imperatore con la Chiesa? » (Opt. Milev., III, 3).

<sup>(124)</sup> Opt. Milev., III, 3.

<sup>(125)</sup> Opt. Milev., III, 3.

ci sono conosciute: l'*Epistula de baptismo* e il trattato *De Spiritu Sancto sive de Trinitate*.

L'*Epistula de baptismo*, composta verso il 336, riguardava i principî fondamentali dello scisma. Bisogna qui ricordare che la pratica scismatica del secondo battesimo aveva trovato, nelle comunità della Mauritania, una fortissima opposizione, perchè in quella regione, già fin dal III° secolo, si era diffuso il rito romano del battesimo unico, contro quello, tradizionale in Africa, del doppio battesimo; tant'è vero che al celebre concilio donatista, tenuto a Cartagine nel 336, i vescovi della Mauritania chiesero l'autorizzazione di non ribattezzare i proseliti ricalcitranti. L'assemblea decise di concedere il permesso voluto <sup>(126)</sup>, e Donato cedette anch'egli, per evitare il pericolo d'uno scisma; ma poi, affinchè il suo gesto non fosse interpretato come rinunzia ad uno dei principî essenziali della sua dottrina, credè opportuno di chiarire le sue idee in proposito, e scrisse l'*Epistula de baptismo*. L'opera purtroppo è perduta, e così pure la confutazione che ne aveva fatta Agostino, verso la fine del 393 o al principio del 394, in un libro intitolato *Contra Epistulam Donati haeretici*. Tuttavia, poichè, nelle *Retractationes* <sup>(127)</sup> e altrove, Agostino parla spesso della *Lettera*, riassumendone parecchi capitoli e citandone anche dei luoghi, possiamo formarci un concetto del contenuto generale dell'opera.

La necessità e la legittimità dello scisma era l'argomento con cui si apriva la *Lettera* <sup>(128)</sup>. Da questa tesi poi Donato deduceva la sua dottrina sul battesimo <sup>(129)</sup>. Per conferire il battesimo, bisognava anzitutto esser cristiani. Ora, poichè i cattolici, con il loro tradimento, avevano perduto lo stato di grazia, non erano più cristiani, ma semplicemente pagani e idolatri, e, come tali, non potevano conferire il battesimo, che invece poteva esser conferito soltanto dai seguaci della Chiesa pura, dai veri fedeli, dai donatisti. A torto, dunque, si parlava di un secondo battesimo, perchè i sacramenti non avevano alcun valore, se non erano somministrati dalla vera Chiesa; e, quando un donatista *ribattezzava* un cattolico, in realtà non faceva che *battezzare* un idolatra. Del resto, tale dottrina non era stata inventata dai donatisti, ma era la dot-

<sup>(126)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 10, 43.

<sup>(127)</sup> Augustin., *Retract.*, I, 21, 1.

<sup>(128)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 2, 5. — Sulla *Lettera* cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V. pagg. 125-129.

<sup>(129)</sup> Augustin., *Retract.*, I, 21, 1.

trina tradizionale del luogo, era la dottrina di Cipriano e di tutta la Chiesa d'Africa, e gli stessi falsi cristiani l'avevano ripudiata in un'epoca assai recente, cioè al concilio di Arles del 314.

Non ugualmente bene siamo informati sulla parte della lettera, in cui Donato spiegava il suo modo di agire circa le decisioni del concilio di Cartagine. Forse egli insisteva sul fatto che si era trattato di una concessione provvisoria, avente per iscopo di mantenere l'unità del partito. Comunque, tra le due parti del libro c'era una contraddizione innegabile, e Ticonio se ne avvide, prima di Agostino <sup>(130)</sup>. La seconda parte della lettera rimase, del resto, assai presto priva d'interesse, perchè, in altri concili successivi, i vescovi dissidenti ritornarono al principio della necessità del secondo battesimo <sup>(131)</sup>. La prima, invece, sopravvisse nel ricordo dei vescovi e degli scrittori donatisti posteriori, in tutte le questioni relative allo scisma ed ai sacramenti.

Nel trattato sullo Spirito Santo e sulla Trinità, Donato discuteva una questione di teologia. Per quel che concerne l'origine del libro, bisogna ricordare il tentativo di accordo tra ariani e donatisti, di cui abbiamo fatto menzione nella vita del primate cartaginese. Questo tentativo è accennato anche da Agostino <sup>(132)</sup>. Si sa che il concilio semiariano di Sardica, per opporsi a un gruppo di vescovi cattolici africani, con a capo Grato di Cartagine, i quali avevano votato contro gli ariani, aveva cercato di trarre dalla sua gli scismatici d'Africa, inviando, a tal uopo, una lettera sinodale a Donato <sup>(133)</sup>. Donato, dal canto suo, per dare agli ariani qualche prova della sua benevolenza, si propose di conciliare con le proprie credenze ortodosse gl'interessi materiali del partito, i quali lo consigliavano a procacciarsi l'amicizia degli ariani; poichè gli ariani, se con l'appoggio della Corte fossero divenuti preponderanti in Italia, avrebbero potuto ottenere la revisione del processo del donatismo, e quindi il riconoscimento ufficiale della Chiesa scismatica. Di qui il trattato sulla Trinità. Esso fu pubblicato probabilmente verso il 345, cioè dopo il concilio di Sardica, che è del 343, e prima dell'editto d'unione, il quale mandò a vuoto ogni tentativo, da parte degli scismatici africani, non solo di rafforzarsi, ma anche di esistere. Il titolo

<sup>(130)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 10, 43-44.

<sup>(131)</sup> Augustin., *Epist.* 23, 5: 44, 5, 12; 93, 10, 43.

<sup>(132)</sup> Augustin., *Epist.* 44, 3, 6; *Contra Cresconium*, III, 34, 38. Cfr. *Contra Crescon.*, IV, 44, 52.

<sup>(133)</sup> *Synodalis epistula pseudo-synodi Sardicensis, ad Donatum Carthaginensem scripta* (Mansi, *Concil.*, III, 126-140).

dell'opera non si conosce con certezza. Girolamo chiama il trattato *De Spiritu Sancto* <sup>(134)</sup>; secondo Agostino, conteneva piuttosto una disquisizione *De Trinitate* <sup>(135)</sup>. Forse l'opera aveva un doppio titolo: *De Spiritu Sancto sive de Trinitate*.

Nella prima parte, Donato esponeva il suo sistema trinitario, curioso sistema, che, mentre faceva larghe concessioni alle credenze ariane, doveva apparire, secondo gli sforzi e le intenzioni dell'autore, prettamente ortodosso. Da quel che ne dice Agostino <sup>(136)</sup>, Donato riconosceva alle tre persone una stessa sostanza, ma credeva che il Figlio fosse inferiore al Padre, e lo Spirito al Figlio. Donato, dunque, si avvicinava all'arianesimo, ma non giungeva, come questo, a negare la divinità del Figlio e dello Spirito: sembra quindi impreciso il giudizio di Girolamo, il quale definisce il trattato *Ariano dogmati congruens* <sup>(137)</sup>. La seconda parte dell'opera aveva un'intonazione del tutto polemica, ed era rivolta contro i cattolici. Lo Spirito Santo — diceva Donato — non può esistere che nella Chiesa di Cristo. Ma la vera Chiesa di Cristo non è quella dei cattolici, i quali hanno tradito Cristo nella persecuzione, e si son mostrati solidali con chi aveva contratto la macchia del peccato; motivo per cui lo Spirito Santo ha abbandonato i cattolici. Egli, invece, dirige e guida sempre i membri della Chiesa pura, la Chiesa di Donato.

Dei sermoni di Donato, nei quali, più che altrove, egli aveva lanciato contro i cattolici gli strali roventi della sua eloquenza, a noi non resta assolutamente nulla. Il Monceaux <sup>(138)</sup> crede di poter attribuire al primate cartaginese quel panegirico di martiri, che va sotto il nome convenzionale ed assurdo di *Sermo de passione Donati et Advocati*. Egli argomenta così. Gli eroi della *Passio Donati* morirono il 12 marzo del 317. Il panegirico fu sicuramente pronunziato nel 320, in occasione del loro anniversario, a Cartagine, dove i martiri avean cessato di vivere, e dove se ne conservavano le reliquie. Ciò risulta chiaro da vari indizi, specialmente dalla precisione dei particolari, dalle circostanze del racconto, dalla descrizione delle basiliche, dalle allusioni alle tombe ed alle loro iscrizioni. L'oratore è senza dubbio un vescovo che si rivolge ai suoi fedeli. Dunque il panegirista dei martiri dev'essere il vescovo

<sup>(134)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 93.

<sup>(135)</sup> Augustin., *De haeres.*, 69; *Epist.* 185, 1. — Sul trattato cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 131-134.

<sup>(136)</sup> Augustin., *De haeres.*, 69.

<sup>(137)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 93.

<sup>(138)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 62 e 137.



che, nel 320, governava la Chiesa scismatica di Cartagine, cioè Donato, che occupò quella cattedra vescovile dal 313 al 347. Del resto, un ricordo dell'autore si è conservato nel titolo tradizionale del sermone. Siccome in esso non si parla del martirio di nessun Donato, ma solo dell'uccisione di un vescovo anonimo di Advocata, quel titolo dev'essere integrato così: *Sermo Donati de Passione ep(iscopi) Advocat(ensis)*.

Donato fu una delle più importanti figure dell'Africa del IV° secolo. Dotato da natura di intelligenza e attività non comuni, fu un vero pastore di popoli, e, per i seguaci della sua Chiesa, fu profeta, santo, dio. Anche gli avversari rendevano omaggio alle sue virtù, tra le quali precipua il disinteresse <sup>(139)</sup>: tutto egli subordinava ai vantaggi ed ai fini supremi della sua Chiesa. Settario intollerante ed intransigente, detestava i cattolici, e, fiero del suo ideale ascetico, teneva alti, contro tutto e contro tutti, i diritti e la disciplina della fede pura. Fuori della sua Chiesa, tutti erano traditori, idolatri, figli e alleati del diavolo: tutti, anche i magistrati, la Corte imperiale, l'imperatore stesso. Egli non esitava — scrive Optato — « a fare ingiuria ai potenti ed ai re » <sup>(140)</sup>. Dopo la pubblicazione dell'editto d'unione, per non inchinarsi al potere civile, preferì di andar a morire in esilio. Eppure, quando l'interesse del partito lo voleva, Donato sapeva curvare la fronte superba, e largheggiare in concessioni. Abbiamo visto che redasse, o fece redigere, dopo la condanna del 316, una supplica a Costantino, per ottenerne il ristabilimento della pace religiosa <sup>(141)</sup>; che tentò di unirsi con gli ariani <sup>(142)</sup>, nonostante il suo grande attaccamento all'ortodossia; che si piegò alla volontà dei vescovi di Mauritania, nella questione battesimale <sup>(143)</sup>. Insomma, Donato seppe, adoperando opportunamente la fermezza e la condiscendenza, tenere unite, durante i trentacinque anni del suo vescovato, le forze della setta, evitando con ogni cura che esse si disperdessero, dividendosi e suddividendosi in tante chiesuole minori, come avvenne dopo la sua morte. Per questa sovrana virtù di saper tutto vedere e a tutto provvedere, nell'interesse del proprio gregge, Donato suol essere da Agostino paragonato spesso a Cipriano <sup>(144)</sup>.

<sup>(139)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 39, 94.

<sup>(140)</sup> Opt. Milev., III, 3.

<sup>(141)</sup> Augustin., *Epist.* 141, 9; *Brevic. Collat.*, III, 21, 39; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54.

<sup>(142)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 93; Augustin., *De haeres.*, 69.

<sup>(143)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 10, 43.

<sup>(144)</sup> Augustin., *Serm.*, 37, 3.

Ma, se Donato ebbe, come Cipriano, il merito di essere un vero conduttore di popoli, non possedè tuttavia i grandi pregi della dolcezza, dell'umiltà, della mansuetudine, che si fondevano, nell'illustre vescovo cartaginese, in una mirabile armonia di carattere. Donato fu invece pieno di orgoglio e di ambizione. Optato diceva che egli « rivendicava a sè il principato di Cartagine » <sup>(145)</sup>; e Agostino, che « voleva conquistare tutta l'Africa » <sup>(146)</sup>. Quanto all'orgoglio, lo stesso Optato scriveva: « Al di sopra dell'imperatore non c'è che Dio; Dio, che ha creato l'imperatore. Orbene, Donato si credeva superiore all'imperatore; si credeva quasi un Dio » <sup>(147)</sup>. E altrove: « Egli ebbe delle straordinarie esigenze riguardo ai suoi vescovi. Si faceva temere e adorare da loro come un Dio; e ciò perchè appunto un Dio egli si credeva. Gli uomini, di solito, giurano nel nome di Dio; Donato lasciava che gli uomini giurassero per il suo nome, come se egli fosse stato Dio » <sup>(148)</sup>. E un Dio fu, infatti, per gli scismatici africani, come fu un modello inimitabile per tutti i suoi successori e i rappresentanti del suo partito. Circa cinquantacinque anni dopo la sua morte, alla Conferenza di Cartagine del 411, Petiliano di Costantina affermava che i donatisti veneravano ancora « quell'uomo di santa memoria, il quale era stato l'ornamento della Chiesa di Cartagine » <sup>(149)</sup>. E questa ammirazione Donato suscitava ancora, dopo un secolo, non solo per le sue virtù di organizzatore e di uomo politico, ma anche per la sua gloria di letterato e d'oratore; gloria, che anche Agostino, l'instancabile avversario dei donatisti, riconosceva intera, proclamando, con un'insistenza che è sicuro indizio di ammirazione, l'intelligenza, la penetrazione, l'eloquenza, l'erudizione, e la straordinaria competenza, nell'interpretazione dei libri santi, del grande primate scismatico <sup>(150)</sup>.

L'azione di Donato rimase viva in Africa, anche dopo la sua morte, così nel dominio dei fatti, come in quello delle lettere. Gli oratori, i libellisti, la letteratura martirologica degli scismatici, risentono dell'influenza del suo pensiero, fino al tempo d'Agostino.

<sup>(145)</sup> Opt. Milev., III, 3.

<sup>(146)</sup> Augustin., *Psalmus contra partem Donati*, 92-95.

<sup>(147)</sup> Opt. Milev., III, 3.

<sup>(148)</sup> Opt. Milev., III, 3.

<sup>(149)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 56, 62.

<sup>(150)</sup> Augustin., *De haeres.*, 69; *Contra Cresconium*, I, 2, 3; *Serm.* 37, 3; *Enarr. in Psalm.* 124, 5; *In Iohannis Evangelium*, VI, 20. — Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 117 sgg. e 139.

Tra i discepoli di Donato troviamo, verso la metà del IV° secolo, in Africa, Vitellio Afro e Ponzio; a Roma, Macrobio e Claudiano. Su Vitellio, non possediamo che la breve notizia fornitaci da Gennadio <sup>(151)</sup>. Era nativo della Proconsolare, come indica il soprannome *Afer*, aggiunto al suo nome, e fu senza dubbio un laico, anzi il primo laico che s'incaricò di « difendere lo scisma dei donatisti » <sup>(152)</sup>. Dopo di lui, il suo esempio fu seguito da Ticonio e da Cresconio.

« *Claruit* — dice Gennadio — *sub Constante, filio Constantini principis* », quindi fra il 337 e il 350. La sua opera era molteplice e considerevole: comprendeva libri di polemica contro i cattolici, libri di disciplina e storia religiosa, ed anche un'apologia contro i pagani. Questa apologia, che aveva il titolo, ormai classico, di *Adversus gentes* <sup>(153)</sup>, non doveva differire, in fondo, dalle celebri apologie del II° e del III° secolo: solo che, invece di essere scritta da un cattolico, era scritta da uno scismatico. Che Vitellio abbia scritto parecchi trattati di disciplina ecclesiastica, si deduce dalle parole di Gennadio: *ad regulam ecclesiasticam pertinentia multa disseruit* <sup>(154)</sup>. Ciò rientrava benissimo nello spirito di un donatista. I donatisti, com'è noto, pretendevano di seguire, essi soli, le rigide norme della primitiva morale cristiana, su cui i cattolici si mostravano ormai, con troppa indulgenza, propensi a transigere. Tracciare quindi una regola di condotta, conforme all'ideale della setta, mescolando i precetti ai consigli pratici, dovè sembrare a Vitellio uno dei doveri fondamentali di un sincero seguace della chiesa dei « Santi ».

L'*Adversus traditores* era rivolto contro i cattolici d'Africa. « *Scriptis adversus nos* — dice Gennadio — *velut traditores in persecutione divinarum Scripturarum* ». Il tema, dunque, era sempre il solito: la legittimità dello scisma, a cui i seguaci della setta avevano necessariamente dovuto ricorrere, per i molti tradimenti commessi dai cattolici, durante la persecuzione di Diocleziano, e per la connivenza, volontaria o ereditaria, che avevano avuto con loro tutti i falsi cristiani venuti dopo. Di gran lunga più importante sarebbe, se la conservassimo, un'altra opera di Vitellio: il *De eo quod odio sint mundo servi Dei*. Con essa l'autore volle protestare

<sup>(151)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 4.

<sup>(152)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 4: *Vitellius Afer, Donatianorum schisma defendens* etc.

<sup>(153)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 4: *Scriptis et Adversus gentes*.

<sup>(154)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 4.

contro l'editto di unione promulgato da Costante nel 347: dovè quindi essere scritta fra il 348 e il 349. « Questo libro — osserva Gennadio —, se l'autore avesse saputo astenersi dal dare a noi il nome di persecutori, sarebbe notevole per la bontà del suo contenuto » <sup>(153)</sup>. Il sereno giudizio di Gennadio è segno sicuro del pregio dell'operetta perduta. Vitellio, per dimostrare l'ingiustizia del colpo dato dall'imperatore al donatismo, doveva trarre dalla storia la giustificazione dello scisma e argomentare press'a poco così: se i Cristiani sono stati sempre perseguitati, fino a Diocleziano, dai nemici della Chiesa, e se, dopo Diocleziano, la persecuzione si è rivolta contro i donatisti, bisogna concludere che tale persecuzione è iniqua, e che la Chiesa scismatica è la vera e la sola cristiana. Impostata in questa forma, la questione aveva, non lo si può negare, una coerenza logica perfetta: gli stessi cattolici non potevano negarne le conseguenze, dato che era loro impossibile contestare le premesse. Del resto, l'impressione, che, anche nei circoli cattolici, dovè produrre l'accorta e garbata operetta, ci è indirettamente provata dalle poche, ma oneste parole del presbitero Gennadio.

Ponzio fu una delle figure più famose del partito donatista, ed ebbe gran parte nella restaurazione sotto Giuliano l'Apostata <sup>(156)</sup>. Esiliato dall'Africa nel 347, dopo l'editto di unione <sup>(157)</sup>, fissò la sua dimora in Italia. Qui, verso il 362, concepì il disegno di quella richiesta all'imperatore, che doveva condurre alla risurrezione del donatismo <sup>(158)</sup>. Dopo questo avvenimento, non si sa più nulla della vita di Ponzio: uscito per un momento dall'ombra, vi rientra definitivamente. Non sappiamo nemmeno di qual sede egli sia stato vescovo. Ma, nel partito scismatico africano, la sua fama durò, coronata di gloria, per molte generazioni. Si diceva di lui che avesse operato miracoli, e lo si paragonava allo stesso Donato <sup>(159)</sup>. Con la sua eloquenza dominò gli spiriti, e li governò nel periodo intermedio tra i due grandi del partito, Donato e Par-

<sup>(155)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 4: *Vitellius Afer, Donatianorum schisma defendens, scripsit De eo quod odio sint mundo Dei servi. In quo, si tacuisset de nostro velut persecutorum nomine, egregiam doctrinam ediderat.*

<sup>(156)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203 e 205; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 11, 28; 19, 49; *In Johannis Evangelium*, XIII, 17.

<sup>(157)</sup> Opt. Milev., II, 15; III, 1 e 3-4.

<sup>(158)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203 e 205.

<sup>(159)</sup> Augustin., *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 49; *In Johannis Evangelium*, XIII, 17.



meniano. Letterariamente, però, a noi non è noto se non per la *petitio* a Giuliano. Composta verso il principio del 362, a nome di tutti i vescovi e chierici del « partito di Donato » <sup>(160)</sup>, e sottoscritta da tre vescovi, Ponzio, Rogaziano e Cassiano <sup>(161)</sup>, era stata, secondo la testimonianza di Agostino <sup>(162)</sup>, redatta effettivamente da Ponzio. Di essa, per opera specialmente di Agostino, conosciamo il contenuto e qualche frammento. In principio, doveva trovarsi la frase, che gli avversari cattolici rinfacciarono tante volte ai donatisti: « Presso Giuliano, la sola giustizia trova accesso » <sup>(163)</sup>. In seguito, Ponzio lamentava la persecuzione ordinata da Costante, e chiedeva che lo scisma donatista fosse almeno considerato alla stregua delle eresie, alle quali il governo centrale lasciava piena ed assoluta libertà. Egli voleva il richiamo dei proscritti, la restituzione delle basiliche, la libertà di culto, di coscienza e di propaganda <sup>(164)</sup>. Giuliano gli concesse tutto, e il donatismo rivisse, miracolosamente, almeno per i pochi mesi che durò l'effimero regno dell'imperatore idolatra. Questo successo insperato spiega come Ponzio abbia goduto, nella sua Chiesa, quasi come Donato, fama di oratore, di profeta, di santo.

Macrobio fu, a Roma, vescovo di quella piccola comunità donatista, sorta verso il 320 <sup>(165)</sup>, e poi improvvisamente sviluppata verso la metà del IV° secolo, forse in seguito all'editto di unione del 347. Esiliati dal loro paese d'origine, molti donatisti si erano rifugiati in Italia, e avevano portato al piccolo nucleo romano un numeroso contingente di nuovi fedeli. I *Montenses* — con questo nome infatti solevano essere designati i donatisti della capitale <sup>(166)</sup> — ebbero così una loro basilica <sup>(167)</sup>, un loro ve-

<sup>(160)</sup> Opt. Milev., III, 3; Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 97, 224. Sulla *petitio* cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 149 sg.

<sup>(161)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 97, 224; *Epist.* 105, 2, 9.

<sup>(162)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203 e 205.

<sup>(163)</sup> Augustin., *Contra Epistolam Parmeniani*, I, 12, 19; *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 203 e 205; 97, 224; *Epist.* 93, 4, 12; 105, 2, 9; *Sermo II in Psalm.* 36, 18.

<sup>(164)</sup> Opt. Milev., II, 16; III, 3; Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 92, 205; 97, 224; *Epist.* 93, 4, 12; 105, 2, 9.

<sup>(165)</sup> Opt. Milev., II, 4.

<sup>(166)</sup> Opt. Milev., II, 4; Augustin., *Epist.* 53, 1, 2; *Contra litteras Petiliani*, II, 108, 247; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 3, 6; *De haeres.*, 69; Hieron., *Epist.* 37, 1; *Chron.* ad ann. 355.

<sup>(167)</sup> Hieron., *Chron.* ad ann. 355.

scovo, e si diedero ad un'attiva opera di propaganda, che non tardò ad impensierire seriamente il papa ed il governo.

Secondo Gennadio <sup>(168)</sup>, Macrobio, prima di esser vescovo a Roma, era stato presbitero cattolico in Africa, dove aveva composto un libro indirizzato *Ad confessores et virgines: librum moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitum*. Ma forse la notizia di Gennadio è erronea. Molto probabilmente Macrobio non fu mai presbitero della Chiesa cattolica, e nemmeno cattolico. Viveva invece, a Cartagine, nella comunità scismatica, e fu forse nel numero dei donatisti esiliati nel 347 <sup>(169)</sup>. Sulla data della sua elezione a vescovo dei donatisti di Roma e sulla durata del suo vescovato non sappiamo nulla di preciso. Sappiamo solo che Optato di Milevi parla di lui, come del capo dei donatisti romani nel 366 <sup>(170)</sup>. Però lo stesso Optato, vent'anni dopo, nella seconda edizione del suo grande trattato, cita ancora un Luciano e un Claudiano, come vescovi scismatici di Roma succeduti a Macrobio <sup>(171)</sup>. Ora, siccome è noto che nel 378 Claudiano era vescovo da molti anni <sup>(172)</sup>, anche se si pensa assai breve l'episcopato di Luciano, si dovrà ammettere che Macrobio dovè morire pochi anni dopo il 366 <sup>(173)</sup>.

Quanto al libro *Ad confessores et virgines*, attribuito da Gennadio a Macrobio, in altro luogo dell'opera nostra <sup>(174)</sup> ricordammo che il Morin <sup>(175)</sup> ha creduto d'identificarlo col trattato pseudo-cipriano *De singularitate clericorum* <sup>(176)</sup>. E il Harnack <sup>(177)</sup>, insistendo sull'identificazione del Morin, ha con sottile argomentazione affermato che il *De singularitate clericorum* data della fine del IV° secolo; che è opera non di un presbitero cattolico, ma di un

<sup>(168)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 5.

<sup>(169)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 768-769). Cfr. Opt. Milev., II, 4 e 15; III, 1.

<sup>(170)</sup> Opt. Milev., II, 4.

<sup>(171)</sup> Opt. Milev., II, 4.

<sup>(172)</sup> *Epistula concilii romani* (ann. 378) ad Gratianum et Valentinianum imperatores (Mansi, *Concil.*, III, 624 sg.).

<sup>(173)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 153 sg.

<sup>(174)</sup> U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 532 sg.

<sup>(175)</sup> *Revue bénédictine*, VIII (1891), pag. 236; XXIX (1912), pag. 82; *Etudes, textes, découvertes*, I (1913), pag. 7.

<sup>(176)</sup> Cypriani opera omnia, ed. Hartel, pars III (Appendix), pagg. 173-220.

<sup>(177)</sup> *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, XXIV, 3, 1903, pagg. 1-72; *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, II, pag. 369 e 553.

vescovo scismatico residente a Roma, e che quindi si deve riportare non a Macrobio, presbitero cattolico d'Africa, ma a Macrobio, vescovo donatista di Roma <sup>(178)</sup>. Senonchè, contro le deduzioni critiche di tali dotti, il Monceaux <sup>(179)</sup> ha ragionevolmente sollevato gravissimi dubbi. Anzitutto, il *De singularitate* non corrisponde a ciò che del contenuto dell'*Ad confessores et virgines* ci ha tramandato Gennadio. L'*Ad confessores et virgines* era un trattato di morale e di disciplina, dove non si discuteva soltanto sull'argomento della castità; era rivolto a confessori e vergini, ed era opera di un presbitero cattolico. Invece, secondo Harnack, il *De singularitate clericorum* sarebbe opera di un vescovo donatista; è diretto a chierici, e tratta unicamente del celibato. Su questi tre punti essenziali vi è dunque divergenza. E se, per accettare l'ipotesi, si deve ammettere che Gennadio ha errato, rispetto all'autore, ai destinatari, e al contenuto dell'opera, che cosa mai vale la testimonianza di Gennadio, sulla quale appunto si fonda l'ipotesi? Ma, lasciando anche da parte Gennadio, il Monceaux dimostra che il *De singularitate* non può essere di Macrobio. Una delle obiezioni più gravi si ricava dalle citazioni bibliche. I donatisti, fino al principio del V° secolo, hanno conservato fedelmente i vecchi testi biblici africani del tempo di Cipriano; invece, le citazioni bibliche del *De singularitate* hanno tutti i caratteri dei testi italici riveduti, com'era naturale che avvenisse per le citazioni di un autore che viveva a Roma nella seconda metà del IV° secolo. E poi, perchè mai un vescovo scismatico, residente a Roma, avrebbe inviato una lettera sul celibato ai chierici africani, se la questione del celibato dei chierici non fu posta seriamente che alla fine del IV° secolo? Presso i donatisti, non v'è traccia alcuna di controversie di questo genere. Infine, molti passi del *De singularitate* provano chiaramente che il trattato non può essere opera di un donatista. Basti citare il fatto che in quel trattato si parla talora del martirio, con certa mal dissimulata ironia <sup>(180)</sup>. Or un vescovo della Chiesa scismatica non avrebbe mai pensato a scherzare su tale argomento, e, se anche l'avesse tentato, si sarebbe tirato addosso l'indignazione dell'intero partito. Il *De singularitate*, dunque, non

<sup>(178)</sup> Il von Blacha (*Der pseudocyprianische Traktat De singularitate clericorum, ein Werk des Novatian*, in *Kirchengeschichtlichen Abhandlungen* di Sdralek, II, 1904, pagg. 193-256) ha, senza serie ragioni, attribuito il trattato a Novaziano. Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 533.

<sup>(179)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 158-160.

<sup>(180)</sup> *De singularitate clericorum*, 34-35.

è di Macrobio, nè di un donatista, e non ha nulla che vedere con l'*Ad confessores et virgines*, di cui parla Gennadio, e che assai probabilmente non era neppur esso opera del nostro Macrobio. Gennadio, scrivendo un secolo e mezzo più tardi, ha confuso due notizie diverse, l'esistenza di un libro *Ad confessores et virgines* di un chierico cattolico africano — probabilmente un diacono, vissuto verso la metà del IV<sup>o</sup> secolo, che compose, sulla traccia dei *Testimonia* di Cipriano, una raccolta di citazioni bibliche in due parti, l'una, contro gli ariani, sulla divinità di Cristo, e l'altra su questioni di disciplina <sup>(181)</sup>, con la qual ultima parte appunto va identificato il libro citato da Gennadio <sup>(182)</sup> — e la notizia di Optato sul vescovo donatista Macrobio <sup>(183)</sup>.

Scartato il *De singularitate* e l'*Ad confessores et virgines*, la produzione letteraria di Macrobio si riduce, per noi, — come ha chiaramente dimostrato il Monceaux <sup>(184)</sup> — solo ad uno scritto martirologico: la *Passio Maximiani et Isaac*. L'*explicit* dei codici, che la contengono, dà il nome di Macrobio, e noi non abbiamo nessuna ragione di dubitare della serietà di tale testimonianza. L'*explicit* suona precisamente così: *Epistula beatissimi martyris Macrobi ad plebem Karthaginis de passione martyrum Isaac et Maximiani* <sup>(185)</sup>. Ora noi conosciamo, per il tempo in cui la *Passio* fu scritta, tre cristiani d'Africa, che portarono il nome di Macrobio: il diacono cattolico, a cui abbiamo accennato di sopra; un donatista, divenuto, ancor giovanissimo, vescovo scismatico d'Ip-pona nel 409 <sup>(186)</sup>; e il vescovo donatista di Roma. Ma il primo va naturalmente scartato, perchè cattolico; così pure il secondo, perchè vissuto più di sessant'anni dopo il martirio di Massimiano e Isacco, il quale avvenne nel 347. Non rimane quindi che il vescovo di Roma. Del resto, anche i dati offerti dalla *Passio* concordano: l'opera fu composta una ventina d'anni dopo il martirio; dunque verso il 366, quando appunto Macrobio era a capo della comunità donatista di Roma <sup>(187)</sup>. L'autore è un africano, che ha lasciato l'Africa dopo la morte dei martiri, cioè nel 347, dopo la promulgazione dell'editto di unione: egli parla del suo esilio

<sup>(181)</sup> Isid. Hispal., *De vir. ill.*, 2.

<sup>(182)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 5.

<sup>(183)</sup> Opt. Milev., II, 4.

<sup>(184)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 87 sgg.

<sup>(185)</sup> Migne, *Patr. lat.*, VIII, 774.

<sup>(186)</sup> Augustin., *Epist.* 106-108.

<sup>(187)</sup> Opt. Milev., II, 4.



(*secessio nostra*), e del suo possibile ritorno (*reditus noster*) <sup>(187)</sup>. L'unica obiezione, che si potrebbe muovere all'identificazione, è il titolo di *martyr*, che nell'*explicit* è unito al nome di Macrobio. Ma anche questa obiezione cade, se si pensa che nel IV° secolo il nome di *martire* si prodigava largamente, massime nelle sette perseguitate, a tutti i fedeli che avevano avuto a sopportare disagi e dolori, a causa della loro fede. Non era Macrobio un esiliato? Egli dunque aveva, come tanti altri, ogni diritto a fregiarsi dell'aureola del martirio!

Massimiano e Isacco erano stati arrestati nell'agosto del 347, a Cartagine, il primo per aver lacerato, nel foro, l'editto proconsole sull'unione delle Chiese, e l'altro per avere, in quella medesima occasione, imprudentemente protestato <sup>(189)</sup>. Isacco morì in carcere, e Massimiano fu gettato, vivo, in mare, insieme col cadavere dell'amico <sup>(190)</sup>. Restituiti alla riva da una tempesta, dopo sei giorni, i corpi furono seppelliti con ogni onore dai compagni di fede <sup>(191)</sup>. Questo lo sfondo storico della *Passio*. Trascorsi circa vent'anni dal doloroso avvenimento, e cominciando a perdersi la memoria delle circostanze che avevano accompagnato la morte dei martiri, i donatisti di Cartagine ne chiesero la narrazione a Macrobio, il quale era stato testimone dei fatti, e che quindi poteva narrarli con piena veridicità <sup>(192)</sup>. E Macrobio, per aderire al desiderio dei suoi connazionali, stese la relazione, e la inviò come « lettera al popolo di Cartagine » <sup>(193)</sup>.

Nella *Passio* si possono distinguere tre parti: un preambolo, la narrazione del martirio; una conclusione. Nel preambolo, l'autore dichiara il suo compiacimento per l'occasione, che gli si è presentata, di scrivere ai suoi confratelli d'Africa, e aggiunge che, per rispondere al loro desiderio, egli racconterà i fatti, di cui fu in altri tempi testimone a Cartagine <sup>(194)</sup>. Segue il racconto dell'arresto, della morte dei martiri, della tempesta, dei funerali <sup>(195)</sup>. La lettera termina con un'esortazione al martirio: « A voi ora, o fratelli, spetta di seguire la via, che condusse questi martiri al

<sup>(188)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 774).

<sup>(189)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 768-769).

<sup>(190)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 770-772).

<sup>(191)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 773).

<sup>(192)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 767).

<sup>(193)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 774) : *Epistula... Macrobi ad plebem Karthaginis*.

<sup>(194)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 767).

<sup>(195)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 768-774).

regno dei cieli... Affrettatevi seriamente, lottate ostinatamente! I vostri martiri vi attendono lassù, per godere insieme con voi della loro gloria. Su, fratelli, affrettatevi quanto più potete, per dare a noi il mezzo di godere una simile gioia! Dio voglia che, al nostro ritorno, noi troviamo motivo di gloria in voi, come gioia e gloria essi ci hanno dato, alla nostra partenza! Oh sia concesso a noi, arrivando, di vedere i vostri trofei! Allo stesso modo che noi abbiamo annunziato le loro vittorie, noi dobbiamo potere, un giorno, annunziare le vittorie vostre a tutti i vostri successori di Cartagine » <sup>(196)</sup>. Dopo la reazione che aveva seguito la morte dell'imperatore Giuliano, alla vigilia di nuove persecuzioni <sup>(197)</sup>, questa ardente evocazione di dolori passati, questa febbrile impazienza di nuovi martiri, per nuove, purissime gioie, è davvero commovente! Quel che guasta però, nella *Passio*, è la mediocrità del commento, che l'autore aggiunge spesso, troppo spesso, al racconto dei fatti. C'è troppa declamazione, troppa ampollosità, troppa enfasi. Le cose più semplici sono spiegate a lungo, fino alla noia; ogni scena, la tortura, le visioni dei martiri, le decisioni del proconsole, tutto si risolve in una sequela di lodi iperboliche per gli eroi <sup>(198)</sup>. La lode dei martiri richiama naturalmente l'invettiva contro i persecutori; ma l'invettiva non ha nulla di originale, e non è che la fredda ripetizione dei soliti temi agiografici <sup>(199)</sup>. Macrobio non è un polemista; è invece un buon narratore. La parte storica della *Passio* è scritta con vivacità e con garbo; le descrizioni sono piene di schietto realismo; e le pagine che dipingono al vivo la candida fede dei seguaci di Donato, i quali o vegliano il corpo di Isacco morto <sup>(200)</sup>, o attendono in folla, sulla riva, che il mare renda loro i cadaveri dei martiri <sup>(201)</sup>, sono veramente degne della penna di un grande scrittore.

Claudiano fu nominato capo dei *Montenses* <sup>(202)</sup>, a Roma, verso il 375, vale a dire in un tempo in cui, colpiti dagli editti imperiali del 373 e del 377 e dalla legge del 22 aprile 376 <sup>(203)</sup>, molti donatisti erano andati a rifugiarsi a Roma <sup>(204)</sup>. Audace ed ener-

<sup>(196)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 774).

<sup>(197)</sup> Opt. Milev., II, 17 sg.; III, 3.

<sup>(198)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 769-771).

<sup>(199)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 768-769; 772-774).

<sup>(200)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 772).

<sup>(201)</sup> *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patr. lat.*, VIII, 773).

<sup>(202)</sup> Opt. Milev., II, 4.

<sup>(203)</sup> Cod. Theod., XVI, 6, 1; 5, 4; 6, 2.

<sup>(204)</sup> Opt. Milev., II, 4; Mansi, *Concil.*, III, 626.

gico, il nuovo vescovo entrò in lotta con la Chiesa romana e col papà Damaso, e, per spirito di parte fece causa comune con gli avversari di lui, cioè l'antipapa Ursino e il giudeo Isacco <sup>(205)</sup>. I magistrati, l'imperatore stesso dovettero intervenire. Condannato all'esilio, Claudiano avrebbe dovuto ritornarsene in Africa. Invece rimase a Roma, e di nuovo corse il sangue nelle chiese. Verso la fine del 378, un nuovo rescritto imperiale ordinava al vicario di Roma Aquilino il bando di Claudiano, perchè questi non aveva, nel frattempo, cessato dal far propaganda e specialmente dal ribattezzare i fedeli <sup>(206)</sup>. Tornato in Africa, Claudiano venne a lotta col primate Parmeniano, e finì col separarsi anche dai compagni di fede, fondando una chiesa a sè, quella dei claudianisti, la quale però ebbe vita breve. Nel 392, quando Claudiano era già morto, la sua comunità si rappacificava col nuovo primate donatista Primiano.

Le tempestose vicende della vita dovettero porgere a Claudiano frequenti occasioni di scrivere e di predicare. Alla sua polemica contro i cattolici accenna un luogo della lettera, che il concilio romano del 378 scrisse agl'imperatori Graziano e Valentiniano <sup>(207)</sup>. Sventuratamente, però, di tutta questa sua produzione letteraria — sermoni, discorsi, libelli — nulla è pervenuto sino a noi.

Ticonio occupa un posto eminente così nella storia, come nella letteratura donatista. Spirito indipendente e leale, si distinse per il suo amore invincibile della verità, che lo spinse ad indagare con occhio di critico acuto perfino la lettura e l'interpretazione dei libri santi, e lo condusse a fondare un nuovo sistema di esgesi originale. Polemista accanito, discusse, sino in fondo e con franchezza, su ogni questione, senza curarsi di andare contro i suoi amici e di favorire i suoi avversari, purchè trionfasse la giustizia. Vissuto in un mondo, in cui ai laici non si riconosceva nemmeno il diritto di esprimere la propria opinione, egli, laico, scrisse e parlò con la genialità di un teologo acuto e profondo. Per questo, l'opera di Ticonio non può esser passata sotto silenzio. Purtroppo però, se si eccettua il *Liber Regularum*, che possediamo, su quest'opera, come sulla vita di Ticonio, noi sappiamo

<sup>(205)</sup> Mansi, *Concil.*, III, 626 e 628.

<sup>(206)</sup> *Collectio Avellana*, ed. Günther, *Epist.* 13, 8, pag. 54 sg.; Mansi, *Concil.*, III, 628.

<sup>(207)</sup> Mansi, *Concil.*, III, 626.

assai poco. È incerta persino la forma del nome. Nella tradizione manoscritta delle *Regulae* e negli autori ecclesiastici si legge: *Thiconius*, *Thyconius*, *Tichonius*, *Ticonius*, *Thychonius*, *Tyconius*. Tuttavia sembra certo che le forme con l'*h* vanno escluse. Il più antico manoscritto delle *Regulae* <sup>(208)</sup> ha *Tyconius*: questa è dunque la lezione più genuina.

Ticonio era nativo della Proconsolare <sup>(209)</sup>, e aveva ricevuto l'istruzione più completa, così nelle lettere sacre come nelle profane <sup>(210)</sup>. Donatista fin dalla nascita, egli volle, divenuto adulto, rendersi da sè stesso ragione dei principi che separavano le due Chiese, e, scoperti i punti deboli del donatismo, osò proclamarli apertamente nei suoi scritti <sup>(211)</sup>. Il primate scismatico tentò allora, dapprima, di confutarlo con la sua *Epistula ad Tyconium* <sup>(212)</sup>; poi lo spinse a ricredersi; infine lo fece condannare, nel 380, da un concilio, ed escludere dal partito <sup>(213)</sup>. Scacciato dai donatisti, e d'altra parte non sapendosi decidere ad abbracciare la causa dei cattolici, Ticonio fece causa a sè, e visse attendendo a lavori d'esegesi. Non si conosce con certezza l'anno della sua morte; questa avvenne probabilmente verso il 390. Le opere di Ticonio, quelle almeno a noi note, appartengono a tre diverse categorie: I. libri di controversia (*De bello intestino; Expositiones diversarum causarum*); II. un manuale di esegesi (*Liber Regularum*); III. libri di esegesi applicata, una versione dell'Apocalissi, e un commento pure sull'Apocalissi. Questo è l'ordine, con cui Gennadio cita le opere di Ticonio; e forse è anche l'ordine, con cui si sono seguite cronologicamente <sup>(214)</sup>. Il Monceaux <sup>(215)</sup> ha cercato di determinare la data approssimativa di ciascuna col sussidio di parecchi elementi, sia esterni che interni.

Secondo Gennadio, Ticonio « *floruit... Theodosio et filio eius regnantibus* ». Teodosio regnò dal 379 al 395; e, dei suoi due figli, Arcadio fu nominato Augusto nel 383, e Onorio nel 393. Siccome però Gennadio parla di un solo figlio di Teodosio, la sua indi-

<sup>(208)</sup> È il *Codex Remensis* 364 (IX secolo). Cfr. Burkitt, *The Rules of Tyconius*, pag. 103. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 166.

<sup>(209)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 18: *Tyconius natione Afer*.

<sup>(210)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 18.

<sup>(211)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 18; Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1; II, 22, 42; III, 3, 17; *Epist.* 93, 10, 43-44; 249.

<sup>(212)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 10, 43-45; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1.

<sup>(213)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1.

<sup>(214)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 18.

<sup>(215)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 169 sg.



cazione cronologica comprende gli anni dal 383 al 393. Con questi dati, offerti da Gennadio, concordano anche altri, desumibili da altre fonti. Agostino, che cominciò, verso il 392, la sua campagna contro il donatismo, non cita mai Ticonio come ancor vivo; Parmeniano, il grande avversario donatista di Ticonio, il quale compose un'*Epistula* contro di lui, morì, assai probabilmente, nel 391; infine Ticonio stesso, nel quinto libro delle *Regulae*, dice che la Chiesa vedrà il termine delle sue dolorose vicende trecencinquant'anni dopo la Crocifissione <sup>(216)</sup>; dunque l'opera è di poco anteriore al 383. D'altra parte, Optato, nella prima edizione della sua opera, che è del 366, non ricorda affatto Ticonio; dunque, nel 366, Ticonio non doveva avere ancora cominciato la sua carriera letteraria. Il Monceaux <sup>(217)</sup> riporta al 370 il *De bello intestino*, a cui diede forse occasione lo scisma di Rogato, il primo che spezzò l'unità della Chiesa donatista <sup>(218)</sup>; e al 375 le *Expositiones diversarum causarum*. Dopo la condanna del 380, Ticonio, stanco della polemica, si volse all'esegesi, e compose, verso il 382, il *Liber Regularum*, e, verso il 385, la traduzione e il commento dell'*A-pocalissi*.

Delle due opere di controversia — il *De bello intestino* e le *Expositiones* — noi possediamo parecchi frammenti, conservatici nelle confutazioni di Agostino e di Parmeniano. Non è facile, però, nella classificazione del materiale, poter distinguere, quale di quei frammenti appartenga all'una e quale all'altra di esse. Ambedue infatti trattavano lo stesso soggetto, e differivano solo per la parte formale: nel *De bello intestino* Ticonio svolgeva sistematicamente la sua tesi; con le *Expositiones* intendeva rispondere alle obiezioni mosse alla prima opera, e ritornava quindi sulle questioni principali, riesaminandone il contenuto e giustificandone le conseguenze. L'idea fondamentale che appare nei due trattati, come si rileva chiaramente da Agostino <sup>(219)</sup>, è che la Chiesa di Dio non può essere limitata, secondo la falsa teoria sostenuta dai donatisti, ai ristretti confini dell'Africa, e, in Africa, ai soli seguaci di Donato, ma si deve estendere in tutto il mondo. Gli oracoli dei profeti hanno annunziata l'universalità della Chiesa, e nessun peccato commesso dagli uomini può impedire che si

<sup>(216)</sup> Tycon., *Liber Regularum*, V, pag. 61 Burkitt.

<sup>(217)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 170.

<sup>(218)</sup> Augustin., *Epist.* 87, 10; 93, 1 sg.; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petilianus*, II, 83, 184.

<sup>(219)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1.

avverino le promesse di Dio <sup>(220)</sup>. Del resto, quale audacia e quale superbia non è mai quella dei donatisti, nel credere che essi soli posseggono ogni virtù e ogni purezza, mentre tutti gli altri uomini sono macchiati delle colpe più gravi! La superbia non è essa medesima un peccato? Basterebbe dunque solo l'ardire di dirsi e credersi santi, per non esserlo affatto. La verità è che la religione, divina nei suoi principî, non può sfuggire, nella sua pratica applicazione su questa terra, alla condizione di subire le conseguenze derivanti dall'umana debolezza: i buoni e i cattivi esistono dovunque. Ce ne saranno nelle comunità occidentali, come non ne mancano nelle chiese d'Africa. D'altronde, ognuno è responsabile delle proprie azioni, e non può esser macchiato delle colpe del vicino <sup>(221)</sup>. Perciò « nell'unità della Chiesa, per il mantenimento della pace, i buoni devono tollerare provvisoriamente i cattivi. La separazione avverrà alla fine dei secoli, al tempo del Giudizio universale » <sup>(222)</sup>.

Non tollera, del resto, la Chiesa di Donato molti colpevoli nel suo stesso seno? « Ticonio — dice Agostino — ha segnalato un cattivo lievito, e non in piccola quantità, ma in abbondanza, nell'interno della sua Chiesa. Eppure egli osserva che i suoi amici non volevano convenire che tutta la pasta della loro Chiesa ne fosse alterata, essi che proclamavano il mondo intero viziato dal cattivo lievito dei peccati dell'Africa » <sup>(223)</sup>. Nella prima parte dell'opera, dunque, Ticonio combatteva una delle teorie fondamentali dei donatisti: la legittimità dello scisma. E i suoi argomenti, nella loro coerente logicità, non potevano non fare impressione su ogni scismatico, capace di ragionare. Certo la Chiesa « pura » aveva cominciato a venir meno alla rigidità dei suoi principî, con la sua inopportuna indulgenza verso tanti peccatori; inoltre, dato che ormai, sull'esempio di Rogato, la discordia cominciava a rompere la compagine della stessa Chiesa di Dio, come sostenere più, onestamente, il principio della legittimità dello scisma? <sup>(224)</sup>.

In seguito, Ticonio criticava anche la teoria donatista del battesimo, perchè, diceva lui, l'efficacia del sacramento non dipende dalla virtù o dalla dignità di chi lo conferisce. In appoggio della

<sup>(220)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1; *Epist.* 93, 10, 44.

<sup>(221)</sup> Augustin., *Epist.*, 93, 10, 44.

<sup>(222)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 3, 17. Cfr. *Epist.* 249.

<sup>(223)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 22, 42.

<sup>(224)</sup> Augustin., *Epist.* 87, 10; 93, 1 sg.; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 10, 16; 11, 17; *Contra litteras Petilian*, II, 83, 184.

sua tesi, egli allegava i testi biblici, su cui, da tanti anni, si fondavano i sostenitori dei due diversi principî, dando di essi un'interpretazione interamente personale. Di più citava l'autorità di Donato il Grande, il quale, nel concilio donatista di duecento settanta vescovi, aveva autorizzato i vescovi della Mauritania a non conferire il secondo battesimo, e pure era rimasto in comunione con loro. Aggiungeva che, in conformità degli statuti di quel concilio, un vescovo donatista, chiamato Deuterio, aveva riunito alla sua chiesa un gran numero di « traditori », senza che Donato avesse cessato per questo di comunicare con lui <sup>(225)</sup>. Analoghe concessioni avrebbero potuto fare i donatisti ai cattolici, e così facilitare la riconciliazione delle due Chiese, quella riconciliazione che costituiva il più radioso ideale di Ticonio. Poichè non è dubbio che Ticonio, se aveva inaugurato un nuovo metodo di controversia; se, invece dell'orgoglio caparbio, il quale impediva ai donatisti di sostenere una discussione seria; invece di quella intransigenza accanita, che essi opponevano ad ogni giusta ragione <sup>(226)</sup>, aveva studiato con animo sereno e scevro da pregiudizi le questioni che separavano le due Chiese, e, dopo maturo esame, le aveva risolte col rigore di un critico imparziale; se, con un metodo di esegesi del tutto razionale, aveva dato la vera interpretazione dei testi sacri, che stavano a base di ogni contrasto; se, passando dall'esegesi alla storia, aveva trovato conferma delle sue teorie in fatti reali, contemporanei o recenti, non aveva avuto che un solo scopo: la sincera riconciliazione della vera Chiesa, che in Africa era quella di Donato, con i cattolici, che si trovavano fuori di essa. E, da buon donatista, egli non aveva potuto concepire il ristabilimento dell'unità religiosa in Africa che in un modo solo, cioè con il ritorno dei falsi cattolici alla vera Chiesa, alla Chiesa di Donato.

Inteso così, l'ideale di Ticonio non può esser tacciato d'incoerenza. Ma così non lo giudicarono, al tempo suo, nè gli amici nè gli avversari. I donatisti lo accusavano di tradimento: Parmeniano, sia nella lettera, in cui lo confutava, sia nel concilio, dal quale lo fece condannare, insisteva sulla contraddizione esistente tra le sue parole e la sua condotta <sup>(227)</sup>. I cattolici invece non

<sup>(225)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 10, 43.

<sup>(226)</sup> Anche questo, infatti, aveva Ticonio rimproverato ai suoi amici scismatici. E che? — egli aveva detto — Forse solo *quod volumus, sanctum est?* (Augustin., *Epist.* 93, 4, 14; 10, 43; *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 13, 31).

<sup>(227)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1; *Epist.* 93, 10, 43-44.

potevano perdonargli l'esitazione, con cui egli aveva lungamente ondeggiato tra la loro Chiesa e quella di Donato, senza mai decidersi nè per l'una nè per l'altra di esse in modo definitivo. « Nonostante le sue dichiarazioni sul carattere della Chiesa universale — scriveva Agostino verso il 408 —, nonostante le sue affermazioni che nessuno, nell'unità della Chiesa, può esser contaminato dalle colpe altrui, Ticonio pretendeva tuttavia di star lontano dal contagio degli Africani, da lui considerati come traditori, e restava nel partito di Donato » <sup>(228)</sup>. E, nella confutazione di Parmeniano, si esprimeva anche più chiaramente, dicendo: « Ticonio non si accorse della conseguenza manifesta delle sue idee, cioè che in Africa i veri Cristiani, quelli che appartenevano alla Chiesa universale, non erano i seguaci degli scismatici, separati dalla comunione e dall'unità del mondo cattolico, ma coloro che al mondo cattolico erano uniti per mezzo della comunione » <sup>(229)</sup>. Comunque, Ticonio non si lasciò commuovere nè dalle critiche nè dalle scomuniche. E, poichè la sua opera di pacificazione non aveva ottenuto l'esito desiderato, si dedicò ai suoi studi prediletti, quelli dell'esegesi biblica. Verso il 382, egli pubblicò il suo manuale d'esegesi, che ci è pervenuto intero, se si eccettua una lacuna abbastanza considerevole in fine. Quest'opera è stata, dal VI° secolo in poi, designata col nome di *Regulae* <sup>(230)</sup>. L'autore la chiama *Libellus regularis* <sup>(231)</sup>; ma il vero titolo (*Liber Regularum*) è dato da Agostino <sup>(232)</sup>, e concorda con quello della migliore tradizione manoscritta <sup>(233)</sup>.

Il manuale è diviso in sette libri, ma è fuor di dubbio che questa divisione, data dai manoscritti, è tarda ed erronea: l'autore, nella prefazione, parla di un libro unico (*libellus*). Anche Agostino conosce un solo libro, diviso in sette parti, corrispondenti alle sette regole <sup>(234)</sup>; e Gennadio dice espressamente che le sette regole sono contenute in un sol volume <sup>(235)</sup>.

<sup>(228)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 10, 44.

<sup>(229)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 174-177.

<sup>(230)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 18.

<sup>(231)</sup> Tycon., *Liber Regularum*, prooem., pag. 1 Burkitt.

<sup>(232)</sup> Augustin., *De doctrina christiana*, III, 30, 42.

<sup>(233)</sup> Rappresentata, come dicemmo, dal *Codex Remensis* 364.

<sup>(234)</sup> Augustin., *De doctrina christiana*, III, 30, 42 sg.

<sup>(235)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 18. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 179.



Scopo dell'opera era, secondo Gennadio, la ricerca del senso delle Scritture <sup>(236)</sup>. Per Agostino, le *Regulae* ticoniane erano come chiavi che servivano ad aprire i misteri dei libri santi <sup>(237)</sup>. Del resto, lo stesso Ticonio aveva indicato chiaramente il suo pensiero, nella prefazione del manuale: « Io ho creduto necessario di scrivere, prima d'ogni altra cosa, un libro di regole, dove io, per così dire, foggerò chiavi e lampade, per penetrare nei misteri della Legge. In realtà, vi sono certe regole mistiche, le quali servono a chiarire la Legge, e la cui ignoranza nasconde agli occhi i tesori della verità. Se la teoria di queste regole sarà accettata col medesimo interesse con cui io mi accingo a dettarla, ogni porta chiusa si aprirà, e le tenebre saranno dissipate: le regole saranno simili a sentieri luminosi, con l'aiuto dei quali ognuno potrà inoltrarsi nell'immensa foresta della profezia, senza correre il rischio di perdersi » <sup>(238)</sup>.

Il libro è dunque diviso in sette capitoli, e a ciascuno corrisponde una regola. Le regole trattano: I. *De Domino et corpore eius* <sup>(239)</sup>; II. *De Domini corpore bipertito* <sup>(240)</sup>; III. *De Promissis et Lege* <sup>(241)</sup>; IV. *De specie et genere* <sup>(242)</sup>; V. *De temporibus* <sup>(243)</sup>; VI. *De recapitulatione* <sup>(244)</sup>; VII. *De Diabolo et eius corpore* <sup>(245)</sup>.

In principio di ogni capitolo, è enunciata la regola, e poi seguono gli esempi, per lo più tolti dai passi più oscuri e difficili dei Profeti. Qua e là, interrompono la serie degli esempi confutazioni di false interpretazioni date ai libri sacri, e anche qualche digressione, per dilucidare e precisare le idee dell'autore su singoli punti dottrinali dell'insegnamento della Chiesa.

Nel complesso, l'opera pecca d'ineguaglianza nello sviluppo delle varie parti, e il piano stesso non corrisponde alla logica del sistema: per esempio, il libro settimo, che è il contrapposto dei primi due, avrebbe dovuto occupare il terzo posto nell'ordine

<sup>(236)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 18: *Composuit et Regulas ad investigandam et inveniendam intelligentiam Scripturarum.*

<sup>(237)</sup> Augustin., *De doctrina christiana*, III, 30, 42: *Septem Regulas exsecutus est, quibus quasi clavibus divinarum Scripturarum aperirentur occulta.*

<sup>(238)</sup> Tycon., *Liber Regularum*, proem., pag. 1 Burkitt.

<sup>(239)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, I, pag. 1 Burkitt.

<sup>(240)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, II, pag. 8.

<sup>(241)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, III, pag. 12.

<sup>(242)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, IV, pag. 31.

<sup>(243)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, V, pag. 55.

<sup>(244)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, VI, pag. 66.

<sup>(245)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, VII, pag. 70.

delle regole, e il libro terzo è quasi per intero occupato da una digressione, che guasta l'armonia dell'insieme <sup>(246)</sup>.

Per quanto concerne la teoria generale dell'esegesi, Ticonio parte dal principio che il Vecchio Testamento è il simbolo e la rappresentazione profetica del Nuovo: perciò tutti i testi giudaici si riportano, più o meno direttamente, ad uno dei quattro gruppi: Cristo e la sua Chiesa, il diavolo e i suoi seguaci <sup>(247)</sup>. La prima regola insegna a riconoscere a quale delle due prime classi si riferisca una profezia. Ma siccome Cristo e la Chiesa formano un sol corpo, di cui la Chiesa è il tronco, Cristo la testa, può avvenire che una profezia, la quale comincia con parole allusive al Cristo, cioè al capo, continui con altre che si riferiscano alla Chiesa, e viceversa. « Spetta alla sola ragione dell'esegeta — dice Ticonio — saper discernere ciò che conviene a ciascuno, e arrivare ad una conclusione; tanto è grande la forza della verità » <sup>(248)</sup>.

Ma il corpo di Cristo, cioè la Chiesa, è formato di due parti, la destra e la sinistra, cioè i buoni e i cattivi, i veri ed i falsi Cristiani. Come si è detto delle profezie, contemplate dalla prima regola, anche qui può avvenire che, in uno stesso testo, un versetto si riferisca al lato destro e un altro versetto al lato sinistro della Chiesa. La seconda regola mette in guardia l'esegeta a badar bene che la transizione non gli sfugga <sup>(249)</sup>.

La settima regola, che, nella costituzione armonica del trattato, avrebbe logicamente dovuto occupare il terzo posto, è la perfetta antitesi della prima. Poichè, allo stesso modo che Cristo è il capo, e la Chiesa il tronco di un medesimo corpo, così anche il diavolo e i suoi fedeli costituiscono un corpo solo, di cui quello è la testa, questi le membra. Anche qui dunque può avvenire che la Scrittura attribuisca al diavolo ciò che dovrebbe piuttosto riferirsi al suo corpo, cioè ai cattivi: bisogna perciò usar discernimento per distinguere, nella stessa persona, ciò che si adatta al capo e ciò che conviene al corpo. Il metodo da usare è quindi lo stesso indicato nella prima regola. « Quanto al diavolo ed al suo corpo, — dice Ticonio — il metodo d'interpretazione può essere brevemente indicato: basta osservare anche qui ciò che è stato detto del Signore e del suo corpo » <sup>(250)</sup>.

<sup>(246)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, III, pagg. 12-30. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 181 sg.

<sup>(247)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, I, pag. 1; II, pag. 8; VII, pag. 70.

<sup>(248)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, I, pagg. 1-2.

<sup>(249)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, II, pag. 8.

<sup>(250)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, VII, pag. 70.

La regola terza, impropriamente chiamata regola, perchè non dà nessuna norma circa l'interpretazione dei sacri libri, non è che una lunga digressione, con cui l'autore cerca di risolvere l'apparente contraddizione che esiste, in parecchi luoghi della Scrittura, tra promessa e legge, tra opere e fede. Ticonio sostiene che, sebbene nessuno sia stato salvato per le opere della legge di Mosè, molti di coloro che le hanno praticate sono stati giustificati per il merito della fede in Gesù Cristo <sup>(251)</sup>.

Con la quarta regola Ticonio entra nella parte, in cui è spiegato il metodo pratico di interpretazione. Analogamente alla teoria generale, anche questo abbraccia tre regole. La quarta regola mette in guardia l'esegeta, raccomandandogli di stare attento a cogliere i rapidi passaggi dal genere alla specie e dalla specie al genere. Ticonio intende per specie la parte, e per genere il tutto, di cui la specie è una parte. Così una città, una provincia, una nazione sono la specie, e tutta la terra è il genere. E, nel senso mistico, Gerusalemme è la specie, e la Chiesa è il tutto. Lo Spirito di Dio passa talora dalla specie al genere in modo tale, che la transizione è assai difficile ad esser notata. « L'intelligenza di queste combinazioni, nella trasposizione e nell'ordine, esige — dice Ticonio — la fede, illuminata dalla grazia di Dio » <sup>(252)</sup>.

La quinta regola tratta *De temporibus*, cioè dell'interpretazione allegorica della cronologia. Ticonio non è sfuggito al fascino che i numeri hanno, in ogni tempo, esercitato sull'immaginazione degli uomini. In ogni cifra, in ogni indicazione cronologica della Scrittura, egli vede un simbolo, o scopre un carattere mistico. « La misura del tempo nelle Scritture — afferma l'esegeta — ha spesso un carattere mistico per l'uso d'una metafora, d'una sineddoche, o di numeri perfetti, che compiono funzioni assai varie, e che devono essere diversamente interpretati, secondo i casi » <sup>(253)</sup>. Per mezzo di questa regola, ad esempio, Ticonio salva la contraddizione apparente che c'è fra Luca e Matteo circa la trasfigurazione di Gesù. Matteo dice che questa avvenne sei giorni dopo la confessione di Pietro, e Luca circa otto giorni dopo. Supponendo che Luca conti come due giorni interi la fine del giorno in cui Gesù predisse la sua trasfigurazione, e il principio di quello in cui la compì, e che Matteo abbia invece contato solo i sei giorni interi, ogni contraddizione sparisce. Con la sineddoche si risolve pure la

<sup>(251)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, III, pagg. 12-30.

<sup>(252)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, IV, pag. 32.

<sup>(253)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, V, pag. 55.

questione della risurrezione di Cristo. Poichè non si riscontra vera la sua predizione che sarebbe risorto tre giorni e tre notti dopo la morte, se non calcolando come giorni interi tanto quello in cui fu crocifisso, quanto quello in cui uscì dal sepolcro. Ticonio parla pure in questa regola dei numeri perfetti, come il sette, il dieci, il dodici, i quali possono indicare spesso un tempo indefinito, o esser sostituiti dai loro multipli e quadrati; dice che le parole « ora », « giorno », « mese » possono esser presi nel significato di « anno », e la parola « tempo » equivalere ad « anno » o « secolo » <sup>(254)</sup>.

L'oggetto della sesta regola è la questione della *recapitulatio* <sup>(255)</sup>. Nelle *Regulae*, la parola *recapitulatio* non ha il suo significato ordinario, ma indica una forma speciale d'interpretazione di alcuni passi biblici, in cui non c'è solo la narrazione di avvenimenti passati, ma anche la profezia di avvenimenti futuri. L'ufficio dell'esegeta consiste nello sceverare l'elemento storico dal profetico <sup>(256)</sup>.

Considerato nel suo complesso, il sistema esegetico di Ticonio è l'allegorico. Ticonio riconosce che i testi possono essere interpretati nel senso letterale, ma non annette troppa importanza a siffatta forma di esegesi. Per lui la Scrittura, più che un senso specifico (*species*), ha in molti casi soltanto un significato generico (*genus*), cioè spirituale e profetico. Nella specie (*species*), inoltre, egli vede sempre il tipo (*typus*) del genere (*genus*); e, nel racconto del passato, la predizione dell'avvenire; per il che la tipologia sostituisce per lo più l'allegoria propriamente detta. In ogni modo, Ticonio non mostra di avere molta fede nell'efficacia pratica del suo sistema d'interpretazione, perchè lascia una parte notevole alla ragione e al giudizio dell'esegeta, aiutati sempre dalla grazia divina <sup>(257)</sup>. L'idea fissa di Ticonio è la costante preoccupazione di riportare tutto il contenuto dei libri sacri alla storia della Chiesa, e di credere che tutti i personaggi della Bibbia, anche « le città e le province d'Israele e delle nazioni, tutte indistintamente quelle che furono il teatro di qualche avvenimento raccontato dalla Scrittura, siano la figura della Chiesa » <sup>(258)</sup>. Ma il più strano ancora si è — come ha ben notato il Monceaux <sup>(259)</sup> — che, in fondo,

<sup>(254)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, V, pagg. 59-61.

<sup>(255)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, VI, pagg. 66-69.

<sup>(256)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, VI, pag. 67 sg.

<sup>(257)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, I, pagg. 1-3; IV, pagg. 31-32.

<sup>(258)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, IV, pag. 39.

<sup>(259)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 189 sg.



tutta la storia della Chiesa si riduce alla storia della Chiesa d'Africa, nell'età dell'autore. E qui la polemica si mescola all'esegesi; poichè Ticonio, riportando alla sua Chiesa, cioè alla Chiesa vera, alla Chiesa di Donato, tutte le profezie, naturalmente ha in animo di contrapporre ad essa la Chiesa del diavolo, cioè quella dei falsi cattolici <sup>(260)</sup>. Certo può sembrare strano che Ticonio apparisca più donatista nelle *Regulae* che non nelle sue opere di controversia. Egli infatti non si cura di attenuare in quelle, come aveva fatto in queste, l'intransigenza del settarismo scismatico. Si deve pensare ad una contraddizione, o non piuttosto a un pentimento, e quasi ad una palinodia? Comunque, il libro delle *Regulae* ebbe un successo straordinario, non solo in Africa, ma anche nella Chiesa ufficiale; anzi, per opera appunto dei cattolici d'Africa, esso divenne, in pochi anni, di uso generale a Cartagine ed in Numidia, e in seguito varcò il mare, e fu letto con grande interesse in Italia, in Ispagna, in Gallia, in Britannia. Contribuì specialmente Agostino a render celebre e l'opera e l'autore. Verso il 396, egli inviava il *Liber Regularum* all'amico Aurelio <sup>(261)</sup>. Nè, col volger del tempo, cessò mai dal lodare quel libro <sup>(262)</sup> e dal raccomandarne la lettura <sup>(263)</sup>. E, quando volle dare una guida ai chierici cattolici, per l'interpretazione dei libri santi, non trovò mezzo migliore che riassumere, nel terzo libro del *De doctrina christiana* <sup>(264)</sup>, le regole dell'esegeta scismatico.

Certo, non tutto Agostino trovava degno di lode nell'opera di Ticonio. Tra le imperfezioni che vi notava, è specialmente meritevole di essere segnalata quella che si riferisce all'insufficienza delle sette regole a risolvere tutte le difficoltà e a dilucidare tutte le oscurità che i libri sacri presentano. « Raccomandando queste regole — dice il vescovo di Ippona —, Ticonio attribuisce loro un valore assoluto, come se tutte le oscurità, che s'incontrano nella Legge, vale a dire nei libri sacri, potessero venir dilucidate mediante la conoscenza e l'applicazione di quelle regole... Se l'autore avesse detto: « Ci sono certe regole mistiche, le quali rischiavano *alcune* oscurità della Legge »; se egli non avesse detto: « *tutte* le porte chiuse s'apriranno », ma « *molte* porte chiuse s'apriranno », allora avrebbe detto il vero, e non avrebbe, esagerando l'impor-

<sup>(260)</sup> Tycon., *Liber Regular.*, VI, pag. 67; VII, pag. 73 e 75.

<sup>(261)</sup> Augustin., *Epist.* 41, 2.

<sup>(262)</sup> Augustin., *Quaestion. in Heptateuchum*, II, 47, 102; *Epist.* 249; *Re-tract.*, II, 18.

<sup>(263)</sup> Augustin., *Epist.* 249.

<sup>(264)</sup> Augustin., *De doctrina christiana*, III, 30-37; 42-56.

tanza dell'opera sua, pur così studiata e così utile, infuso nell'anima del lettore e del ricercatore una speranza chimerica » <sup>(265)</sup>. Fatta però la riserva di non voler chiedere al *Liber regularum* più di quanto in realtà esso possa offrire agli studiosi, Agostino, per il resto, loda incondizionatamente Ticonio, e dichiara il suo metodo esegetico degno di esser seguito e raccomandato. E la miglior prova della sua fiducia il vescovo d'Ippona la diede all'esegeta scismatico con l'adottare, egli per primo, gl'importanti risultati delle di lui ricerche <sup>(266)</sup>.

Dopo aver fissato teoricamente le regole dell'esegesi, Ticonio volle dare un esempio pratico dell'applicazione di esse, e compose, verso il 385, una nuova traduzione e un commentario dell'Apocalissi, uno dei libri più popolari e più oscuri della Bibbia. Il testo, su cui Ticonio condusse il suo commento, era una vecchia versione latina, cioè quella dell'*Afra*, che, da più d'un secolo, era adoperata in Africa come testo ufficiale. Però, siccome l'esegeta, confrontando la versione latina con l'originale greco, si avvide che quella era assai poco fedele, dovè intraprendere e pubblicare, insieme col commento, anche una revisione, parziale o totale, dell'Apocalissi africana. Di tale revisione, sventuratamente, ci sono pervenuti troppo scarsi frammenti, perchè noi possiamo formarci un'idea esatta di quanto la nuova versione differisse dall'antica. Anche il commento dell'Apocalissi è perduto; ma l'opera ebbe tale successo, e ad essa, per più secoli, attinsero senza riguardo tanti autori diversi, che si potrebbe quasi ricostruirla nella sua interezza <sup>(267)</sup>. Agostino è il primo che la ricordi <sup>(268)</sup>. Dopo di lui, Gennadio ne parla diffusamente <sup>(269)</sup>, e, nel VI° secolo, Primasio di Adrumeto, scrivendo anch'egli un commento dell'Apocalissi, copia, dal principio alla fine, l'opera di Ticonio, benchè affermi di aver preso da lui soltanto « il fiore del suo pensiero » <sup>(270)</sup>. Ma, appunto per il fatto

<sup>(265)</sup> Augustin., *De doctrina christiana*, III, 30, 43.

<sup>(266)</sup> Sulla sopravvivenza del *Liber Regularum* nei secoli dal VI al IX, e sui sommari e le epitomi che se ne trassero, cfr. Burkitt, *The Book of Rules of Tyconius*, pagg. XXII, XXVII, XXXVI e Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 192 sg.

<sup>(267)</sup> Cfr. Haussleiter, *Die Kommentare des Victorinus, Ticonius und Hieronymus*, in *Zeitschrift für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben*, VII, 1886, pagg. 239-257; l'articolo *Ticonius*, nella *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche* di Hauck; Hahn, *Tyconius-Studien*, Leipzig, 1900.

<sup>(268)</sup> Augustin., *De doctrina christiana*, III, 30, 42.

<sup>(269)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 18.

<sup>(270)</sup> Primas., *Comment. super Apocal.*, prolog. (Migne, *Patr. lat.*, LXVIII, 793).

di aver copiato a man salva, Primasio ha contribuito, per qualche secolo, a salvare l'opera da lui barbaramente saccheggiata. Nel IX° secolo, infatti, il commento ticoniano figura ancora nel catalogo della biblioteca del monastero di San Gallo, sotto il n. 242 <sup>(271)</sup>. Qualche frammento di esso è conservato in un codice di Torino <sup>(272)</sup>; ma purtroppo questi frammenti non riproducono con fedeltà scrupolosa l'opera dell'esegeta donatista, perchè il trascrittore, volendola abbreviare o spiegare, si è, per lo più, notevolmente allontanato dal testo originale.

Nemmeno è da tener conto dell'ipotesi, secondo la quale il commento di Ticonio si dovrebbe identificare con l'*Expositio in Apocalypsin*, raccolta di diciannove omelie, falsamente comprese tra le opere di Agostino <sup>(273)</sup>. Anzitutto, l'opera di Ticonio non era omiletica; in secondo luogo, l'*Expositio* è scritta da un cattolico, il quale critica qua e là le teorie donatiste, specialmente quella del secondo battesimo; infine, molti passi di Ticonio, citati testualmente da Beda, non si trovano nell'*Expositio*.

Per ricostituire l'opera dell'esegeta scismatico, non ci resta, dunque, che ricorrere a coloro che se ne giovarono. Ma anche qui i materiali, di cui disponiamo, devono esser vagliati caso per caso, perchè non è sempre facile distinguere, di una data citazione, quello che spetta a Ticonio da quello che è aggiunta e rifacimento del compilatore. In genere, nè il commento dell'Apocalissi attribuito a Girolamo <sup>(274)</sup>, nè quelli di Cassiodoro <sup>(275)</sup>, di Apringio <sup>(276)</sup>, di Ambrogio Autperto <sup>(277)</sup>, di Alcuino <sup>(278)</sup>, di Aimone di Halberstadt <sup>(279)</sup>, valgono gran cosa allo scopo. Meglio serve l'*Explanatio Apocalypsis* di Beda, il quale doveva avere

<sup>(271)</sup> Nel citato luogo del catalogo si leggono queste parole: *Expositio Tichonii donatistae in Apocalypsim*, vol. I vetus. Cfr. G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, pag. 48.

<sup>(272)</sup> *Tyconii Afri fragmenta Commentarii in Apocalypsin ex Codice Taurinensi*, in *Spicilegium Casinense*, III, 1, 1897, pagg. 261-331.

<sup>(273)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXXV, 2417-2452.

<sup>(274)</sup> Haussleiter, *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben*, VII, 1886, pag. 243 sg.

<sup>(275)</sup> Cassiodor., *Complexiones in Apocalypsin*, 14 e 16 (Migne, *Patr. lat.*, LXX, 1410-1411); *Instit. divin. litt.*, 9.

<sup>(276)</sup> Dom Férotin, *Apringius de Béja, son Commentaire de l'Apocalypse*, Paris, 1900.

<sup>(277)</sup> Ambros. Autpert., *In Apocalypsin libri X* (*Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis*, XIII, 403-657).

<sup>(278)</sup> Alcuin., *Commentariorum in Apocalypsin libri V*, praefat. (Migne, *Patr. lat.*, C, 1087).

<sup>(279)</sup> Migne, *Patr. lat.*, CXVII, 937-1220.

sotto gli occhi il libro di Ticonio, poichè ne dà alcuni estratti, e spesso mette a riscontro il testo originale con quello più o meno alterato da Primasio <sup>(280)</sup>. Ma, più di tutti, sono a noi utili i plagiarî dell'opera esegetica di Ticonio: Primasio di Adrumeto <sup>(281)</sup>, e il presbitero spagnolo Beato di Libana, il quale compose, verso il 776, il suo commentario dell'Apocalissi <sup>(282)</sup>. Primasio non riproduce il testo integralmente, perchè ha delle pretese letterarie, e perchè, come vescovo cattolico assai influente e assai noto, naturalmente considera Ticonio come un eretico <sup>(283)</sup>, e con ogni cura cerca di correggerne le teorie. Beato invece, più semplice e meno pretenzioso, copia senza alterar nulla, nemmeno le allusioni speciali alla storia religiosa dell'Africa del tempo di Ticonio <sup>(284)</sup>. Perciò, mediante i debiti confronti e le debite esclusioni, si riesce a determinare talora solo approssimativamente, spesso con certezza assoluta, ciò che Beato di Libana ha desunto dallo scismatico africano; il che, per un caso veramente fortunato, costituisce la maggior parte dell'opera, di cui si lamenta la perdita <sup>(285)</sup>.

Il commento di Ticonio era diviso in tre libri <sup>(286)</sup>, e cominciava con un preambolo, che forse noi possediamo, rimaneggiato, nella *Summa dicendorum*, cioè nell'introduzione al commento di Beato <sup>(287)</sup>. Il primo libro commentava i primi tre capitoli dell'Apocalissi; il secondo, i capitoli 4-7 <sup>(288)</sup>; il terzo, i capitoli 8-22 <sup>(289)</sup>.

<sup>(280)</sup> Bed., *Explanatio Apocalypsis*, I, 5; II, 8-14; III, 16-20 (Migne, *Patr. lat.*, XCIII, 145-194).

<sup>(281)</sup> Primas., *Commentariorum super Apocalypsin Ioannis libri V*, prolog. (Migne, *Patr. lat.*, LXVIII, 793).

<sup>(282)</sup> Beat., *Commentaria in Apocalypsin*, Madrid, 1770 (ed. Florez).

<sup>(283)</sup> Primas., *Comment. super Apocalypsin*, prolog. (Migne, *Patr. lat.*, LXVIII, 793): *Nec mirum quod haereticus rem sibi congruum fecerit.*

<sup>(284)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pag. 26, 183, 212, 297-299, 378, 389-390 Florez.

<sup>(285)</sup> Cfr. Hahn, *Tyconius-Studien*, pagg. 11-12. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 199-201.

<sup>(286)</sup> Bed., *Epistula ad Eusebium*, al quale è dedicata l'*Explanatio Apocalypsis* (Migne, *Patr. lat.*, XCIII, 134): *Cumque opus memoratum in tres libellos relevandae mentis gratia findi placuisset etc.*

<sup>(287)</sup> Beat., *Summa dicendorum*, introduzione ai *Commentaria in Apocalypsin*, pagg. 4-34 Florez. Non sembra ammissibile l'ipotesi che questa *Summa* sia un sunto, fatto da Girolamo, dell'opera di Ticonio (cfr. Haussleiter, in *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben*, VII, 1886, pag. 251).

<sup>(288)</sup> Cfr. la nota che segue immediatamente il titolo del libro II, nei *Commentaria in Apocalypsin* di Beato: *Liber hic continet quatuor animalia et quatuor equos et animas interfectorum et quatuor ventos et duodena millia*. Questo sommario corrisponde appunto ai capp. 4-7 dell'Apocalissi.

<sup>(289)</sup> Hahn, *Tyconius-Studien*, pagg. 18-19.



Nel commento, Ticonio seguiva, versetto per versetto, il testo dell'Apocalissi, applicando il metodo allegorico-tipico da lui teoricamente spiegato nelle *Regulae*. « Ticonio — dice Gennadio — scrisse un commentario completo dell'Apocalissi di Giovanni: egli non vi scopre mai un senso carnale, ma sempre un senso spirituale » <sup>(290)</sup>. Il caratteristico di questo commento è che, da ogni profezia e da ogni particolare dell'Apocalissi, l'autore deduceva tutta una dottrina della Chiesa, di cui ciascuna parte corrispondeva ad una parte del testo preso a spiegare <sup>(291)</sup>. Nel primo libro, era descritta la Chiesa reale; nel secondo, era evocata la figura luminosa della Chiesa ideale, nella quale Ticonio riconosceva la Chiesa pura, la Chiesa vera, cioè quella di Donato; nel terzo, diviso in tre parti, era delineata tutta la storia del Cristianesimo: la passata, a proposito dei capitoli 8-10 dell'Apocalissi, dalla predicazione dell'Evangelo alle persecuzioni, che la Chiesa aveva e avrebbe sostenute sino alla fine del mondo; la presente, predetta nei capitoli 11-14 dell'Apocalissi; la futura, annunciata dai capitoli 15-22, e comprendente gli ultimi anni della vita del mondo, l'ultima persecuzione contro la Chiesa, la separazione definitiva dei buoni e dei cattivi, il Giudizio universale, la distruzione della « Città del diavolo », e il trionfo degli spiriti eletti <sup>(292)</sup>. In ognuna di queste parti, Ticonio aveva abilmente inserita la storia religiosa del tempo suo: sotto il velame delle cose oscure, egli aveva trovato dappertutto allusioni alle persecuzioni locali, alle lotte e alle sofferenze della sua Chiesa <sup>(293)</sup>. Epperò l'esegeta aveva spesso ceduto il posto al polemista; e il polemista aveva ricominciato, con giudizio imparziale e senza riguardi umani, a vibrare i suoi soliti colpi. Ne aveva per tutti, specialmente per i suoi compagni di fede, ipocriti e pretenziosi, i quali, come una volta, per orgoglio, si erano separati dalla Chiesa universale, così ora seminavano tra loro stessi lo scisma, costituendo tante sette rivali, l'una più intransigente dell'altra. « Lo scismatico — diceva Ticonio — si sèpara dagli altri santi che sono nella Chiesa, perchè si crede più santo di quelli che vi restano. Egli moltiplica le vigilie, le privazioni, i digiuni....., e va ripetendo che santifica tutte le cose immonde <sup>(294)</sup>.... Ma, in realtà, è un falso fratello, e

<sup>(290)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 18.

<sup>(291)</sup> Hahn, *Tyconius-Studien*, pagg. 19-20; 57 sg.

<sup>(292)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 202 sg.

<sup>(293)</sup> Beat. *Comment. in Apocalypsin*, pag. 351 Florez: *Nihil est enim quod praeter Ecclesiam (Scriptura) describat.*

<sup>(294)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pag. 26 Florez.

a buon diritto si dice di lui che è un ipocrita » <sup>(295)</sup>. Altrove, si scagliava contro i circoncellioni <sup>(296)</sup>; ma in genere, siccome Ticonio persisteva, malgrado tutto, nell'essere un donatista accanito, le sue frecce colpivano gli avversari cattolici. Perciò Primasio si poneva, di fronte a lui, in una posizione di difesa <sup>(297)</sup>; e Beda scriveva: « Ticonio ha interpretato bene l'Apocalissi, e l'ha spiegata in modo esatto e abbastanza cattolico, fuorchè nei passi in cui cerca di difendere lo scisma del suo partito, cioè quello dei donatisti » <sup>(298)</sup>. E infatti, nel commentario, tutte le solite vecchie accuse contro i cattolici sono ripetute fino alla sazietà <sup>(299)</sup>, quantunque l'autore insista, data l'identità di fede nelle due Chiese rivali, nella sua antica opinione che non sarebbe difficile la riconciliazione tra loro <sup>(300)</sup>. Ma quel che, più di tutto, rivela nell'autore un donatista sincero e convinto, è la relazione in cui egli pone gli avvenimenti svoltisi nella Chiesa di Donato con quelli che si svolgeranno nella fine del mondo. « Ciò che è avvenuto in Africa — dice Ticonio —, deve avvenire nel mondo intero. Allora si rivelerà l'Anticristo, come in parte si è rivelato a noi. Tale sarà l'ultima persecuzione, quando verrà l'Anticristo: una persecuzione, come non s'è mai vista, fin dal principio delle genti. Dovunque, l'Anticristo sarà vinto dalla Chiesa, come presso di noi è stato già vinto da lei in una lotta, che è l'immagine della lotta finale » <sup>(301)</sup>. Nel cataclisma della fine del mondo, proprio « dall'Africa partirà la Chiesa universale per manifestarsi » <sup>(302)</sup>, e per estendere la sua predicazione in tutto il mondo <sup>(303)</sup>; e, nel giudizio finale, l'angelo della Chiesa africana inviterà i giusti a separarsi dai cattivi <sup>(304)</sup>. « Insomma, conclude il Monceaux <sup>(305)</sup>, nel pensiero di Ticonio, il destino del donatismo dominava la storia del mondo cristiano,

<sup>(295)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pag. 297 Florez.

<sup>(296)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pag. 26 Florez.

<sup>(297)</sup> Primas., *Comment. super Apocalypsin*, prolog. (Migne, *Patrol. lat.*, LXVIII, 793).

<sup>(298)</sup> Bed., *Epistula ad Eusebium*, dedica dell'*Explanatio Apocalypsis* (Migne, *Patr. lat.*, XCIII, 132-133).

<sup>(299)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pag. 183, 297, 299, 423-424, 432 Florez.

<sup>(300)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pag. 55 Florez. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 205-207.

<sup>(301)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pag. 212 Florez.

<sup>(302)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pag. 378 Florez.

<sup>(303)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pagg. 389-390 Florez.

<sup>(304)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pag. 378 e 457 Florez.

<sup>(305)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 209.

e doveva dominarla fino alla consumazione dei tempi. Decisamente, gli scismatici africani si erano mostrati molto ingrati: lo stesso Donato, il loro grande Donato, avrebbe, senza dubbio, esitato a prometter loro la fortuna inverosimile, apocalittica, che ora annunciava l'esegeta rinnegato e scomunicato ».

Dei due elementi del commentario ticoniano, il polemico cadde presto in dimenticanza; l'esegetico, invece, godette di una straordinaria fortuna, e si può dire che, da Agostino fino ad oggi, molte parti dell'Apocalissi sogliono ancora interpretarsi secondo le intenzioni del commentatore scismatico.

Concludendo, in Ticonio, le virtù dello scrittore rimangono molto al di sotto di quelle del pensatore. La lingua non presenta nulla di nuovo, nè di originale, ed è simile a quella usata da tutti gli scrittori africani, nella seconda metà del IV° secolo <sup>(306)</sup>. Lo stile ha precisione ed esattezza, ma è anche, per lo più, arido ed oscuro. Non mancano tuttavia, qua e là, espressioni pittoresche, metafore nuove, comparazioni poetiche <sup>(307)</sup>. Ma là dove l'arte e l'ingegno di Ticonio eccellono, è nei due elementi, l'esegetico e il polemico, che informano di sé tutta l'opera dello scismatico africano. Infatti, benchè composti in epoche diverse, benchè vari per argomento e per fine, gli scritti di Ticonio hanno questo di comune, che, dovunque, la polemica si mescola con la spiegazione dei testi sacri, e le citazioni bibliche con la storia ecclesiastica contemporanea e con l'esame critico delle tradizioni e dei principî della Chiesa donatista. E ciò perchè, in fondo, Ticonio era dominato da un duplice desiderio, di trovare nei testi sacri la giustificazione dello scisma, e di persuadere i donatisti della necessità di ripristinare l'unità della Chiesa di Cristo, smorzando le esagerazioni e le incongruenze, a cui li spingeva l'intransigenza settaria. Di qui l'unità nella vita e nelle opere del pensatore scismatico; di qui la gloria che circondò il suo nome e diede vita duratura ai suoi scritti. Donatisti e cattolici si trovarono d'accordo nell'apprezzare specialmente l'opera esegetica di Ticonio. Vedemmo che, per secoli, Ticonio ebbe, in tutte le parti del mondo latino, imitatori, ammiratori, plagari. Agostino apre la serie; e non è certo, per Ticonio, un piccolo merito quello di aver influito in modo decisivo sul pensiero e perfino sulla dottrina del più grande dei Dottori della Chiesa occidentale. Agostino conobbe assai

<sup>(306)</sup> Cfr. Burkitt, *The Rules of Tyconius*, pagg. 110-114 (*Index of latin words*).

<sup>(307)</sup> Tycon., *Liber Regularum*, III, pag. 25 Burkitt.

presto le *Regulae* e il commentario dell'Apocalissi. Verso il 396, richiedeva ad Aurelio di Cartagine un giudizio sulle sette *Regole* o *Chiavi* di Ticonio <sup>(308)</sup>; e nel *De doctrina christiana* le riassun-  
meva, ad uso del clero cattolico <sup>(309)</sup>. Al diacono Restituto raccom-  
mandava la lettura delle opere dello scismatico, anche di quelle  
non esegetiche <sup>(310)</sup>; e che egli stesso le avesse lette, studiate e  
meditate, provano l'uso frequente ch'egli ne ha fatto e i vantaggi  
che ne ha saputo trarre. Infatti molti argomenti della polemica  
agostiniana contro i donatisti, l'universalità della Chiesa, le obie-  
zioni contro il principio della legittimità dello scisma e del se-  
condo battesimo, le accuse contro l'intransigenza settaria degli  
scismatici e della loro orgogliosa pretesa ad essere i soli santi  
e i soli veri Cristiani, si trovano, l'abbiam visto, negli scritti po-  
lemici di Ticonio. Perfino in ciò che costituisce la dottrina vera  
e propria del vescovo d'Ippona, non piccole sono le tracce la-  
sciate dall'influenza del pensiero di Ticonio. La teoria della grazia  
e della predestinazione, ad esempio, che ritorna così frequente-  
mente nelle *Regulae* <sup>(311)</sup>, dovè attirare l'attenzione del vescovo  
cattolico, assai prima che apparisse nella storia della Chiesa il  
pelagianismo. E, ancora, in una pagina di Ticonio, dove si parla  
dell'opposizione delle due Città, quella di Dio e quella del Dia-  
volo, c'è, come in embrione, la costruzione ciclopica del *De civi-  
tate Dei*. « Ci sono — diceva Ticonio nel suo commentario del-  
l'Apocalissi — due Città, la Città di Dio e la Città del Diavolo...  
Di esse, l'una vuol servire il mondo, l'altra il Cristo. L'una de-  
sidera regnare su questo mondo, l'altra fuggirlo. L'una s'affligge,  
l'altra gioisce. L'una colpisce, l'altra è colpita. L'una uccide, l'altra  
è uccisa: l'una per essere sempre più giustificata, l'altra per por-  
tare al colmo le sue empietà. Queste due Città mostrano lo stesso  
ardore, l'una a meritare la condanna, l'altra a meritare la salute  
eterna <sup>(312)</sup>.

Parmeniano era nativo della Spagna o della Gallia <sup>(313)</sup>. Quando,  
a causa dell'editto di unione del 347, i donatisti furono banditi

<sup>(308)</sup> Augustin., *Epist.* 41, 2.

<sup>(309)</sup> Augustin., *De doctrina christiana*, III, 30, 42 sgg.

<sup>(310)</sup> Augustin., *Epist.* 249.

<sup>(311)</sup> Tycon., *Liber Regularum*, III, pag. 15, 17, 18-19, 25-26 Burkitt.

<sup>(312)</sup> Beat., *Comment. in Apocalypsin*, pagg. 506-507 Florez: *Ecce duas civi-  
tates, unam Dei, et unam Diaboli... Hae duae civitates, una mundo, et una desi-  
derat servire Christo etc.* Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg.  
216-219.

<sup>(313)</sup> Opt. Milev., II, 7: *Hispanum aut Gallum*.



dall'Africa, e Donato si rifugiò in territorio gallico o spagnolo, vi conobbe forse ed istrui nella sua dottrina Parmeniano; e questi, dopo la morte del maestro, fu scelto dagli altri settari, che vivevano in esilio, come capo della Chiesa scismatica e vescovo di Cartagine <sup>(314)</sup>. Per alcuni anni, Parmeniano dovè restarsene lontano dall'Africa. Solo nel 362, dopo l'editto di Giuliano, che permetteva il ritorno degli esiliati e ordinava la restituzione agli scismatici dei beni confiscati <sup>(315)</sup>, entrò in Cartagine e prese effettivamente possesso del suo episcopato <sup>(316)</sup>. L'ufficio del successore di Donato non era nè lieve nè facile; poichè, per riavere le basiliche occupate dai cattolici, le comunità donatiste, di nuovo ricostituite, provocarono un'atroce guerra civile, specialmente nella Numidia e nella Mauritania <sup>(317)</sup>. Parmeniano condannò le violenze. Dedicatosi ad un'attiva opera di ricostruzione, la condusse con tanto zelo, con tanto accorgimento, con tanto amore, che, alla sua morte, dopo circa trent'anni di azione, il donatismo era di nuovo fortemente organizzato in Africa, tanto da tener fronte vittoriosamente alla Chiesa cattolica <sup>(318)</sup>. Imponendo a tutti una disciplina severa, che impedì il sorgere e il propagarsi, come sempre avveniva tra i dissidenti, di piccoli scismi nello scisma — si ricordi l'energia con cui Parmeniano represses il tentativo di Rogato in Mauritania <sup>(319)</sup>, e punì l'audacia polemica di Ticonio <sup>(320)</sup> —, e intensificando, anche mediante i suoi scritti, la propaganda settaria <sup>(321)</sup>, Parmeniano si mostrò un così degno continuatore di Donato, da esser generalmente considerato come il secondo fondatore della setta: da allora, i donatisti si chiamarono spesso parmenianisti <sup>(322)</sup>.

Parmeniano fu anche polemista vivace ed appassionato. Fin dal 362, cominciò a scrivere, contro i cattolici, un grande trattato

<sup>(314)</sup> Opt. Milev., II, 7; III, 3; Augustin., *Retract.*, II, 17; *Serm.* 46, 8, 17.

<sup>(315)</sup> Opt. Milev., II, 16; Augustin., *Contra litteras Petilian.*, II, 83, 184; 97, 224; *Epist.* 105, 2, 9; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 37.

<sup>(316)</sup> Opt. Milev., II, 17.

<sup>(317)</sup> Opt. Milev., II, 17-19; III, 3; VI, 7; Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 12, 19; *Contra litteras Petilian.*, II, 92, 203; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 37.

<sup>(318)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 165; Augustin., *Epist.* 129, 6; 209, 2; *Enarr. II in Psalm.* 21, 26; *Serm. II in Psalm.* 36, 19.

<sup>(319)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 3, 11; 6, 20-21; 8, 24; 11, 49.

<sup>(320)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1, 1; *Epist.* 93, 10, 43-45.

<sup>(321)</sup> *Praedestinat.*, 43.

<sup>(322)</sup> Augustin., *De haeres.*, 41; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 9; *Filastr.*, *Haeres.*, 83; *Praedestinat.*, 43.

in cinque libri, proprio quello che Optato confutò, verso il 366 <sup>(323)</sup>; e, qualche anno più tardi, in un'opera importante, che aveva la forma di una lettera, represses il tentativo di pacificazione tra le due Chiese rivali, fatto da Ticonio, perchè comprese che la critica formidabile e penetrante dello scrittore donatista poteva minare l'unità della Chiesa scismatica.

Non si conosce con precisione l'anno della morte di Parmeniano. Nel 400, quando Agostino scrisse il suo trattato contro di lui, era già morto da un pezzo <sup>(324)</sup>; d'altra parte, gli attacchi del vescovo d'Ipbona contro Primiano, successore di Parmeniano, cominciano nel 392 <sup>(325)</sup>. Con ogni probabilità, dunque, la morte di Parmeniano dev'essere avvenuta nel 391 <sup>(326)</sup>.

Tra le opere del primate scismatico, una delle più importanti, perchè ebbe larga diffusione nel popolo, è interamente perduta. Era una raccolta di *Salmi*, destinati ad esser cantati in coro nelle chiese donatiste <sup>(327)</sup>. L'idea non era nuova. Già nel II° secolo le sette eretiche, i marcioniti, i valentiniani, i montanisti, avevano avuto i loro salmi, che, simili, nella forma, ai vecchi salmi biblici, i quali ebbero tanta parte nella liturgia primitiva, se ne allontanavano per il contenuto, perchè miravano soprattutto a difendere e propagare le loro dottrine. L'esempio fu poi imitato dagli ariani e dai donatisti <sup>(328)</sup>. I salmi di Parmeniano avevano anch'essi un fine polemico, e, sotto l'apparenza del fine parenetico, informavano i fedeli dei motivi che tenevano divise le due Chiese, e li mettevano in guardia contro la malvagità degli avversari. Adottati nella liturgia della setta, si diffusero rapidamente, ed ebbero un ottimo successo, tanto che Agostino, per combatterne l'efficacia, scrisse il suo *Psalmus contra partem Donati*, che serve appunto a darci un'idea del genere <sup>(329)</sup>.

Di altre due opere parmenianee, cioè il grande trattato contro i cattolici e la lettera a Ticonio, ugualmente perdute, conosciamo almeno il contenuto generale. La prima fu composta forse nel 362

<sup>(323)</sup> Opt. Milev., I, 5-6.

<sup>(324)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1, 1: *Parmeniani quondam episcopi eorum*; *ibid.*, I, 4, 9; II, 3, 7: *Si viveret Parmenianus*. Cfr. II, 7, 13; 22, 42.

<sup>(325)</sup> Augustin., *Serm. II in Psalm. 36*, 19-20; *Contra Cresconium*, IV, 6, 7; *Epist.* 43, 9, 26.

<sup>(326)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 224.

<sup>(327)</sup> *Praedestinat.*, 43. Cfr. Augustin., *Epist.* 55, 18, 34.

<sup>(328)</sup> Vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 578.

<sup>(329)</sup> Augustin., *Retract.*, I, 20; *Psalmus contra partem Donati* (Migne, *Patr. lat.*, XLIII, 23-32).

o 363, dopo l'editto di Giuliano, che ricostituiva giuridicamente il donatismo, e certo prima del 366, data probabile della confutazione di Optato. La lettera a Ticonio fu scritta probabilmente verso il 378; in ogni modo, la sua composizione cade tra la serie degli anni 370-375, nei quali Ticonio pubblicò le sue opere polemiche, e il 380, in cui si tenne il concilio che ne condannava l'autore <sup>(330)</sup>.

Il grande trattato contro i cattolici, intitolato, pare, *Adversus Ecclesiam traditorum* <sup>(331)</sup>, ci è noto specialmente dalla confutazione fattane da Optato, il quale ne trascrive parecchi luoghi, ed esamina o riassume il resto, di rado allontanandosi dall'ordine originale della materia, e, quando lo faccia, avvertendone i lettori <sup>(332)</sup>. Esso constava di cinque libri, che Optato designa sempre come *tractatus* <sup>(333)</sup>. Or è noto che con questa parola, nell'Africa cristiana, solevano indicarsi le omelie episcopali <sup>(334)</sup>: sembra quindi ragionevole supporre che i libri di Parmeniano fossero appunto in forma di sermoni. E, siccome l'opera non pare che fosse ordinata con metodo troppo rigoroso, è anche probabile che i singoli sermoni siano stati prima pubblicati separatamente, e solo più tardi riuniti in volume.

Il primo libro trattava la questione del battesimo, e riportava, per mostrarne l'unità, diverse figure, mediante le quali era stato preannunziato, come il diluvio e la circoncisione <sup>(335)</sup>. Seguivano poi le lodi del sacramento cristiano <sup>(336)</sup>, e alcune osservazioni sul battesimo di Gesù nelle acque del Giordano <sup>(337)</sup>. L'autore quindi passava all'esposizione del principio donatista sulla non validità del sacramento, se esso era conferito da una persona indegna <sup>(338)</sup>, e alla discussione su alcuni luoghi della Scrittura <sup>(339)</sup>. Nel secondo libro, fissava i caratteri della Chiesa vera, ch'egli naturalmente identificava con la propria <sup>(340)</sup>, e dava le ragioni del perchè ne

<sup>(330)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 226.

<sup>(331)</sup> Opt. Milev., I, 4-6.

<sup>(332)</sup> Opt. Milev., I, 6: *Sed video mihi non eo respondendum esse ordine, quo a te dicta sunt singula*. Cfr. I, 7.

<sup>(333)</sup> Opt. Milev., I, 4 e 5; V, 1; V, 10; ecc.

<sup>(334)</sup> Cfr. Opt. Milev., VII, 6.

<sup>(335)</sup> Opt. Milev., I, 5-6; V, 1.

<sup>(336)</sup> Opt. Milev., V, 1-3.

<sup>(337)</sup> Opt. Milev., I, 8.

<sup>(338)</sup> Opt. Milev., V, 4; 6-7.

<sup>(339)</sup> Opt. Milev., V, 9-10.

<sup>(340)</sup> Opt. Milev., II, 1-2; 8; 10-13.

rimanessero esclusi gli eretici e gli scismatici <sup>(341)</sup>. E, per rispondere all'obiezione dei cattolici, i quali affermavano la propria partecipazione alla Chiesa universale per la circostanza di essere, essi soli, in comunione con le Chiese d'oltremare, specialmente col successore di San Pietro, allegava l'esistenza della comunità donatista di Roma <sup>(342)</sup>. Col terzo libro, passava dalle questioni teoriche a quelle di fatto, e dimostrava che i cattolici erano i soli responsabili dello scisma <sup>(343)</sup>. Di più, li accusava di aver aggravato il loro tradimento con un altro orrendo delitto, cioè quello di aver chiamato in loro aiuto il potere secolare, scatenando in tal modo tutte le violenze della persecuzione <sup>(344)</sup>. Il quarto libro continuava su questo tono, e raccontava, traendole dalla storia contemporanea della Chiesa, tutte le sofferenze e gli oltraggi patiti dai donatisti. Le truppe, lanciate contro i « veri Cristiani », contro i « Santi », avevano commesso orribili massacri <sup>(345)</sup>: gli *operarii unitatis*, incaricati di far eseguire l'editto di unione, avevano suscitato una vera guerra civile <sup>(346)</sup>, e i martiri donatisti erano caduti in gran numero <sup>(347)</sup>. Col quinto libro, l'autore ritornava, dalla storia viva e vissuta, a un arido commento di passi biblici, per dimostrare che il Vecchio Testamento, nei suoi anatemi *de oleo et sacrificio peccatoris* <sup>(348)</sup>, mirava appunto ai cattolici, e, in genere, che i cattolici erano peccatori, e, come tali, dovevano esser tenuti lontano dalla comunione dei veri fedeli <sup>(349)</sup>.

Questo, a grandi linee, il contenuto dell'opera parmeniana. Certo i difetti di composizione non mancavano. Tuttavia, il trattato aprì un solco profondo nella storia delle relazioni tra la Chiesa cattolica e la donatista. Uno dei principali caratteri di esso era — come ha ben notato il Monceaux <sup>(350)</sup> — di porre nettamente la questione di diritto e la questione di fatto, e di mescolare, nella polemica, l'esposizione dottrinale all'elemento storico, l'invettiva alle citazioni della Scrittura. I donatisti e gli antidonatisti, che vennero dopo di lui, si attenero fedelmente a questo sistema.

<sup>(341)</sup> Opt. Milev., I, 5 e 9; 10 e 12.

<sup>(342)</sup> Opt. Milev., II, 4.

<sup>(343)</sup> Opt. Milev., I, 5-6; 21; 28; VII, 1.

<sup>(344)</sup> Opt. Milev., I, 22.

<sup>(345)</sup> Opt. Milev., I, 5; IV, 1.

<sup>(346)</sup> Opt. Milev., III, 1; 4-10; VII, 6.

<sup>(347)</sup> Opt. Milev., III, 6 e 8.

<sup>(348)</sup> Opt. Milev., I, 5-6; IV, 1.

<sup>(349)</sup> Opt. Milev., IV, 5-9; VII, 4.

<sup>(350)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 231.



L'*Epistula ad Tyconium* ci è nota dalla confutazione che ne fece Agostino, verso il 400. Parmeniano era già morto da circa dieci anni; ma, poichè la sua autorità ed il suo nome vivevano ancora ben saldi nella memoria degli scismatici, Agostino aderì di buon animo all'invito, che molti dei cattolici gli rivolgevano, di scrivere contro di lui <sup>(351)</sup>. Compose pertanto i suoi tre libri *Contra Epistulam Parmeniani*. In essi, il vescovo cattolico confutava l'avversario con metodo rigoroso, dal principio alla fine, frase per frase, senza tralasciar nulla, nemmeno le citazioni bibliche. Egli non arriva ancora alla trascrizione letterale dell'opera confutata, come userà più tardi, a proposito di Petiliano e di Gaudenzio di Thamugadi. Tuttavia è possibile, anche nel caso nostro, determinare con precisione il contenuto e la distribuzione della materia. Nel preambolo, Parmeniano accusava Ticonio d'incoerenza; nè la dimostrazione dell'accusa gli riusciva difficile, dato il carattere della polemica di Ticonio. Agostino, a questo proposito, era dello stesso avviso. Ticonio, infatti, combatteva, nei principi fondamentali, la teoria donatista: era quindi, in massima, d'accordo con i cattolici. Eppure si ostinava a riconoscere la Chiesa dissidente, come la vera e la sola cristiana, e a rimanere fuori della Chiesa universale. Egli forse — e lo vedemmo, quando studiammo più da vicino le opere dello scismatico — aveva le sue buone ragioni per agire così. Ma queste ragioni non erano accessibili all'intelligenza delle masse, le quali, in fondo, restavano colpite dal fatto che risaltava, più d'ogni altro, ai loro occhi, cioè la stridente contraddizione tra le teorie dello scrittore e la pratica della sua vita. In questo, il giudizio del donatista Parmeniano collimava perfettamente con quello del cattolico Agostino <sup>(352)</sup>. Venendo poi a discutere il sistema dottrinale di Ticonio, Parmeniano attaccava anzitutto la teoria intorno all'universalità della Chiesa <sup>(353)</sup>. È proprio una necessità che la Chiesa cattolica sia, in ogni tempo, universale? Le Chiese d'Italia, di Spagna e di Gallia, restando in comunione con i *traditori* africani, si son rese anch'esse colpevoli di tradimento <sup>(354)</sup>, e quindi la condanna che ha colpito i cattolici dell'Africa si deve estendere anche a tutti i loro complici delle Chiese d'oltremare <sup>(355)</sup>. Perciò la sola, la vera rappresentante

<sup>(351)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1, 1.

<sup>(352)</sup> Augustin., *Epist.* 93, 10, 43-44; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1, 1.

<sup>(353)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 1, 1.

<sup>(354)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 2, 2; 3, 4-5.

<sup>(355)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 6.

della primitiva Chiesa universale è la Chiesa donatista dell'Africa. I cattolici obiettavano: — Come possono i donatisti vantarsi di rappresentare la vera Chiesa, se sono stati condannati più volte dai concili e dagli imperatori? — Le condanne inflitte ai donatisti — ribatteva Parmeniano — sono state sempre ingiuste! — E lo dimostrava, rifacendo, a suo modo, la storia dello scisma. Costantino, nel giudizio intorno agli scismatici, e in ogni atto con cui li aveva perseguitati e repressi, era stato tratto in inganno da uno dei suoi più intimi consiglieri, il perfido Osio di Cordova <sup>(356)</sup>. Del resto, i cattolici sono stati cattivi e sfacciati ad invocare l'intervento del potere civile, perchè la religione è cosa che riguarda la coscienza individuale, e il potere secolare non dovrebbe immischiarsene <sup>(357)</sup>. Tutto il male è venuto, dunque, dai cattolici; i donatisti non sono nè responsabili, nè complici di tutto quel che è avvenuto <sup>(358)</sup>. E quindi Parmeniano faceva seguire un'apologia della Chiesa dissidente e della legittimità del principio, da cui essa era sorta. La Scrittura ordina ai Cristiani di separarsi dai colpevoli: da ciò appunto ha avuto origine la Chiesa di Donato. Essa è quindi ormai la sola che corrisponda all'ideale biblico, la sola pura, santa e degna del divino suo fondatore <sup>(359)</sup>.

Veniva poi la teoria battesimale. Il battesimo non può esser conferito che da persone degne; altrimenti è nullo. I cattolici sono degli indegni e dei dissidenti: dunque, essi non possono battezzare, e, quando entrano nella vera Chiesa, devono ricevere il battesimo vero, di cui han ricevuto, dalle mani dei loro, soltanto una contraffazione <sup>(360)</sup>. Nella conclusione della lettera, Parmeniano affermava che la riconciliazione delle due Chiese era impossibile, finchè i cattolici persistevano nell'errore. Quindi lo scisma, com'era stato necessario nel passato, continuava ad esser tale nel presente, incombendo ai veri Cristiani l'obbligo di non entrare in comunione con i malvagi <sup>(361)</sup>. Le ultime parole erano rivolte a Ticonio, per esortarlo a rimanere nella Chiesa dei giusti,

<sup>(356)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 4, 7; 5, 10; 6, 11; 8, 13.

<sup>(357)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 9, 15; 10, 16.

<sup>(358)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 11, 17.

<sup>(359)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 14, 21; II, 1, 1-3; II, 2, 4; 3, 6-7; 4, 8; 5, 10; 6, 11; 7, 12-13; 8, 15; 9, 18.

<sup>(360)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 10, 20-21; 11, 23-24; 12, 26; 13, 27-30; 14, 32; 15, 33; 16, 35; 17, 36.

<sup>(361)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 18, 37; 20, 39; 21, 40-41; 32, 42; 23, 43; III, 1, 1; 2, 4; 2, 7; 2, 9; 2, 11; 3, 17-18; 4, 20; 5, 26; *Contra Cresconium*, III, 81, 93; IV, 59, 71.

soffrendo con loro la persecuzione, piuttosto che unirsi ai persecutori <sup>(362)</sup>.

La lettera a Ticonio segna un progresso notevole, rispetto all'*Adversus Ecclesiam traditorum*: la materia è assai meglio distribuita e ordinata, e la dimostrazione è condotta con maggior evidenza e compiutezza. Del resto, anche qui, come nell'altro più ampio trattato, la polemica e l'esegesi, la dottrina e la storia, formano gli elementi costitutivi dell'opera. Saranno questi, come già avvertimmo, gli elementi, che, d'ora in poi, si troveranno ugualmente mescolati in ogni trattato relativo alla polemica donatista e antidonatista. Ma, quel che in essa caratterizza e distingue Parmeniano, è un certo grado di garbato riserbo, un certo senso della realtà, che gli fa amare le soluzioni pratiche, e preferire la discussione e il ragionamento all'intransigenza e all'esclusivismo settario. Anche quando scaglia i suoi anatemi e le sue scomuniche, egli cerca di darne una spiegazione razionale, di convincer sè stesso, prima che gli altri. Ci sono, qua e là, nel suo stile, frasi minacciose, scatti di violenza, esuberanze di immagini e di antitesi <sup>(363)</sup>; ma, per lo più, il periodo è calmo, l'andatura metodica e misurata, l'equilibrio armonico e dolce <sup>(364)</sup>. Educato al gusto classico, nelle scuole della Gallia o della Spagna, egli se ne allontana di rado, e forse involontariamente, e solo per la necessità di seguire la tradizione e l'esempio del nuovo ambiente, nel quale le circostanze lo avevano portato a vivere e ad agire: ambiente di fanatici e di esaltati, che Parmeniano, divenuto loro capo, durò fatica a trattenere entro le regole di una disciplina severa.

Optato è, per noi, il primo scrittore antidonatista. La sua tarda apparizione nella lotta tra le due Chiese — già da più che cinquant'anni era scoppiato lo scisma — desta certamente non poca meraviglia. Come mai i cattolici tacquero per tanto tempo, di fronte alla produzione varia, molteplice, battagliera, degli scismatici? Come mai Donato il Grande, Vitellio, Ponzio, Parmeniano rimasero così a lungo senza confutazione? È da supporre che l'opera e perfino il nome dei precursori di Optato siano andati perduti? La cosa non sarebbe certo impossibile; ma, in tal caso,

<sup>(362)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, III, 6, 29. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 234-237.

<sup>(363)</sup> Opt. Milev., I, 10 e 22; II, 7.

<sup>(364)</sup> Opt. Milev., II, 1 sg.

bisognerebbe spiegare come mai Optato, il quale ha raccolto con tanta cura le tradizioni e tutti i più antichi documenti relativi alla controversia fra le due Chiese rivali, non conosca e non citi nessun polemista, che l'abbia preceduto. Il mistero, dunque, permane, ed è tanto più strano, in quanto l'accanimento della difesa settaria appare, senza l'antagonismo della lotta, un vero paradosso storico <sup>(365)</sup>.

Optato, designato ora col nome di *Afer*, ora con quello di *Milevitanus*, o di *episcopus Milevitanus* <sup>(366)</sup>, fu appunto vescovo di Milevi, oggi Mila, piccola città, situata, a cinquanta chilometri a Nord-Ovest di Costantina, all'estremità della Numidia, e poco lontana dai confini della Mauritania. Apparteneva senza dubbio ad una famiglia di soldati, forse la stessa di quel *C. Valerius Optatus Milevitanus*, soldato della terza legione, a noi noto dall'epitaffio di un cippo trovato a Lambesi <sup>(367)</sup>. Stando alla testimonianza di Agostino, egli era un Cristiano convertito dal paganesimo <sup>(368)</sup>. Ma noi non sappiamo nulla nè dei motivi che lo spinsero alla conversione, nè della sua carriera ecclesiastica fino all'episcopato. Divenuto vescovo, ebbe a lottare, in una guerra sorda ed accanita di tutti i giorni e di tutti i momenti, contro gli scismatici. Così l'occasione e il bisogno della difesa lo fecero polemista.

Nacque, secondo ogni probabilità, verso il 320; infatti nel 366, quando pubblicò la prima edizione della sua opera, era nel pieno vigore del corpo e della mente. Dopo il 385, si perde ogni traccia di lui <sup>(369)</sup>.

L'opera di Optato non ha, nella tradizione manoscritta, nessun titolo. Al principio di ciascun libro del trattato, si legge solo questa rubrica: *libri Optati* (« i libri di Optato ») <sup>(370)</sup>. Unico, il *Codex Remensis* aggiunge, nell'*explicit* dell'ultimo libro, l'indicazione: *Ad Parmenianum schismaticorum auctorem* <sup>(371)</sup>. Dunque, il titolo, che si suol dare, nelle edizioni, al trattato: *De schismate Donatistarum*, oppure: *Contra Parmenianum Donatistam*, è una

<sup>(365)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 241 sg.

<sup>(366)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 110; Honorius Augustodunensis, I, 111; Augustin., *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 19, 50; *Contra Epistulam Parmeniani*, I, 3, 5.

<sup>(367)</sup> C. I. L., VIII, 3266.

<sup>(368)</sup> Augustin., *De doctrina christiana*, II, 40, 61.

<sup>(369)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 245.

<sup>(370)</sup> Vedi l'edizione di Ziwsa, pag. 3, 31-32, 66-67, ecc. Cfr. pag. XII.

<sup>(371)</sup> Cfr. l'ediz. di Ziwsa, pag. 182.



pura invenzione degli editori. L'opera di Optato non deve essere contrassegnata che dalla semplice indicazione di « libri di Optato. »

Una questione più grave è quella relativa alla data dell'opera. In due luoghi di essa, Optato ci fa sapere che egli scriveva poco più di sessant'anni dopo la persecuzione di Diocleziano e Massimiano <sup>(372)</sup>, e che la persecuzione era diretta dal proconsole Anulino, nella Proconsolare, e dal governatore Floro, nella Numidia <sup>(373)</sup>. La persecuzione di Diocleziano e Massimiano cominciò, in Africa, nella primavera del 303, e finì nei primi mesi del 305. *L'et quod excurrit* (= « un po' più »), se si pensa che i cronisti solevano contare a diecine, deve valere « meno di dieci ». Quindi, stando alla sua stessa testimonianza, Optato scriveva dopo il 363 e prima del 374. A una determinazione più precisa possiamo arrivare con l'aiuto di un'indicazione di Girolamo, secondo il quale Optato *scripsit sub Valentiniano et Valente principibus* <sup>(374)</sup>. Si sa che Valentiniano regnò dal 364 al 375, e Valente dal 364 al 378; si sa pure che i due imperatori se ne associarono un terzo, Graziano, il quale divenne Augusto il 25 agosto del 367, e visse fino al 383. Orbene, poichè Girolamo non unisce ai nomi di Valentiniano e di Valente quello di Graziano, è chiaro che intende alludere ai primi anni di regno dei due imperatori, prima dell'elezione di Graziano. Allora i termini, tra i quali va posta la composizione dei libri di Optato, si restringono tra il 26 febbraio del 364, data dell'assunzione dei due sovrani al trono imperiale, e il 25 agosto del 367, data della nomina del loro collega Graziano. Ma si può precisare ancora di più. Quando Optato scriveva, sulla cattedra di Pietro sedeva papa Damaso <sup>(375)</sup>. Questo papa fu eletto nell'autunno del 366. Dunque, l'opera di Optato non può essere anteriore all'autunno del 366, nè posteriore all'agosto del 367. Però l'autore curò certamente una seconda edizione dell'opera sua, a una ventina d'anni di distanza dalla prima. La critica moderna, confrontando i manoscritti tra loro, ha notato, nel nostro testo, varie tracce d'un rimaneggia-

<sup>(372)</sup> Opt. Milev., I, 13: *Ferre ante annos sexaginta et quod excurrit per totam Africam persecutionis est divagata tempestas.*

<sup>(373)</sup> Opt. Milev., III, 8: *Alia persecutio, quae fuit sub Diocletiano et Maximiano, quo tempore fuerunt et impii iudices bellum christiano nomini inferentes. ex quibus in Provincia Proconsulari ante annos sexaginta et quod excurrit fuerat Anulinus, in Numidia Florus.*

<sup>(374)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 110.

<sup>(375)</sup> Opt. Milev., II, 3 (secondo il testo della prima edizione): *Damasus, hodie qui noster est socius.*

mento, le quali sono specialmente visibili là dove, alle precedenti indicazioni cronologiche, ne furono aggiunte delle altre, che, scritte forse dapprima in margine dall'autore, furono poi inserite da inesperti copisti nel testo anteriore, non modificato <sup>(376)</sup>.

Nella lista dei papi, ad esempio, che, nella prima edizione, terminava con Damaso, fu aggiunto il nome di Siricio <sup>(377)</sup>. Così, a proposito dei vescovi donatisti di Roma, la serie, nella prima edizione, arrivava sino a Macrobio; e tale infatti è la forma, in cui la serie è data dal più antico manoscritto, il *Codex Petropolitanus* (olim *Corbeiensis*), del V° o VI° secolo <sup>(378)</sup>. Invece, i manoscritti più recenti fanno seguire a Macrobio, il quale tuttavia è presentato come ancor vivo, i nomi di Luciano e di Claudiano <sup>(379)</sup>. Una revisione, dunque, ci fu senza dubbio, e non anteriore al 384, anno in cui fu eletto papa Siricio. Ma chi curò questa seconda edizione? E quale ne fu il motivo? La soluzione di codesti problemi ce la può fornire l'esame del settimo libro dell'opera. La prima edizione era di soli sei libri: lo dice espressamente l'autore nel preambolo, dove espone, libro per libro, il contenuto dell'intero trattato <sup>(380)</sup>. Inoltre, gli antichi scrittori ecclesiastici, San Girolamo <sup>(381)</sup> e Onorio di Autun <sup>(382)</sup>, conoscono solamente sei libri; e uno dei manoscritti di Optato — il *Codex Cusanus*, del secolo XV° — termina con la fine del libro sesto <sup>(383)</sup>. D'altra parte, il settimo si trova, eccezion fatta per il *Cusanus*, in tutti i manoscritti finora conosciuti <sup>(384)</sup>, e l'autore africano dell'*Epitome Carthaginiensis*, vissuto al principio del VI° secolo, conosce anch'egli sette libri <sup>(385)</sup>.

Deve il libro settimo considerarsi autentico? Certo esso con-

<sup>(376)</sup> Cfr. l'edizione di Ziwsa, *Praefat.*, pag. X sgg.

<sup>(377)</sup> Opt. Milev., II, 3: *Successit... Damaso Siricius, hodie qui noster est socius* (testo della seconda edizione).

<sup>(378)</sup> Cfr. l'edizione di Ziwsa, pag. 39.

<sup>(379)</sup> Opt. Mil., II, 4 (pag. 39 Ziwsa): *Claudianus Luciano, Lucianus Macrobio... successisse videntur*.

<sup>(380)</sup> Opt. Milev., I, 7.

<sup>(381)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 110: *Adversum Donatianae partis calumniam libros sex*.

<sup>(382)</sup> Honorius Augustodunensis, I, 111: *Scriptis libros sex adversum Donatianae partis calumniam*.

<sup>(383)</sup> Cfr. l'edizione di Ziwsa, *Praefat.*, pag. XXIX.

<sup>(384)</sup> Cfr. Ziwsa, *Praefat.*, pag. VIII.

<sup>(385)</sup> *Epit. Carthag.*, in *Chronica minora*, ed. Mommsen, I, pag. 495: *Donatus..., cuius haeresis ortum et excessus Optatus opere septem voluminum comprehendit*.

tiene elementi assai discordanti, dei quali alcuni sembrano favorire la tesi dell'autenticità, altri esserle contrari. Vi se ne possono distinguere tre, diversissimi: I. il preambolo, la maggior parte del secondo e degli ultimi quattro capitoli <sup>(386)</sup>, che rivelano sicuramente lo stile d'Optato, e in cui l'autore dichiara di voler rispondere alle obiezioni mosse dai donatisti all'opera sua <sup>(387)</sup>; II. alcuni brani, che sono come l'ampliamento e la spiegazione di parti già contenute nei precedenti sei libri, e che, trovandosi, quasi identici, in altri luoghi del trattato, sono evidentemente fuori di posto; III. passi sicuramente interpolati, scritti in uno stile faticoso e ampolloso, che contrasta con quello vivace di Optato, e contenenti espressioni che contraddicono in modo strano le idee del grande scrittore antidonatista. Queste interpolazioni si trovano specialmente nel primo e nel terzo capitolo <sup>(388)</sup>.

È chiaro che, se il settimo libro è di Optato, bisogna pensare che egli non ebbe il tempo di condurlo a termine, e che il libro fu pubblicato, dopo la morte dell'autore, da qualche discepolo o da qualche chierico, il quale gli diede l'ultima mano.

Lo scopo, per cui Optato ritornò, dopo circa vent'anni, sul suo lavoro, è chiaramente espresso nel preambolo del settimo libro. Dopo un breve riassunto del contenuto dei primi sei, l'autore dice: « Con ciò finivano le nostre spiegazioni e le nostre risposte. Ma io invano mi sono affaticato a tagliare queste selve di odio con le scuri della verità; poichè vedo rigermogliare ancora le vostre provocazioni, o quelle dei vostri. A quel che sento, voi andate ripetendo che noi non avremmo dovuto cercare di ricondurvi nell'unità della Chiesa, voi, che noi dichiariamo figli di traditori. A questo io intendo rispondere ora in poche parole » <sup>(389)</sup>. L'opera di Optato aveva dunque suscitato critiche vivaci ed astiose nei circoli donatisti; critiche, a cui il vescovo di Milevi si proponeva di rispondere, rivolgendosi non più al solo Parmeniano, ma a tutti gli scismatici, con tanto maggior ragione, in quanto gli avvenimenti svoltisi in quel ventennio, le persecuzioni di Graziano e di Teodosio contro gli eretici, la campagna di Ticonio in favore della riconciliazione delle Chiese, campagna finita con la condanna di chi la sosteneva, e il sorgere di altri scismi nello scisma, avevano prodotto, in molti spiriti moderati, uno stato d'incertezza e

<sup>(386)</sup> Opt. Milev., VII, 1; 2; 4-7.

<sup>(387)</sup> Opt. Milev., VII, 1.

<sup>(388)</sup> Opt. Milev., VII, 1; 3.

<sup>(389)</sup> Opt. Milev., VII, 1.

di dubbio. Optato credè giunto il momento opportuno per ritenere la fallita impresa pacificatrice di Ticonio. Si dispose quindi a rivedere l'opera sua, e vi aggiunse, come supplemento, il settimo libro. Conseguenza di questo lavoro di revisione sono le varie correzioni apportate al testo primitivo, tra cui le cronologiche, alle quali accennammo di sopra <sup>(390)</sup>, e un gruppo di aggiunte importanti, destinate ad essere inserite nei vari libri, accanto ai brani corrispondenti della prima edizione. Ma Optato non potè condurre a termine il suo nuovo lavoro, e il settimo libro uscì postumo, per opera di qualcuno, che non comprese lo scopo del maestro. Infatti i brani scritti da Optato, perchè servissero di dilucidazione e di complemento a certi luoghi della prima edizione, sono stati dal malaccorto manipolatore inseriti nel libro terzo o altrove, pur continuando a figurare nel settimo <sup>(391)</sup>. Altri brani sono stati malamente interpolati. Di qui l'aspetto incoerente del libro settimo, la cui formazione eterogenea non dev'essere imputata all'autore <sup>(392)</sup>. L'opera di Optato era rivolta contro l'*Adversus ecclesiam traditorum* di Parmeniano. L'oscuro vescovo di Milevi, certamente meravigliato della circostanza che nessun cattolico fosse sorto a raccogliere la sfida del primate cartaginese, scese in lizza egli stesso, armato della forza della fede. E la sua risposta, ampia e complessa, riuscì, più che una semplice confutazione, una grande opera di controversia, che battè a fondo tutt'intero il sistema di Donato, ed insieme anche un'opera altamente morale, che, con la signorilità della polemica e l'appello franco e leale alle più pure virtù della fratellanza cristiana, si propose il nobile scopo di riconciliare i cattolici con i dissidenti. Nella confutazione di Parmeniano, Optato non tenne sempre conto dell'ordine dato dall'avversario alla materia. « Tu, fratello Parmeniano, — egli dice — hai trattato molte questioni; ma io non credo di doverti rispondere nello stesso ordine » <sup>(393)</sup>. Infatti l'ordine dato da Parmeniano alla sua materia era puramente polemico, ed interrotto continuamente da digressioni e da invettive. Optato volle o credè di dare alla materia da lui trattata un ordine più logico: dapprima classificò le obiezioni, secondo la loro importanza; poi cercò di scalzare tutto il

<sup>(390)</sup> Opt. Milev., II, 3-4.

<sup>(391)</sup> Opt. Milev., III, 12 = VII, 5. Cfr. l'ediz. di Ziwsa, pag. 99.

<sup>(392)</sup> Queste argomentazioni circa l'epoca di composizione e le due diverse edizioni dei *Libri* di Optato sono svolte magistralmente dal Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 248-256.

<sup>(393)</sup> Opt. Milev., I, 6.



sistema donatista, sia nelle sue basi storiche che nelle sue concezioni dottrinali. « Quanto a me — dice Optato a Parmeniano — credo di dover anzitutto indicare le città, le persone, e i nomi dei traditori e degli scismatici, perchè sia facile a ciascuno riconoscere, in ciò che tu hai detto intorno a loro, i veri colpevoli e gli autori responsabili dello scisma. In seguito, io devo dire quale e dove sia la Chiesa universale: universale, perchè non ve n'è altra, eccetto che lei. In terzo luogo, dimostrerò che non abbiamo chiesto noi l'intervento delle truppe, e che noi non abbiamo nulla che vedere con le violenze commesse dagli artefici dell'unità. In quarto luogo, dirò chi è il peccatore, del quale Dio ripudia il sacrificio, e la cui unzione noi dobbiamo fuggire. In quinto luogo, tratterò del battesimo; in sesto luogo, delle vostre inconsiderate presunzioni e dei vostri errori » <sup>(394)</sup>. In queste poche parole è esposto tutto il piano dell'opera.

Il primo libro si apre con un preambolo, in cui l'autore fa l'elogio della pace, lasciata da Gesù in eredità non solo agli Apostoli, ma a tutti coloro che crederanno in Lui. Questa pace è stata ora turbata dai donatisti. Ma, sebbene autori dello scisma e nemici dei cattolici, Optato li saluta col nome di fratelli, perchè essi hanno in comune con i cattolici la stessa nascita spirituale <sup>(395)</sup>. Segue l'esposizione del piano dell'opera, e delle necessità che spinsero l'autore a scrivere contro Parmeniano <sup>(396)</sup>. Rimprovera all'avversario di aver parlato male della carne di Cristo, chiamandola peccatrice <sup>(397)</sup>, e di avere inopportunamente, e solo allo scopo di rendere la sua opera più voluminosa, parlato di un gran numero di eretici morti da gran tempo, e confuso insieme gli eretici con gli scismatici, di cui pure faceva parte egli stesso <sup>(398)</sup>. Dopo queste osservazioni generali sul libro di Parmeniano, Optato passa a trattare la materia, ch'egli s'era proposto di svolgere nel primo libro, cioè la storia delle origini del donatismo. Con l'aiuto dei documenti, tra cui gli Atti del concilio di Circa del 305, egli prova che i capi dei donatisti furono traditori, perchè consegnarono ai persecutori gli strumenti della Legge divina, comprando, a spese della vita eterna, qualche anno di vita terrena <sup>(399)</sup>. Essi stessi poi furono gli autori dello scisma, perchè, ad istigazione di una donna

<sup>(394)</sup> Opt. Milev., I, 7.

<sup>(395)</sup> Opt. Milev., I, 1-3.

<sup>(396)</sup> Opt. Milev., I, 4-7.

<sup>(397)</sup> Opt. Milev., I, 8.

<sup>(398)</sup> Opt. Milev., I, 9-12.

<sup>(399)</sup> Opt. Milev., I, 13-14.

chiamata Lucilla, opposero Maggiorino a Ceciliano, e rupero così l'unità della Chiesa d'Africa, commettendo un delitto più grave del parricidio e dell'idolatria <sup>(400)</sup>. E siccome i donatisti rimproveravano ai cattolici di aver invocato l'intervento delle autorità civili in questioni religiose, Optato dimostra che erano stati appunto gli scismatici a darne l'esempio. Essi infatti avevano domandato a Costantino dei giudici nella loro contesa con i cattolici <sup>(401)</sup>, e Costantino aveva fatto riunire il concilio di Roma, in cui Donato era stato condannato <sup>(402)</sup>; poi aveva inviato in Africa Eunomio ed Olimpio, i quali avevano anch'essi finito col dar ragione a Ceciliano contro Donato <sup>(403)</sup>. Infine la sentenza pronunciata dal proconsole Eliano aveva fatto giustizia delle accuse formulate dai donatisti contro Felice d'Aptungi, da cui Ceciliano era stato ordinato vescovo <sup>(404)</sup>. Rimaneva così provato che la Chiesa di Donato era sorta da uno scisma privo di qualsiasi fondamento, e che i soli responsabili dello scisma erano stati i donatisti <sup>(405)</sup>.

Nel secondo libro, Optato si propone di dimostrare che la Chiesa cattolica è una, e che essa non può trovarsi nè presso gli eretici, nè presso gli scismatici, nè esser limitata ad una piccola parte dell'Africa. La Chiesa universale si riconosce per certi segni speciali. Il primo di tali segni è la cattedra vescovile; la quale sta precisamente a Roma, ed è quella su cui prima sedette Pietro, poi tutti quelli che gli succedettero, fino a Damaso e Siricio. — Ora anche voi, o donatisti, — dice Optato — mostrate l'origine della vostra cattedra, voi che pretendete di essere la Chiesa vera. Dite di avere, in Roma, una comunità donatista. Ma quella non è che una branca del vostro errore, e i suoi vescovi sono tutti stranieri: pastori senza gregge, vescovi senza popolo; miserabili che vivono di elemosina in una caverna <sup>(406)</sup>. E mentre i cattolici

<sup>(400)</sup> Opt. Milev., I, 15-21.

<sup>(401)</sup> Opt. Milev., I, 22.

<sup>(402)</sup> Opt. Milev., I, 23-25.

<sup>(403)</sup> Opt. Milev., I, 26.

<sup>(404)</sup> Opt. Milev., I, 27.

<sup>(405)</sup> Opt. Milev., I, 28.

<sup>(406)</sup> Opt. Milev., II, 1-4. Per comprendere il particolare della caverna, giova ricordare che i donatisti di Roma si riunivano, a quanto sembra, nei dintorni della città, in cima ad una montagna rocciosa, che si elevava in mezzo ad una pianura: donde i nomi di *Montenses*, *Campenses*, *Campitae*, *Cutzupitae*, o *Rupitae*, dati ai fedeli di quella comunità scismatica (Opt. Mil., II, 4; Augustin., *Epist.* 53, I, 2; *Contra litteras Petilianus*, II, 108, 247; *Ad Catholicos epistula contra Donatistas*, 3, 6; *De haeres.*, 69; Hieron., *Chron.* ad ann. 355). Essi, almeno in origine, dovettero riunirsi in qualche misera cappelletta, mezzo sotterranea: una caverna, secondo Optato (II, 4: *speluncam quamdam*).

sono uniti in comunione con tutte le Chiese del mondo intero, i donatisti non occupano che una piccola parte di una regione, e son divisi dai cattolici per i loro errori <sup>(407)</sup>. Anche tutti gli altri segni, che caratterizzano la Chiesa vera di Cristo, secondo le indicazioni della Scrittura, si trovano dalla parte dei cattolici <sup>(408)</sup>. I donatisti non possono vantare nulla di tutto ciò, nonostante le loro stravaganti pretese <sup>(409)</sup>; e invano si atteggiavano a martiri, dicendo che una Chiesa di persecutori non può essere la Chiesa di Cristo! <sup>(410)</sup> I membri della Chiesa sono i vescovi, i presbiteri, i diaconi: ebbene, trovatenne uno solo, tra costoro, al quale possano essere attribuite le violenze, di cui voi vi lamentate. Quelli, invece, che hanno turbato la pace della Chiesa, sono stati proprio i donatisti. Guardate di quanti e quali delitti si sono macchiati, durante il regno di Giuliano l'Apostata! Stragi, violenze, sacrilegi. Che cosa abbiamo commesso noi che sia paragonabile a tutto ciò? Noi attendiamo la vendetta di Dio. — E qui Optato continua a descrivere le empietà degli scismatici. Hanno massacrato i bambini, maltrattate le donne, gettata l'eucaristia ai cani, esorcizzati i fedeli, spogliati i sacerdoti della loro dignità, e ridotti i vescovi, i presbiteri e i diaconi al grado di laici; hanno imprecato contro coloro che si opponevano ai loro disegni; hanno ucciso con la spada della calunnia quattro vescovi virtuosissimi, Deuterio, Partenio, Donato e Getulico, imponendo loro le mani e costringendoli a mettersi in ginocchio, come penitenti; hanno anche imposto le mani a moltitudini di uomini e di donne, solo colpevoli d'aver voluto rimanere nell'unità della Chiesa <sup>(411)</sup>. Queste violenze e questi delitti bastano da soli a provare che il partito donatista non è il partito di Cristo.

Il fine di Optato, nel terzo libro, è quello di mostrare che la Chiesa cattolica non è affatto responsabile delle misure di repressione usate dallo Stato contro gli scismatici. Indubbiamente gli artefici dell'unità si sono spesso comportati con eccessiva asprezza. Ma di chi la colpa? Dei capi del donatismo, i quali hanno diviso il popolo di Dio, e costruite basiliche non necessarie; di Donato di Cartagine, che, con la sua ostinazione e con la sua superbia, provocò le rigorose misure repressive; di Donato di Bagai, che

<sup>(407)</sup> Opt. Milev., II, 5.

<sup>(408)</sup> Opt. Milev., II, 6-9.

<sup>(409)</sup> Opt. Milev., II, 9; 12.

<sup>(410)</sup> Opt. Milev., II, 14.

<sup>(411)</sup> Opt. Milev., II, 15-26.

chiamò a raccolta la furibonda moltitudine dei circoncellioni. Quando i messi imperiali annunziarono il ristabilimento dell'unità, non adoperarono altr'arma che la persuasione, per indurre il popolo a venerare Cristo in una stessa Chiesa. Ma i donatisti ebbero paura e fuggirono; e così avvenne che alcuni dei vescovi morirono, e i più ostinati furono presi e mandati in esilio <sup>(412)</sup>. Ma i cattolici non ebbero nessuna parte in tutti questi disordini, che Dio permise, solo per vendicare l'ingiuria fatta dai donatisti al battesimo dei cattolici <sup>(413)</sup>. I donatisti accusano Macario di aver fatto morire Donato e Marculo; ma essi non pensano che, se costoro furono puniti di morte, ciò avvenne perchè si erano ribellati ai ministri dell'imperatore! Del resto, tutti i pretesi martiri della setta non meritano davvero questo nome, perchè essi non morirono, come i veri martiri, per amore della pace, o per confessione della loro qualità di cristiani <sup>(414)</sup>. Sono, dunque, gli scismatici i soli responsabili delle misure coercitive prese dal governo, per il ristabilimento dell'ordine; e gli editti imperiali, come le severità di Macario e degli altri messi del sovrano, furono conformi alla volontà di Dio, che mirava a ricondurre nelle Chiese l'unione, la disciplina, la pace.

Nel quarto libro, Optato risponde a ciò che Parmeniano aveva detto, a proposito dell'olio e del sacrificio del peccatore, di cui parlano le Scritture, pretendendo di riconoscere nel peccatore i cattolici <sup>(415)</sup>. Optato, pur facendo appello alla fratellanza cristiana <sup>(416)</sup>, vuol dimostrare che le parole del salmo XLIX, 16, si riferiscono piuttosto agli scismatici. Quivi, infatti, si dice del peccatore che, sebbene non parli d'altro che dei comandamenti divini, e non abbia mai altro in bocca che l'alleanza del Signore, tuttavia odia la disciplina, e disprezza, con i fatti, le parole di Dio; sparla del fratello e gli tende insidie, per farlo cadere; e, se vede un ladro, corre con lui, e fa combriccola con gli adulteri. Ora tutto ciò non si addice ai cattolici, i quali hanno in orrore lo scisma, e comunicano con i fratelli sparsi in tutte le regioni della terra <sup>(417)</sup>; invece si adatta benissimo ai donatisti, che turbano la pace, ribattezzano i Cristiani, spogliano del sacerdozio i

<sup>(412)</sup> Opt. Milev., III, 1-4.

<sup>(413)</sup> Opt. Milev., III, 2; 10-12.

<sup>(414)</sup> Opt. Milev., III, 5-8.

<sup>(415)</sup> Opt. Milev., IV, 1.

<sup>(416)</sup> Opt. Milev., IV, 2.

<sup>(417)</sup> Opt. Milev., IV, 3.



ministri di Dio <sup>(418)</sup>, non sentono carità per i fratelli <sup>(419)</sup>, rubano a Dio le anime dei fedeli, scacciando dal loro cuore, col sottoporli al secondo battesimo, il Signore, che vi era entrato, in virtù del primo sacramento, e stringono alleanza con gli adulteri, separandosi dalla Chiesa cattolica, la quale è l'unica Sposa di Cristo <sup>(420)</sup>.

Nel quinto libro, è trattata la questione battesimale, che però non presenta nessun carattere d'originalità. Optato sostiene la concezione romana, adottata, dal 314 in poi, anche dai cattolici africani, mentre i donatisti restavano fedeli alla vecchia tradizione africana, ch'era quella stessa di Cipriano. Optato, a dir vero, mostra di aver alquanto dimenticato, su questo punto, la storia del suo paese, biasimando la pratica donatista, come un'innovazione pericolosa! Parmeniano, egli dice, ha paragonato il battesimo al diluvio e alla circoncisione: come, dunque, non vi è che un solo diluvio e una sola circoncisione, così non vi dev'essere che un solo battesimo <sup>(421)</sup>. L'acqua del battesimo purifica, senza riguardo nè a luoghi nè a persone, purchè sia stata consacrata nel nome della Trinità <sup>(422)</sup>; ed è assurdo pretendere che la Trinità non operi, se non in presenza di un donatista <sup>(423)</sup>. Gesù ha detto: « Chi è stato lavato una volta, non ha bisogno d'esser lavato una seconda volta, perchè è interamente mondo » <sup>(424)</sup>. Egli quindi proibisce che si conferisca un secondo battesimo: chi dà un secondo battesimo, dà anche un'altra fede, un altro Cristo, un altro Dio <sup>(425)</sup>. Nel battesimo, occorrono tre cose: l'invocazione della Trinità, la fede di chi deve ricevere il sacramento, il ministro che lo conferisce. Le prime due sono essenziali e immutabili; la terza può variare, e non influisce, con la sua santità, sulla santità del sacramento. È Dio che lava e che purifica, non l'uomo, il quale è semplicemente un intermediario. Perchè, dunque, i donatisti si vantano di dare ciò che non è in poter loro nè di promettere, nè di rendere, nè di avere? <sup>(426)</sup> La sola Trinità è capace di dare la grazia. Se così non fosse, Gesù non avrebbe mancato d'indicare chi

<sup>(418)</sup> Opt. Milev., IV, 4.

<sup>(419)</sup> Opt. Milev., IV, 5.

<sup>(420)</sup> Opt. Milev., IV, 6.

<sup>(421)</sup> Opt. Milev., V, 1.

<sup>(422)</sup> Opt. Milev., V, 1.

<sup>(423)</sup> Opt. Milev., V, 2.

<sup>(424)</sup> Ioan., 13, 10. Secondo Optato (V, 3), il testo evangelico suona così: *qui semel lotus est, non habet necessitatem iterum lavandi, quia est mundus totus.*

<sup>(425)</sup> Opt. Milev., V, 3.

<sup>(426)</sup> Opt. Milev., V, 4.

doveva essere il ministro del battesimo. Egli invece ha solo precisato, in nome di chi dev'essere somministrato quel sacramento <sup>(427)</sup>. Cessino quindi i donatisti dall'attribuirsi, nel sacramento battesimale, una parte che non hanno, e soprattutto di uccidere, imparando il secondo battesimo, le anime dei vivi, secondo le parole di Ezechiele (13,19): *ut occiderent animas, quas non oportuit mori* <sup>(428)</sup>.

Le violenze sacrileghe degli scismatici costituiscono l'argomento del libro sesto. Con calorosa eloquenza, tutta intessuta dei ricordi di avvenimenti recentissimi, l'autore si studia di mettere in evidenza la cieca follia dei donatisti, i quali erano arrivati sino al punto di spezzare e rovesciare gli altari, su cui prima essi stessi avevano celebrato il santo sacrificio; gli altari, su cui erano state deposte le offerte del popolo, dove era stato invocato il Signore, e su cui lo Spirito Santo era disceso, mentre i fedeli lo supplicavano. Persino il vino destinato al sacrificio avevano dato i donatisti a coloro che li avevano aiutati nei delitti! Se noi vi sembravamo colpevoli — dice il vescovo Optato ai suoi avversari —, che cosa vi aveva fatto il Signore, il quale soleva essere invocato dinanzi a quegli altari? Perseguitando ingiustamente le nostre mani, nel luogo dove abitava il corpo di Gesù Cristo, voi avete ferito le vostre. Imitatori dei Giudei, che hanno fatto morire Gesù sulla croce, voi l'avete colpito sugli altari <sup>(429)</sup>. Voi avete infranto i calici che portavano il sangue di Cristo, li avete fusi e poi venduti nei mercati, forse a donne perdute o a pagani, che ne avranno fatto vasi per sacrificare agl'idoli <sup>(430)</sup>; avete costretto le vergini alla penitenza, obbligandole a lasciare i loro veli, per prenderne altri, che non convenivano alla loro professione; avete sparso ceneri impure e acqua salata sui loro capelli consacrati a Dio, come per purificarli; le avete lasciate prive del segno della loro consacrazione per così lungo spazio di tempo, che molte di esse vi sono state rapite, appunto perchè mancavano di quel segno <sup>(431)</sup>. Avete tolto ai cattolici i libri sacri, la suppellettile delle chiese, i veli degli altari <sup>(432)</sup>, e vi siete spinti a tal eccesso d'insolenza, da lavare sin le pareti e i pavimenti delle chiese cattoliche, di cui v'impadronivate <sup>(433)</sup>; avete finanche perseguitato i morti,

<sup>(427)</sup> Opt. Milev., V, 5-7.

<sup>(428)</sup> Opt. Milev., V, 8-11.

<sup>(429)</sup> Opt. Milev., VI, 1.

<sup>(430)</sup> Opt. Milev., VI, 2-3.

<sup>(431)</sup> Opt. Milev., VI, 4.

<sup>(432)</sup> Opt. Milev., VI, 5.

<sup>(433)</sup> Opt. Milev., VI, 6.

confiscando i cimiteri ed impedendo che i cattolici vi fossero sepolti <sup>(434)</sup>. Ma il vostro maggior delitto è ancora quello di aver ucciso le anime con una propaganda scandalosa e spregiudicata. In virtù di codesta propaganda, le pecorelle son divenute volpi; i fedeli, perfidi; i pazienti, furibondi; i pacifici, turbolenti; i semplici, seduttori; i modesti, impudenti; i mansueti, crudeli; gl'innocenti, malvagi. I cattolici, passati dalla parte degli scismatici, non cercano altro che di attirare nuovi infelici nella setta, per aver compagni alla loro sventura e alla loro caduta. Somigliano ai cacciatori che, col vischio e con i richiami, fanno preda dei poveri uccelletti innocenti <sup>(435)</sup>.

Il settimo libro, come dicemmo, è una specie di supplemento ai precedenti. Ai ripetuti inviti del vescovo a rientrare nel seno del cattolicesimo, i donatisti avevano obiettato che, essendo essi figli di traditori, non potevano essere obbligati a rientrare nell'unità della Chiesa. Optato risponde che i figli non devono portare la pena delle colpe dei padri; che, del resto, gli scismatici si erano separati di loro spontanea volontà e non per decreto di qualche sinodo, e che, se avessero voluto rientrare nel seno della Chiesa, questa avrebbe perdonato anche ai capi dello scisma. Il vero Cristiano, infatti, non deve farsi giudice del suo prossimo, dal momento che nessuno è senza peccato. E, se anche qualcuno fosse senza peccato, non per questo dovrebbe separarsi dai fratelli, sebbene peccatori, perchè la Chiesa è, secondo l'Evangelo, un campo, in cui il loglio e il grano crescono insieme, finchè Gesù Cristo non li separerà. E Gesù Cristo ha cara, più d'ogni altra cosa, la pace: tant'è vero che, per non separare i discepoli da Pietro, perdonò a questo la colpa di averlo rinnegato, e gli diede le chiavi della sua Chiesa. Or appunto, per il bene della pace, bisogna coprire col silenzio i peccati dei fratelli <sup>(436)</sup>.

Seguono tre piccole dissertazioni, destinate probabilmente ad essere inserite in altra parte dell'opera: due sull'interpretazione di alcuni testi biblici, allegati recentemente dai donatisti <sup>(437)</sup>, e una in difesa di Macario, il crudele artefice dell'unità, ammesso dai cattolici nella loro comunione <sup>(438)</sup>, con grave scandalo degli scismatici.

<sup>(434)</sup> Opt. Milev., VI, 7.

<sup>(435)</sup> Opt. Milev., VI, 8.

<sup>(436)</sup> Opt. Milev., VII, 1-3.

<sup>(437)</sup> Opt. Milev., VII, 4-5.

<sup>(438)</sup> Opt. Milev., VII, 6-7.

Optato è interessante soprattutto come storico. Egli aveva sortito da natura la tendenza alla ricerca del vero, la curiosità delle piccole cose, dalle quali spesso traggono origine le grandi, la capacità a cogliere i tratti caratteristici degli uomini e delle cose. Furono poi le circostanze reali della vita, che, svolgendo in lui le qualità naturali, ne fecero uno storico vero. Le rivoluzioni e le controrivoluzioni religiose, che, nel corso di pochi anni, avevano più volte gettato lo scompiglio e la desolazione nelle province dell'Africa, imponevano ai cattolici un esame spassionato della realtà. Dopo l'editto d'unione del 347, essi avevano creduto che la pace fosse ormai definitivamente ristabilita <sup>(439)</sup>. Ma, pochi anni dopo, il rescritto di Giuliano aveva ridestato il fuoco della lotta: i settari, esiliati, convertiti per forza o per viltà, erano balzati fuori un'altra volta, avidi di vendetta; la Chiesa scismatica era stata riorganizzata, e bande di fanatici, percorrendo il paese, avevano imposto con la forza l'esecuzione del rescritto <sup>(440)</sup>. Poi, alla morte di Giuliano, altro cambiamento di scena: gl'imperatori cattolici avevano di nuovo abolito il rescritto, e cercato di porre un argine alle sue funeste conseguenze, e i donatisti s'erano trovati un'altra volta esposti al pericolo delle persecuzioni pubbliche e delle vendette private.

Naturalmente questi avvenimenti erano giudicati dalle due parti in modo contraddittorio: i vescovi dal pulpito si scagliavano offese reciproche <sup>(441)</sup>; il rescritto di Giuliano, santo per i donatisti, era giudicato dai cattolici una mostruosa iniquità <sup>(442)</sup>; ciascuna delle due Chiese si riteneva la vera Chiesa di Cristo, e contestava all'avversaria perfino il diritto di esistere <sup>(443)</sup>; e tutt'e due si lanciavano scambievolmente le stesse accuse, di aver ricorso per aiuto al braccio secolare, di aver commesso ogni sorta di usurpazioni e di violenze <sup>(444)</sup>. Da qual parte, dunque, stava la ragione e il diritto? Da qual parte la prepotenza ed il torto? A tale domanda non poteva rispondere che l'esame dei fatti. Questo fu appunto

<sup>(439)</sup> Opt. Milev., II, 15; III, 1-4; *Passio Marculi* (Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 761 e 764); *Passio Maximiani et Isaac* (Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 768-769); *Concil. Carthag. ann. 348, Exord.* (Migne, *Patrol. lat.*, VIII, 774). Cfr. *Cod. Theod.*, XVI, 6, 2.

<sup>(440)</sup> Opt. Milev., II, 16-19; III, 3; VI, 5; Augustin., *Contra litteras Petilianas*, II, 83, 184; 92, 203; 97, 224; *Serm.* 46, 8, 17; *Epist.* 93, 4, 12; 105, 2, 9; *Cod. Theod.*, XVI, 5, 37.

<sup>(441)</sup> Opt. Milev., IV, 5; VII, 4 e 6.

<sup>(442)</sup> Opt. Milev., II, 16-17.

<sup>(443)</sup> Opt. Milev., I, 9-12; 15 sg.; 21; 28.

<sup>(444)</sup> Opt. Milev., I, 13 sg.; 22; 25; II, 14-19; III, 1-9; VI, 1-7.



il programma di Optato. Alcuni critici moderni, il Voelter <sup>(445)</sup> e il Seeck <sup>(446)</sup>, hanno accusato di mala fede il vescovo di Milevi; lo han creduto colpevole di aver fabbricato dei documenti per i bisogni della sua controversia, e l'hanno quindi brutalmente trattato da falsario. Ma hanno dovuto poi far ammenda onorevole della loro audacia, dinanzi alla critica profonda e chiaroveggente del Duchesne <sup>(447)</sup>. E infatti bisogna non aver letto o mal compreso Optato, per scagliare contro di lui un'accusa di quel genere. Invece, l'impressione che si riceve da una lettura attenta dell'opera sua è di aver a che fare con un uomo scrupoloso e leale. Egli certo ha potuto incorrere in errori, ma non ha mai, deliberatamente, ingannato nessuno: ha detto sempre quel che credeva conforme alla verità, tant'è vero che ha convalidato ogni sua affermazione con l'aiuto dei documenti. È innegabile che i racconti di Optato non hanno tutti uguale valore; ma ciò dipende dalla circostanza che non su tutti i periodi della storia dello scisma egli potè essere bene informato. L'inchiesta, che Optato fu in grado di condurre con ogni compiutezza sugli avvenimenti più recenti, è rimasta lacunosa e insufficiente per le origini del donatismo. Il vescovo non ebbe modo di consultare, a questo proposito, nè gli archivi di Stato, nè quelli della Chiesa; neppure conosceva il racconto di Eusebio: disponeva solo di una raccolta di atti, intitolata *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis*. Questa raccolta era stata compilata fra il 330 e il 347, da un autore ignoto, allo scopo di provare la legittimità dell'elezione di Ceciliano a vescovo di Cartagine <sup>(448)</sup>. Noi ne conserviamo, nel codice Colbertino di Optato (oggi alla Biblioteca Nazionale di Parigi: *Cod. lat.* 1711, dell'XI° secolo), il principio e la fine, cioè i *Gesta apud Zenophilum*, gli *Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani*, e una specie di appendice contenente otto lettere, di cui sei di Costantino <sup>(449)</sup>. Ma dalle allusioni

<sup>(445)</sup> Voelter, *Der Ursprung des Donatismus*, Freiburg i. Br., 1883.

<sup>(446)</sup> Seeck, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*, in *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, 10, 1889, pagg. 505-568; id., *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts* (1. *Das Urkundenbuch des Optatus*), in *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, 30, 1909, pagg. 181-227.

<sup>(447)</sup> Duchesne, *Le dossier du donatisme*, in *Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome*, 10, 1890, pagg. 589-650.

<sup>(448)</sup> Sui *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis* vedi l'esauriente studio del Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, IV, pag. 211 sgg.; V, pag. 269 sgg.

<sup>(449)</sup> Le otto lettere sono le seguenti: 1. *Epistula Constantini ad Aelafium*; 2. *Concilium episcoporum Arelatense ad Silvestrum papam*; 3. *Epistula Constantini ad episcopos catholicos*; 4. *Epistula Constantini ad episcopos partis Donati*; 5. *Epistula Constantini ad Celsum vicarium Africae*; 6. *Epistula praef. praet.*

di Optato e di Agostino e dai processi verbali della Conferenza di Cartagine del 411 possiamo ricostruire l'insieme della raccolta <sup>(430)</sup>. Essa era formata di due parti: la *Purgatio Caeciliani* e la *Purgatio Felicis*. La prima comprendeva undici documenti: 1. i *Gesta apud Zenophilum*, processo verbale dell'inchiesta fatta a Thamugadi, l'8 dicembre del 320, sulla condotta di Silvano, vescovo di Costantina, uno degli autori dello scisma <sup>(431)</sup>; 2. il protocollo di Cirta, del 5 marzo 305, sull'ordinazione episcopale dello stesso Silvano <sup>(432)</sup>; 3. gli Atti del concilio dei donatisti, tenuto a Cartagine nel 312 <sup>(433)</sup>; 4. il rapporto indirizzato dal proconsole Anulino all'imperatore Costantino, il 15 aprile 313 <sup>(434)</sup>; 5. la richiesta dei dissidenti all'imperatore, aggiunta a quel rapporto <sup>(435)</sup>; 6. la lettera di Costantino al papa Milziade, per la convocazione del concilio di Roma <sup>(436)</sup>; 7. un secondo rapporto del proconsole Anulino <sup>(437)</sup>; 8. gli Atti del concilio romano del 313 <sup>(438)</sup>; 9. alcuni documenti relativi al dimora di Ceciliano e di Donato in Italia, nel 316 <sup>(439)</sup>; 10. il processo verbale di un'inchiesta fatta a Cartagine, nello stesso anno 316, dai vescovi Eunomio e Olimpio <sup>(440)</sup>; 11. la lettera di Costantino al vicario d'Africa Eumelio, del 10 novembre 316, per notificare la sentenza imperiale <sup>(441)</sup>. La seconda parte della raccolta comprendeva solo tre documenti: 1. il rapporto del proconsole Eliano, che annunziava all'imperatore il risultato dell'inchiesta sul vescovo Felice d'Aptungi <sup>(442)</sup>; 2. la lettera di Costantino al proconsole Probiano, per ordinargli d'inviare a Roma il falsario

*Petronii ad Celsum*; 7. *Epistula Constantini ad catholicam*; 8. *Epistula Constantini de basilica catholicis erepta*. Vedi l'*Appendix* nell'edizione d'Optato curata da Ziwsa, pagg. 185-216.

<sup>(430)</sup> Cfr. Duchesne, *Le dossier du donatisme*, pag. 589 sgg.; Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, IV, pag. 211 sgg.

<sup>(431)</sup> *Gesta apud Zenophilum*, a pagg. 185-197 dell'edizione di Ziwsa.

<sup>(432)</sup> Opt. Milev., I, 14; Augustin., *Contra Cresconium*, III, 27, 30.

<sup>(433)</sup> Opt. Milev., I, 19-20; Augustin., *Brevic. Collat.*, III, 14, 26.

<sup>(434)</sup> Augustin., *Epist.* 88, 2; *Brevic. Collat.*, III, 7, 8.

<sup>(435)</sup> Opt. Milev., I, 22.

<sup>(436)</sup> Euseb., *Hist. eccles.*, X, 5, 18; Augustin., *Brevic. Collat.*, III, 12, 24.

<sup>(437)</sup> Augustin., *Brevic. Collat.*, III, 12, 24.

<sup>(438)</sup> Opt. Milev., I, 23-24; Augustin., *Brevic. Collat.*, III, 12, 24; *Epist.*

88, 3.

<sup>(439)</sup> Opt. Milev., I, 26; Augustin., *Epist.* 43, 7, 20.

<sup>(440)</sup> Opt. Milev., I, 26.

<sup>(441)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 71, 82; *Brevic. Collat.*, III, 19, 37; *Ad Donatistas post Collat.*, 33, 56.

<sup>(442)</sup> Augustin., *Brevic. Collat.*, III, 24, 42.

Ingenzio, agente dei donatisti <sup>(463)</sup>; 3. gli *Acta purgationis Felicis*, processo verbale dell'inchiesta su Felice <sup>(464)</sup>. Le otto lettere del manoscritto Colbertino, pubblicate dallo Ziwsa come appendice di Optato, non facevano parte — secondo l'opinione del Monceaux <sup>(465)</sup> — della raccolta originaria, di cui si servì Optato, cioè dei *Gesta purgationis Caecilian et Felicis*. Quindi non le *Epistulae*, ma i *Gesta* devono massimamente attirare la nostra attenzione. Optato dunque ebbe l'idea di far servire la raccolta dei *Gesta* alla ricostruzione della storia delle origini dello scisma; e, perchè anche i lettori potessero avere la conoscenza diretta di quei documenti, li riprodusse per intero come appendice alla sua grande opera: solo così una parte di essi è pervenuta sino a noi.

Nel corso del lavoro, Optato si riferisce più volte all'uno o all'altro dei documenti dell'appendice <sup>(466)</sup>; talora ne inserisce integralmente qualcuno nel testo della sua storia <sup>(467)</sup>, o ne dà degli estratti <sup>(468)</sup>, o si contenta di riassumerne le parti essenziali <sup>(469)</sup>. Comunque, il racconto è sempre fatto sulla base dei documenti. E, se presenta, qua e là, errori, lacune, inesattezze, ciò è dovuto alla scarsità ed incompiutezza della documentazione. Nè d'altra parte si può dire che esistano realmente certi difetti notati dalla critica nell'opera di Optato. Il vescovo di Milevi, per esempio, è accusato di aver confuso Donato di *Casae Nigrae* con Donato il Grande; ma noi vedemmo che, assai probabilmente, Optato aveva ragione, e che, in effetto, il primo Donato si identifica col secondo <sup>(470)</sup>. Allo storico del donatismo i critici sogliono anche rimproverare di non aver saputo servirsi delle otto *Epistulae* contenute nell'appendice; ma il Monceaux, lo ripetiamo, ha dimostrato che esse, originariamente, non facevano parte della raccolta dei *Gesta* <sup>(471)</sup>. In altri casi, l'errore c'è, ma non è così grave come i critici vorrebbero far credere <sup>(472)</sup>. In ogni modo, noi dobbiamo, come

<sup>(463)</sup> Augustin., *Epist.* 88, 4; *Contra Cresconium*, III, 70, 81.

<sup>(464)</sup> *Acta purgationis Felicis*, a pagg. 197-204 dell'edizione di Ziwsa.

<sup>(465)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, IV, pagg. 213-216; V, pag. 270 sg.

<sup>(466)</sup> Opt. Milev., I, 14; 20; 26-27.

<sup>(467)</sup> Opt. Milev., I, 22.

<sup>(468)</sup> Opt. Milev., I, 13-14; 23-24; 27.

<sup>(469)</sup> Opt. Milev., I, 19-20; 26.

<sup>(470)</sup> Vedi, sopra, pag. 655 sgg.

<sup>(471)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, IV, pagg. 213-216.

<sup>(472)</sup> Vedi in Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 273-275, come si possono spiegare ed attenuare i due errori commessi da Optato circa l'inchiesta sul vescovo Felice e l'uso della lettera di Costantino al concilio di Arles.

ha fatto Agostino, riconoscere i meriti indiscutibili dello storico, e non dimenticare ch'egli è stato un iniziatore, e che, appunto perchè tale, ebbe a lottare contro inaudite difficoltà. Essendo il primo che abbia avuto l'idea di scrivere, con l'aiuto di documenti autentici, una storia delle origini del movimento scismatico africano, la sua opera è ancor oggi una fonte di straordinaria importanza e d'inestimabile valore, per chi voglia accingersi allo studio di quei pochi anni, pur così densi di vita, per i cristiani delle province d'Africa.

Sul racconto dei fatti svoltisi nel periodo seguente, dal 330 al momento in cui l'autore scriveva, non ci sono critiche da fare. Sorretto da una tradizione ancor viva degli avvenimenti <sup>(473)</sup>, e da una documentazione più varia e più ricca, Optato ha potuto liberamente spiegare tutte le sue solide qualità di storico. Le fonti sono sempre di prima mano: egli stesso le ha raccolte con cura minuziosa, e naturalmente ha badato soprattutto che nulla, di ciò che era essenziale, fosse trascurato. Alle fonti scritte ha poi aggiunto le notizie derivanti dalla testimonianza sua personale, o da quella dei suoi contemporanei. I documenti raccolti erano di varia specie: atti provenienti dalla cancelleria imperiale, come l'editto d'unione del 347 <sup>(474)</sup>, e il rescritto di Giuliano del 362 <sup>(475)</sup>; atti di governatori africani e d'altri funzionari o agenti imperiali <sup>(476)</sup>; atti giudiziari, come i *Gesta iudicum*, relativi ai processi per la rivendicazione delle basiliche <sup>(477)</sup>; atti di concili donatisti <sup>(478)</sup>; atti vari, importantissimi, come la lista dei vescovi scismatici di Roma <sup>(479)</sup>, le lettere di Donato il Grande al prefetto Gregorio, ai commissari Paolo e Macario, all'imperatore Costante <sup>(480)</sup>, e alcuni documenti relativi ai circoncellioni <sup>(481)</sup>. Per lo più, dunque, si trattava di fonti assai utili, per il fine polemico che lo storico si proponeva, e scelte tra le più pericolose e compromettenti per gli scismatici. Ciò che poi ravvivava e integrava la documentazione scritta erano i ricordi dell'autore e di tutti coloro che erano stati

<sup>(473)</sup> Opt. Milev., II, 3-4; 15-19; III, 1-4; VI, 1-8.

<sup>(474)</sup> Opt. Milev., III, 1-3.

<sup>(475)</sup> Opt. Milev., II, 16.

<sup>(476)</sup> Opt. Milev., II, 17; III, 3; VII, 6.

<sup>(477)</sup> Opt. Milev., III, 3; VI, 5.

<sup>(478)</sup> Opt. Milev., II, 18; III, 4.

<sup>(479)</sup> Opt. Milev., II, 4.

<sup>(480)</sup> Opt. Milev., III, 3.

<sup>(481)</sup> Opt. Milev., III, 4. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V,



partecipi o spettatori di quegli avvenimenti. Nato verso il 320, Optato aveva assistito, nella sua giovinezza, alla promulgazione e all'applicazione dell'editto d'unione, alle rivolte della Numidia, alle feroci repressioni di Macario <sup>(482)</sup>. Assai più vivo, inoltre, perchè più recente, era, in lui e negli altri, il ricordo della desolazione dell'Africa cattolica, sotto l'impero di Giuliano: di soli quattro anni questi avvenimenti erano lontani dal tempo in cui l'autore scriveva. Egli quindi non aveva che a stender la mano, per raccogliere, in gran copia, la messe! E infatti, solo per merito suo, noi conosciamo, quasi a perfezione, la storia di quei trent'anni di lotta furibonda tra le due Chiese: la conosciamo non solo nelle grandi linee storiche, ma anche nei particolari, negli aneddoti, negli episodi <sup>(483)</sup>.

La ricerca storica doveva servire ad Optato per uno scopo polemico; non deve pertanto meravigliare che, nel metodo della controversia, egli abbia portato le stesse virtù, che lo avevano guidato nella raccolta dei materiali storici. Anzitutto, il gusto della verità e dell'esattezza. Optato è il primo che si sia accinto a discutere, nel loro insieme, tutte le questioni che separavano le due Chiese; e il suo metodo di confutazione varia, a seconda dei casi. Per quanto è possibile, egli non si contenta di opporre, alle accuse di Parmeniano, citazioni bibliche, formule dottrinali, sottigliezze teologiche, ma tutto tenta di ricondurre alla realtà delle prove storiche, le quali emergono spontanee dai documenti raccolti, dall'esposizione degli avvenimenti, che hanno preparato, accompagnato, seguito lo scisma, e soprattutto dalla realtà contemporanea. E dove le prove di tal genere mancano, il vescovo cattolico mette in campo procedimenti logici e razionali. Ciò avviene specialmente a proposito della confutazione delle teorie scismatiche sul battesimo e sulle persecuzioni: poichè, in questa materia, la storia, invece che aiuto, avrebbe dato torto all'autore. Quanto al battesimo, Optato osserva che, in esso, non è l'uomo che opera, ma Dio <sup>(484)</sup>, e che quindi il sacramento è valido, qualunque sia l'uomo che l'abbia conferito <sup>(485)</sup>; e combatte la teoria donatista, che è poi l'antica teoria africana <sup>(486)</sup>, opponendo ad essa la dottrina romana, adottata, da una cinquantina d'anni, anche in

<sup>(482)</sup> Opt. Milev., III, 1-4; VII, 6-7.

<sup>(483)</sup> Su Optato come storico, cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 264-281.

<sup>(484)</sup> Opt. Milev., V, 2.

<sup>(485)</sup> Opt. Milev., V, 3.

<sup>(486)</sup> Opt. Milev., V, 6-7.

Africa, la quale si riassume nella formula: *sacramenta per se esse sancta, non per homines* <sup>(487)</sup>.

Nel trattare la questione delle persecuzioni, Optato non nasconde qualche imbarazzo. Egli certo riprovava ogni forma di violenza; ma, nella sua rettiludine, non poteva negare i fatti. E, ad onor suo, dobbiamo riconoscere che questi fatti li descrive secondo verità <sup>(488)</sup>; solo cerca di dimostrare che la Chiesa cattolica non ha avuto nessuna parte, in tutte le violenze e le stragi avvenute. « Di tutto ciò — egli dice — niente è stato fatto per nostro desiderio, niente per nostro consiglio, niente con la nostra complicità, niente col nostro concorso. Tutto è avvenuto nel dolore di Dio e nell'amarezza delle lacrime » <sup>(489)</sup>. E rivolgendosi a Parmeniano con atto di sfida: « Puoi tu dire o provare — esclama — che noi abbiamo perseguitato qualcuno dei vostri? » <sup>(490)</sup>. In questo, Optato aveva ragione. Ma negare la responsabilità dello Stato in una persecuzione che aveva avuto origine da un editto imperiale e s'era svolta sotto la guida di un commissario imperiale, sarebbe stata impresa molto più difficile. Optato proclama la sovranità dello Stato, e il suo diritto d'intervenire negli affari religiosi, quando si tratti di colpire eretici e scismatici, per ristabilire l'unità della Chiesa e « vendicare Dio » <sup>(491)</sup>. Quindi Costantino ha fatto bene a prendere delle misure repressive contro i donatisti, e a promulgare l'editto d'unione <sup>(492)</sup>. L'imperatore aveva il diritto, anzi il dovere d'intervenire contro gli scismatici, i quali, dopo aver infranta l'unità religiosa dell'Africa, minacciavano anche l'ordine pubblico. Certo gli *operarii unitatis* hanno avuto spesso la mano un po' troppo pesante. Ma di chi la colpa? Tutta degli scismatici <sup>(493)</sup>. Del resto, che importano i mezzi, quando il fine sia buono? « Che c'importa la condotta degli artefici dell'unità, se abbiamo stabilito che l'opera è buona? » <sup>(494)</sup>. Come si vede, qui fa capolino il solito principio, che il fine giustifica i mezzi: principio esoso, che noi sappiamo di quanto male, nel corso dei secoli, sia stato cagione

<sup>(487)</sup> Opt. Milev., V, 4.

<sup>(488)</sup> Opt. Milev., III, 1-8; VII, 6-7.

<sup>(489)</sup> Opt. Milev., III, 2.

<sup>(490)</sup> Opt. Milev., II, 14.

<sup>(491)</sup> Opt. Milev., III, 6.

<sup>(492)</sup> Opt. Milev., II, 15; III, 3.

<sup>(493)</sup> Opt. Milev., III, 1 e 6.

<sup>(494)</sup> Opt. Milev., III, 4: *Quid nostra quales fuerint operarii, dummodo quod operatum est bonum esse constet?*

a quei paesi, dov'esso regnò sovrano, per mezzo di tiranni feroci e brutali!

Alla documentazione storica e all'argomentazione logica si mescola poi, in ogni parte dei libri di Optato, l'esegesi dei testi sacri. Il metodo esegetico, seguito dal vescovo di Milevi, non presenta nulla di originale: egli riprende in esame tutti i passi citati da Parmeniano, e cerca di dar loro la spiegazione che gli sembra più adatta a servire allo scopo speciale della sua polemica. È doveroso tuttavia notare che Optato rimane lontanissimo dalle esagerazioni allegoriche e dalle strane fantasie, a cui era giunto lo spirito settario di Parmeniano <sup>(493)</sup>.

Un altro dei mezzi polemici usati da Optato è l'attacco personale. Infatti, sebbene obbiettiva nel fondo, l'opera mira sempre all'avversario, che, nella mente dell'autore, è immagine e personificazione della Chiesa scismatica. Egli ama metterne in evidenza gli errori, i sofismi, le contraddizioni <sup>(496)</sup>. « In principio del discorso, tu hai detto questo; ma, in seguito, l'hai dimenticato... Il principio dell'opera mostra la tua storditaggine nell'ordinare il tuo piano » <sup>(497)</sup>. Con maggior gusto si prova Optato a combattere Parmeniano con le sue stesse armi, ritorcendo contro di lui i suoi stessi argomenti, e dimostrandogli che le sue teorie, in fondo, danno ragione ai cattolici, e che egli stesso è buon cattolico senza saperlo. « Io vedo bene — dice Optato all'avversario — che il solo fine dei tuoi lunghi discorsi è di attaccare indegnamente, con i tuoi trattati, la Chiesa cattolica. Ma è facile accorgersi che altro dice il labbro ed altro sente il cuore. In fin dei conti, a me pare che tu non sempre hai parlato contro la Chiesa cattolica, ma che anzi hai spesso parlato in suo favore, sebbene tu non sia cattolico... Tu hai parlato ora per noi e contro di voi..., ora per noi e per voi nello stesso tempo..., ora per noi soli..., ora contro di voi, e ciò per ignoranza, data la tua qualità di straniero... Insomma, contro di noi tu non hai detto nulla, ad eccezione dell'accusa, che, nella tua ignoranza, ci hai fatta, di aver chiesto l'intervento militare... Sopprimi questa calunnia, e tu sei uno dei nostri » <sup>(498)</sup>. E altrove: « Vedi tu ora, o fratello Parmeniano, ti accorgi ora, comprendi finalmente che con i tuoi argomenti hai combattuto contro te stesso? » <sup>(499)</sup>. Da un capo all'altro dell'opera, questo

<sup>(495)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 292.

<sup>(496)</sup> Opt. Milev., I, 5-13; 21-22; 28; II, 1-2; 5-20; III, 1-9; ecc.

<sup>(497)</sup> Opt. Milev., V, 1.

<sup>(498)</sup> Opt. Milev., I, 5.

<sup>(499)</sup> Opt. Milev., II, 9.

procedimento, ricco di effetti e di sorprese, è usato con larghezza, con ingegno, con vivacità inesauribile. Non si può negare che talvolta Optato si lasci, in questi attacchi personali, trascinare dalla foga del discorso fino all'ingiuria <sup>(500)</sup>; ma ciò avviene di rado. Quel che, invece, colpisce, nell'insieme dell'opera, è il tono garbato e conciliativo della polemica. Egli più volte dichiara che lo scopo dell'opera sua è il ristabilimento della concordia tra le due Chiese rivali <sup>(501)</sup>. Le prime parole che scrive, sono ispirate dal più nobile spirito di carità cristiana: « Tutti noi Cristiani, o carissimi fratelli, siamo raccomandati a Dio onnipotente da una medesima fede » <sup>(502)</sup>; e ama insistere sulla necessità della completa riconciliazione, facilitata dall'assoluta mancanza di ogni divergenza di dottrina fra i cattolici e i donatisti, quei donatisti, che la Chiesa non ha mai considerati eretici, ma solamente scismatici <sup>(503)</sup>. « La rottura è stata parziale, non totale. Voi e noi abbiamo una stessa disciplina ecclesiastica..., una stessa credenza; siamo stati segnati con lo stesso segno; abbiamo ricevuto lo stesso battesimo; leggiamo lo stesso Testamento divino; preghiamo lo stesso Dio; l'orazione domenicale è una sola per noi e per voi » <sup>(504)</sup>. Anche volendo, cattolici e scismatici non possono cessare dall'esser fratelli. « Infatti, — dice Optato a Parmeniano — nel caso che tu non voglia essere mio fratello, io divengo un empio, se cesso dal chiamarti con questo nome. Voi siete nostri fratelli, e noi fratelli vostri, secondo la testimonianza del profeta... Voi non volete vivere in pace con noi, vale a dire con dei fratelli. Ma non per questo voi potete non essere fratelli nostri, voi che siete stati generati da una stessa madre, la Chiesa, nel seno degli stessi sacramenti; voi che siete ugualmente divenuti figli adottivi di Dio, nostro Padre... Tu lo vedi bene, o fratello Parmeniano: i vincoli di una santa fratellanza non possono essere interamente spezzati tra voi e noi » <sup>(505)</sup>. Nell'attesa dunque che si ristabilisca la pace, si guardino i fratelli dall'offrire lo spettacolo doloroso degli insulti e delle accuse reciproche: « Taciamo, noialtri uomini! Lasciamo

<sup>(500)</sup> Vedi, per es., Opt. Milev., III, 12: *Perdidisti quod sapiens videris, dum sensus tuos invidia depravavit, et intelligendi tibi aditus clausit.*

<sup>(501)</sup> Opt. Milev., I, 1-3; II, 5; III, 9; IV, 1-2; VII, 1-2.

<sup>(502)</sup> Opt. Milev., I, 1: *Cunctos nos Christianos, clarissimi fratres, omnipotenti Deo fides una commendat.*

<sup>(503)</sup> Opt. Milev., I, 2; 9-12; II, 5; III, 9; VII, 1.

<sup>(504)</sup> Opt. Milev., III, 9.

<sup>(505)</sup> Opt. Milev., IV, 2.



a Dio solo la cura di designare il peccatore! » <sup>(506)</sup> In mezzo al frastuono della lotta, questi incessanti appelli alla fratellanza e alla concordia suonano dolci all'orecchio, come una musica soave nel discorde stridore di una tempesta; e noi non possiamo far a meno di ammirare, in Optato, insieme con le doti dell'intelletto, anche quelle, fra gli uomini assai più rare, del cuore <sup>(507)</sup>.

Oltre che storico e polemista valentissimo, Optato seppe altresì rivelarsi, nei suoi libri, scrittore di molto gusto. La lingua non presenta, in lui, quasi nulla di nuovo e di originale: poche sono le parole insolite, sconosciute, prima d'allora, nei domini della letteratura <sup>(508)</sup>; la sintassi è simile a quella degli scrittori africani del tempo, cioè ricca di tutte le deviazioni dalla lingua classica, proprie del latino volgare; frequenti sono le confusioni di casi, di tempi, di modi, le forme analogiche, gli errori di concordanza; difetti, insomma, particolari del secolo e della regione, piuttosto che dell'uomo. Lo stile invece ha qualcosa di caratteristico, per cui merita di essere più attentamente esaminato. Anzitutto, il vescovo cattolico ha il gusto dell'eleganza; eleganza spesso naturale e spontanea, ma spesso anche voluta, e quindi artificiosa e stucchevole. Di qui i difetti di Optato: primo e più grave d'ogni altro, l'enfasi, che si manifesta in una strabocchevole abbondanza di sinonimi, di antitesi, di ravvicinamenti di parole e di suoni; e poi metafore strane <sup>(509)</sup>, immagini lambiccate e di un realismo troppo spinto e il più delle volte di pessimo gusto <sup>(510)</sup>. Ma sono aberrazioni fugaci. Ordinariamente lo stile di Optato ha tutti i pregi degli esperti nell'arte dello scrivere: esattezza di termini, chiarezza di espressione, armonia di proporzioni, concisione ed energia. Ecco, per esempio, come in pochi tocchi delinea le cause dello scisma africano: « Dunque lo scisma è nato in quel tempo, ed è stato generato dalla collera di un'intrigante <sup>(511)</sup>, nutrito dall'ambizione, fortificato dall'avarizia » <sup>(512)</sup>. Nè mancano termini o

<sup>(506)</sup> Opt. Milev., IV, 1.

<sup>(507)</sup> Su Optato come polemista, cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pagg. 282-296.

<sup>(508)</sup> Così, per esempio, *adnullare* (II, 9), *udare* (III, 10), *confibulare* (= « accordarsi », I, 22).

<sup>(509)</sup> Vedi, per es., Opt. Milev., II, 25: *In cote livoris acuistis novaculae linguae*.

<sup>(510)</sup> Vedi, per es., Opt. Milev., I, 12 e II, 25: *Furori vestro tanta fames innata est, ut guttura vestra sepulcra patentia faceretis*.

<sup>(511)</sup> Lucilla.

<sup>(512)</sup> Opt. Milev., I, 19.

giri di frase poetici <sup>(513)</sup>, immagini vive ed efficaci, similitudini felici <sup>(514)</sup>, descrizioni pittoresche <sup>(515)</sup>. La pagina, con cui terminava la prima edizione dei « libri », è rimasta celebre per la ricchezza dei colori profusi nella comparazione della propaganda donatista con le astuzie dell'uccellatore <sup>(516)</sup>. Dappertutto, poi, uno spirito di mordace ironia, che ravviva la narrazione, rendendola briosa, leggiera, dilettevole. Ora Optato deride gli scismatici, per il loro vantarsi di appartenere, essi soli, ad una Chiesa di santi <sup>(517)</sup>; ora li apostrofa, per la venerazione, che rasenta quasi l'idolatria, da loro prestata ai propri vescovi <sup>(518)</sup>; ora mette in burla la miserevole comunità donatista di Roma, che è costretta ad abitare in una caverna, e a vivere di elemosine, e non ha nemmeno il mezzo di scegliersi un vescovo nel proprio seno, ma se lo fa venir da Cartagine <sup>(519)</sup>; ora volge in ridicolo la pretesa degli scismatici di considerare i cattolici come pagani. « Per voi, — egli dice — è cristiano soltanto chi fa quel che piace a voi! » <sup>(520)</sup> Ma Optato sa anche alzare il tono del suo discorso; e allora il suo pensiero si eleva al di sopra dei piccoli odi di parte, e lo stile, elevandosi anch'esso, attinge il culmine dell'eloquenza <sup>(521)</sup>. Comunque, con i suoi pregi e i suoi difetti, lo stile di Optato rispecchia fedelmente il carattere e l'anima dell'uomo: un uomo sincero e leale; un cristiano riboccante di fede semplice e pura; uno storico scrupoloso, indagatore così dei grandi fatti storici, come dei particolari pittoreschi e degli aneddoti piccanti; un polemista moderato, senza eccessi partigiani e settari, che non vagheggia altro ideale se non quello di riconciliarsi con i suoi nemici. Nella letteratura, ha il merito di avere scritto la prima opera di controversia antidonatista, e di aver avuto l'idea di far servire la storia alla polemica: come storico, è il primo che, sulla base dei documenti, abbia raccontato le origini e lo sviluppo del donatismo; come polemista, ha inau-

<sup>(513)</sup> Opt. Milev., I, 10: *In te enim convertisti sententiae gladium*; II, 24: *Ereptae portant funera dignitatis*.

<sup>(514)</sup> Opt. Milev., I, 8: *Pondere delictorum tamquam plumbum mersus*; II, 5: *Ipsi sibi schismatis compedes posuerunt*; VI, 1: *Scalam subducere laborastis*.

<sup>(515)</sup> Opt. Milev., V, 7; III, 9.

<sup>(516)</sup> Opt. Milev., VI, 8.

<sup>(517)</sup> Opt. Milev., II, 1.

<sup>(518)</sup> Opt. Milev., II, 22.

<sup>(519)</sup> Opt. Milev., II, 4.

<sup>(520)</sup> Opt. Milev., III, 11: *Ille vobis videtur christianus, qui quod vultis fecerit*.

<sup>(521)</sup> Opt. Milev., II, 1; 17; VI, 7; ecc.

gurato un metodo di confutazione e di dimostrazione, al quale si sono attenuti, in Africa, tutti quelli venuti dopo di lui <sup>(522)</sup>. E se oggi la sua opera è quasi dimenticata, non mancarono contemporanei e posteri di rendere il dovuto omaggio al suo ingegno, alla sua fede, alla sua bontà. I donatisti invocarono la sua testimonianza, e, alla Conferenza del 411, chiesero insistentemente che fosse letto uno dei suoi racconti <sup>(523)</sup>; i cattolici lo compresero nel numero dei santi <sup>(524)</sup>, e lo venerarono come uno dei loro più insigni difensori. Girolamo lo loda <sup>(525)</sup>; Fulgenzio di Ruspaie lo paragona ad Agostino e ad Ambrogio <sup>(526)</sup>; e Agostino lo ricorda insieme con Cipriano, Lattanzio, Ilario, Vittorino, Ambrogio <sup>(527)</sup>. Su Agostino, anzi, Optato esercitò una grande influenza. Nelle sue prime opere antidonatiste, il vescovo d'Ippona seguì ciecamente la narrazione del maestro <sup>(528)</sup>. E, se, più tardi, s'avvide che nel trattato del suo predecessore le lacune non mancavano, e colmò queste, e rettificò in più punti il racconto di Optato con l'aiuto di altri documenti, da lui ricercati e scoperti, non mostrò mai di dimenticare che il vescovo di Milevi gli aveva aperta e spianata la via.

Petiliano di Costantina è una delle figure più notevoli del donatismo, al tempo di Agostino. Vescovo dell'importante centro scismatico di Costantina, in un momento in cui la lotta suprema, che si combatteva tra le due Chiese, in Africa, richiedeva, da parte degli scismatici, fermezza, abilità, attività instancabile di propaganda, prontezza nell'attacco, capacità di agire sulle moltitudini, Petiliano si sostituì, nella direzione del partito, a colui che ne doveva essere il capo di diritto, cioè al primate di Cartagine, che era allora Primiano, uomo fiacco e mediocre. E lottò con accanimento e con vigore, e cadde, sì, per forza maggiore, ma rese tuttavia gloriosa la caduta con l'audacia disperata della resistenza.

Nacque probabilmente a Costantina verso il 365, poichè era di parecchi anni più vecchio di Agostino, nato nel 354 <sup>(529)</sup>; era

<sup>(522)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 303 sg.

<sup>(523)</sup> Augustin., *Brevic. Collat.*, III, 20, 38; *Ad Donatistas post Collat.*, 31, 54; *Epist.* 141, 9.

<sup>(524)</sup> È venerato il 4 giugno. Cfr. *Martyrol. roman.*, pridie non. iun.: *Sancti Optati episcopi doctrina et sanctitate conspicui.*

<sup>(525)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 110.

<sup>(526)</sup> Fulgent., *Ad Monimum*, II, 13, 15.

<sup>(527)</sup> Augustin., *De doctrinā christiana*, II, 40, 61.

<sup>(528)</sup> Augustin., *Contra Epistolam Parmeniani*, I, 3, 5.

<sup>(529)</sup> Agostino infatti, verso il 401, dice del suo avversario che era *aetate paene iam senex* (Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 26, 31. Cfr. III, 25, 29).

nel pieno rigoglio della vita, al tempo delle prime polemiche col vescovo d'Ippona, cioè negli anni 400-402 <sup>(530)</sup>; e, nel 411, era capo del partito <sup>(531)</sup>. Nella giovinezza, esercitò l'avvocatura con grande successo <sup>(532)</sup>, ed avvocato restò sempre, in tutto il corso della vita, anche come vescovo e capo della sua Chiesa. Nato da genitori cattolici, e già catecumeno <sup>(533)</sup>, divenne ad un tratto donatista e vescovo, per una strana avventura. I donatisti della città, pensando che il grande oratore avrebbe fatto al caso loro, lo presero, un giorno, a viva forza, lo battezzarono, e, poco dopo, l'ordinarono vescovo <sup>(534)</sup>. L'ordinazione episcopale di Petiliano dovette avvenire dopo il 394, perchè egli non figura nel concilio donatista di Bagai <sup>(535)</sup>; d'altra parte, nel 400, quando scrisse la famosa *Epistula ad presbyteros*, era già notissimo <sup>(536)</sup>. Dovett'essere quindi ordinato verso il 395 <sup>(537)</sup>. Dalla sua strana avventura Petiliano uscì del tutto rinnovato: egli vide, in essa, una manifestazione della volontà divina, e piegò, rassegnato, la fronte. Rinunziò ad ogni occupazione, ad ogni ambizione personale, si dedicò interamente ai suoi doveri di vescovo, e, fatto donatista per forza, divenne il più accanito seguace dello scisma, tanto da impersonare in sè, alla Conferenza di Cartagine del 411, tutt'intera la Chiesa di Donato <sup>(538)</sup>. Naturalmente, si trovò presto a dover lottare con i cattolici: dapprima, con quelli di Costantina e col loro vescovo Fortunato, amico di Agostino <sup>(539)</sup>, e succe-

<sup>(530)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, I, 1; III, 1 sg.

<sup>(531)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 12; 29; 53; 61; 148; 208; II, 2-12; III, 22; 30; 75; 89; ecc. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 4.

<sup>(532)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 16, 19.

<sup>(533)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 104, 239; *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*, 8.

<sup>(534)</sup> Augustin., *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*, 8 (Migne, *Patrol. lat.*, XLIII, 696): *Pars Donati quando praevalerat Constantinae, laicum nostrum catechumenum, natum de parentibus catholicis, Petilianum tenuit, vim fecit nolenti, scrutatus est fugientem, invenit latentem, extraxit paventem, baptizavit trementem, ordinavit nolentem*. Cfr. Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 104, 239: *Discernat te Deus a parte Donati, et in Catholicam revocet, unde te illi catechumenum abreptum mortiferi honoris vinculo ligaverunt*.

<sup>(535)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 53, 59; IV, 10, 12.

<sup>(536)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, I, 1; III, 1; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 1; *Contra Cresconium*, I, 1.

<sup>(537)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 6.

<sup>(538)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 12; 29; 53; 61; 148; 208; II, 2-12; III, 22; 30; 75; 89; 143 sg.; 227 sg.

<sup>(539)</sup> Augustin., *Epist.* 53; 115; *Contra litteras Petiliani*, I, 1; II, 99, 228; III, 38, 44; *De unico baptismo*, 16, 29; *Collat. Carthag.*, I, 65 e 138.



duto a Profuturo, anch'esso amico e vecchio discepolo del vescovo d'Ippona <sup>(540)</sup>; poi, allargando il campo della sua polemica, non solo con i cattolici della propria diocesi, ma con la Chiesa ufficiale tutta intera, e con quanti, in Africa, questa Chiesa sostenevano e difendevano.

La campagna cominciò, nel 399 o 400, con la pubblicazione di un libello, che, in forma di lettera pastorale (*Epistula ad presbyteros et diaconos*), era un vero attacco a fondo contro i cattolici <sup>(541)</sup>: tutte le principali questioni, su cui si basava la polemica fra le due Chiese, erano passate in rassegna, ed ogni argomentazione sia di diritto che di fatto, perfino le semplici citazioni bibliche, si chiudevano con una scarica d'ingiurie e di maledizioni contro gli avversari. La lettera fece rumore in Africa <sup>(542)</sup>, e Agostino, appena avuta conoscenza della prima parte di essa, la confutò in un primo libro *Contra litteras Petiliani* <sup>(543)</sup>. Petiliano si rivolse allora direttamente contro il vescovo d'Ippona, e lanciò contro di lui un libello, pieno di ingiurie e di fiele, intitolato *Epistula ad Augustinum* <sup>(544)</sup>. Intanto, Agostino aveva ricevuto il testo completo dell'*Epistula ad presbyteros*, e ne aveva intrapresa la confutazione sistematica in un secondo libro *Contra litteras Petiliani* <sup>(545)</sup>. Mentre conduceva a termine questo lavoro, gli giunse la nuova lettera di Petiliano, a cui rispose con un terzo libro *Contra litteras Petiliani* <sup>(546)</sup>. Dal canto suo, Petiliano confutava il secondo libro di Agostino in una seconda *Epistula ad Augustinum* <sup>(547)</sup>. Si ha dunque una serie di sei opere, tre dell'uno e tre dell'altro avversario, che appaiono in un assai breve intervallo di tempo. A queste controversie si riportano anche, sebbene indirettamente, altre quattro opere, due di Petiliano: il *De schismate Maximianistarum* <sup>(548)</sup> e il *De ordine episcoporum* <sup>(549)</sup>, e due di Agostino: il *De unitate Ecclesiae* e il *Contra Cresconium* <sup>(550)</sup>.

<sup>(540)</sup> Augustin., *Epist.* 32, 1; 38; 71, 1, 2; 72, 1; *De unico baptismo*, 16, 29.

<sup>(541)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 25; *Contra litteras Petiliani*, I, 1 sg.; II, 1 sg.

<sup>(542)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, I, 1; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 1; *Contra Cresconium*, I, 1.

<sup>(543)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, I, 1; 25, 27. Cfr. II, 1; III, 50, 61.

<sup>(544)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 1 sg.; 16, 19 sg.; 50, 60 sg.

<sup>(545)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 1 sg.

<sup>(546)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 1 sg.; *Retract.*, II, 25.

<sup>(547)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 1.

<sup>(548)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 36, 42; 39, 45.

<sup>(549)</sup> Augustin., *Epist.* 53, 1 sg.

<sup>(550)</sup> Augustin., *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 1 sg.; *Contra*

Nel 409 o 410 si ebbe una ripresa della polemica nei due trattati dallo stesso titolo (*De unico baptismo*), che Petiliano scrisse per primo e Agostino confutò subito dopo <sup>(531)</sup>. Infine, nella Conferenza di Cartagine del 411, i due avversari si trovarono di fronte, come i due principali rappresentanti delle Chiese nemiche <sup>(532)</sup>. Con la conferenza del 411, Petiliano salì al sommo della sua autorità e della sua gloria. A Cartagine, egli, in nome dell'intero partito, sostenne l'assalto dei nemici, e, insieme con Emerito, tentò con ogni mezzo di sottrarre la Chiesa donatista al pericolo di una sconfitta rovinosa. Vinto, non cedette. Con la morte nel cuore, vide crollare il suo partito, per le confische e le proscrizioni ordinate dal nuovo editto d'unione, per il tradimento della maggior parte dei suoi colleghi, e per la viltà della folla che ritornava nel seno della Chiesa ufficiale. Proscritto anche lui, andò errando e nascondendosi nei pressi della sua città episcopale, in attesa di qualche avvenimento, che, come al tempo di Giuliano l'Apostata, risollevasse le sorti del donatismo. Nel 418 o 419, l'ultimo concilio di donatisti si riuniva in Numidia, e Petiliano fu uno dei trenta vescovi che vi parteciparono <sup>(533)</sup>: trenta soli vescovi, misero avanzo dei quattrocento, che in altri tempi la Chiesa scismatica s'era vantata di annoverare nelle file del suo clero! Dopo il 419, non si hanno più notizie di lui. Dovè morire verso il 420, in esilio, lontano da Costantina, nella più cupa tristezza, poichè nulla era avvenuto, che avesse potuto consolarlo della rovina di quella Chiesa, al cui incremento egli aveva dato tanta parte della sua attività e del suo ingegno <sup>(534)</sup>.

Prima di passare all'esame dei suoi scritti, il Monceaux ha cercato di fissarne l'ordine cronologico. Egli argomenta così. Lo scoppio delle prime controversie con Agostino è posteriore alla pubblicazione delle *Confessioni*, avvenuta verso la fine del 397 <sup>(535)</sup>, e alla morte del conte Gildone e di Optato di Thamugadi, avvenuta nel 398 <sup>(536)</sup>. Inoltre, il secondo libro del *Contra litteras Petilianas* fu scritto da Agostino durante il pontificato di papa

*Cresconium*, I, 1 sg.; *Retract.*, II, 26.

<sup>(531)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 1 sg.; *Retract.*, II, 34.

<sup>(532)</sup> *Collat. Carthag.*, III, 50-55; 143-155; 183-187; 203-207; 217-222; 226-247; 263-276. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 10.

<sup>(533)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 37, 47-48.

<sup>(534)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 12.

<sup>(535)</sup> Augustin., *Contra litteras Petilianas*, III, 17, 20. Vedi Monceaux, in *Académie des Ins. et Belles-Lettres, Comptes-rendus des séances*, 1908, pagg. 51-53.

<sup>(536)</sup> Augustin., *Contra litteras Petilianas*, I, 9, 10; 24, 26; II, 92, 209.

Anastasio, quindi fra il 399 e il 401 <sup>(557)</sup>. Di più, abbiamo visto che questo secondo libro di Agostino è contemporaneo del secondo libello di Petiliano, cioè della prima *Epistula ad Augustinum*, poichè queste due opere dei due avversari sono indipendenti l'una dall'altra; abbiamo altresì considerato che queste due stesse opere sono posteriori al primo libro di Agostino, il quale a sua volta è posteriore al primo libello di Petiliano, cioè all'*Epistula ad presbyteros et diaconos* <sup>(558)</sup>. Non si erra, dunque, di molto, se si pone nel 401 il secondo libro di Agostino e la prima *Epistula ad Augustinum* di Petiliano; nel 400, il primo libro di Agostino; tra la fine del 399 e il principio del 400 l'*Epistula ad presbyteros et diaconos*. La seconda *Epistula ad Augustinum* dovette essere composta verso il 402 <sup>(559)</sup>, mentre Agostino scriveva il terzo libro del *Contra litteras Petiliani*. Verso il 402 fu pure composto il *De schismate Maximianistarum*, che Petiliano aveva annunciato, l'anno precedente, nella prima *Epistula ad Augustinum* <sup>(560)</sup>. Il *De ordine episcoporum* fu scritto certamente verso il 400, poichè Agostino allude al trattato donatista in una lettera di quell'anno <sup>(561)</sup>. Il *De unico baptismo*, invece, è posteriore di molti anni alle opere di Petiliano fin qui ricordate. Come si desume dalle *Retractationes* <sup>(562)</sup>, Agostino ne intraprese la confutazione verso il 410. Il libro di Petiliano era stato scritto poco prima <sup>(563)</sup>. Esso fu, dunque, probabilmente composto verso il 409. Chiudono la serie delle opere del vescovo di Costantina i discorsi da lui pronunziati alla Conferenza di Cartagine del 411 <sup>(564)</sup>.

Di tutta questa produzione letteraria, nulla è giunto sino a noi. Ci troviamo però, grazie alle confutazioni di Agostino, nella fortunata condizione di poterla ricostruire in gran parte. Nel primo libro *Contra litteras Petiliani*, Agostino non aveva confutato, per sommi capi, che i primi capitoli dell'*Epistula ad presbyteros et diaconos* <sup>(565)</sup>. Ma, nel secondo, egli sottopone a rigido esame, dal principio alla fine, tutta quanta la lettera, e, prima di accin-

<sup>(557)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 51, 118: *Cathedra tibi quid fecit Ecclesiae romanae...*, in qua hodie Anastasius sedet?

<sup>(558)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 1; III, 1; *Ad Catholicos Epistula contra Donatistas*, 1; *Retract.*, II, 25.

<sup>(559)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 1.

<sup>(560)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 36, 42; 39, 45.

<sup>(561)</sup> Augustin., *Epist.* 53, 1 sgg.

<sup>(562)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 34. Cfr. II, 33.

<sup>(563)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 1; *Retract.*, II, 34.

<sup>(564)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 15 sg.

<sup>(565)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, I, 25, 27; III, 50, 61.

gersi alla confutazione, riproduce fedelmente il testo dell'avversario, senza omettere nè il preambolo, nè le citazioni bibliche, nè la conclusione; nulla, insomma. « Per soddisfare il desiderio di coloro che mi spingono a rispondere a tutte, indistintamente, le proposizioni dell'avversario — così spiega Agostino il metodo da lui adottato —, io darò alla confutazione la forma di un dialogo... Toglierei dal'a lettera di Petiliano le sue parole, e le trascriverei sotto il nome di lui; a queste aggiungerei, sotto il mio, la risposta. Sarà come il processo verbale d'una conferenza, dove tutte le parole siano state raccolte dagli stenografi. Così nessuno potrà dolersi che io abbia ommesso qualche cosa, o che l'intelligenza del testo sia ostacolata da una confusione tra le persone » <sup>(566)</sup>. Lo stesso, press'a poco, Agostino ripete in un luogo delle *Retractationes* <sup>(567)</sup>. Grazie alla lealtà ed alla scrupolosa esattezza del critico, l'opuscolo di Petiliano si può ricostruire nella sua interezza, senza dubbi, nè lacune <sup>(568)</sup>. L'*Epistula ad presbyteros* ha il medesimo contenuto della maggior parte delle opere donatiste, cioè tratta delle tre questioni principali, che separavano le due Chiese: il battesimo, la legittimità dello scisma, la persecuzione. Se si eccettuano le lunghe digressioni di carattere esegetico o polemico, le tre parti della disputa conservano ordine e proporzione: nella ricostruzione datane dal Monceaux, la prima occupa i capp. 2-27; la seconda, i capp. 28-43; la terza, i capp. 44-58; segue la perorazione, che comprende i capp. 59-64.

Quanto alla teoria battesimale, Petiliano presenta in questi termini la questione: « Si deve considerare — egli dice — la coscienza di colui che conferisce il battesimo. Questa coscienza dev'essere pura, perchè deve purificare colui che riceve il sacramento. In realtà, chi, sapendolo, riceve la fede da un traditore, riceve da lui non la fede, ma il peccato. Ogni cosa dipende dalla sua origine e dalla sua radice: se la fonte manca, il sacramento è nullo; e la rigenerazione non si produce senza un buon seme, adatto a rigenerare » <sup>(569)</sup>. In appoggio della sua dottrina, Petiliano cita un gran numero di testi biblici <sup>(570)</sup>, dai quali poi deduce,

<sup>(566)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 1, 1.

<sup>(567)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 25.

<sup>(568)</sup> La ricostruzione dell'opuscolo petiliano è stata tentata felicemente dal Monceaux. Vedi, a pagg. 311-328 del quinto volume della sua *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, il testo dell'intera *Epistula ad presbyteros et diaconos*.

<sup>(569)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 2 (pag. 311 Monceaux). Cfr. Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 3, 6; 4, 8; 5, 10; III, 15, 18; 20, 23; 52, 64.

<sup>(570)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 3 sgg. (pag. 311 sgg. Monceaux).



come logica conseguenza, che i cattolici sono indegni di conferire i sacramenti, perchè complici dei traditori del tempo di Dioneleziano <sup>(571)</sup>. I loro vescovi sono eredi di Giuda e figli del diavolo, tant'è vero che perseguitano i veri cristiani <sup>(572)</sup> e non possono battezzare, non avendo essi nè l'acqua della penitenza, nè lo Spirito Santo di Cristo, nè il fuoco nello spirito <sup>(573)</sup>. Perciò, quando un cattolico entra nella chiesa donatista, poichè non ha ricevuto dai suoi vescovi il vero battesimo, dev'essere non già ribattezzato, come a torto si dice, ma battezzato <sup>(574)</sup>.

Dopo il battesimo, la questione dello scisma. Petiliano, qui, ripete la teoria tradizionale: gli evangelisti e gli apostoli han sempre detto a gran voce che le tenebre non possono stare insieme con la luce, nè l'iniquità con la giustizia; e David, che gli empì devono esser separati dai beati. Ora il partito di Macario non può esser quello dei veri Cristiani. Bene quindi hanno fatto i donatisti a separarsene <sup>(575)</sup>. I cattolici si sono messi da sè stessi fuori della Chiesa, a causa delle loro colpe: perciò le cerimonie che compiono non hanno più nessun valore <sup>(576)</sup>. Essi non seguono le virtù predicate da Cristo: sono avidi di sangue, amici della persecuzione e nemici della pace; hanno il cuore accecato dalla malizia; non sono più beati, ma rendono beati i martiri che perseguitano, le cui anime riempiono i cieli, e i cui resti corporei son venerati nella memoria degli uomini. I seguaci di Donato, invece, pacifici e miti, alle violenze della persecuzione contrappongono l'eroica virtù della pazienza <sup>(577)</sup>. In tal modo, Petiliano si è aperta la via a parlare delle persecuzioni. Con l'aiuto dell'Evangelio e di altri testi biblici, egli dimostra che Dio ha sempre vietato la violenza, e sempre punisce chi opera il male, invece del bene <sup>(578)</sup>. Ora, coloro che hanno scatenato contro i donatisti la collera degli imperatori, sono stati appunto i cattolici. Sui cattolici, dunque, deve pesare la responsabilità di tutte le persecuzioni <sup>(579)</sup>. Nulla è più biasimevole di ciò che tende ad infrenare la libertà di coscienza. Questa libertà è un diritto uguale per tutti,

<sup>(571)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 2-4 (pag. 311 sg. Monceaux).

<sup>(572)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 5-15 (pagg. 312-315 Monceaux).

<sup>(573)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 20-24 (pagg. 316-317 Monceaux).

<sup>(574)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 25-27 (pag. 317 sg. Monceaux).

<sup>(575)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 28-32 (pagg. 318 sg. Monceaux).

<sup>(576)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 33-36 (pagg. 319-321 Monceaux).

<sup>(577)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 37-43 (pagg. 321-322 Monceaux).

<sup>(578)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 44-50; 55-56 (pagg. 322-326 Monceaux).

<sup>(579)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 57-58 (pag. 326 Monceaux).

e il potere secolare non deve ingerirsi nelle questioni religiose <sup>(580)</sup>.

Petiliano termina la sua lettera pastorale, consigliando i Cristiani della sua diocesi a sapersi guardare dai nemici, e specialmente a non lasciarsi ingannare dalla propaganda della Chiesa ufficiale, che non rifugge da nessun mezzo, pur di fare proseliti <sup>(581)</sup>.

Questa, in breve, l'*Epistula ad presbyteros et diaconos* del vescovo donatista di Costantina. Per la discussione dottrinale, non contiene nulla di nuovo: i principî del donatismo erano ormai fissati da troppe generazioni, perchè Petiliano avesse potuto apportarvi delle modificazioni. L'originalità del polemista, invece, consiste nel larghissimo uso, ch'egli fa, dell'invettiva; nella parte considerevole, che, discutendo, suol dare alle citazioni bibliche; e nell'abilità straordinaria di cui dà prova per piegare la divina parola al suo scopo, che è quello di offendere e di maledire i cattolici. Vedasi, per esempio, questa curiosa parafrasi del decalogo: « Se voi — dice Petiliano ai cattolici — credete di seguire scrupolosamente la Legge di Dio, ebbene, discutiamo secondo la Legge sulla Legge santissima... Che cosa dice la Legge? *Non uccidere*. Orbene, quel che il parricida Caino fece una volta sola, voi l'avete fatto tante e tante volte, uccidendo i vostri fratelli. La Legge dice: *Non dir falso testimonio*. E voi, quando vi rivolgete ai re di questo mondo e affermate che noi teniamo i vostri beni, non rendete voi una falsa testimonianza? La Legge dice: *Non desiderare la roba d'altri*. Voi invece depredate i nostri beni, come se fossero beni vostri. In virtù di qual legge, dunque, pretendete di essere Cristiani, voi, le cui azioni sono contrarie alla Legge divina? » <sup>(582)</sup>

Interpretata da questo acerrimo nemico dei cattolici, anche la sublime parola di amore dell'Evangelo diviene un'arma potente da ritorcere contro i « traditori ». Ecco com'egli commenta il sermone della Montagna: « Il Signore Cristo dice: *Beati i poveri di spirito, perchè il regno dei cieli è loro* (Matth., 5, 3 sgg.). E voi, nel vostro malefico ardore di persecuzione, esalate la folle cupidigia delle ricchezze. — *Beati i mansueti, perchè possederanno la terra*. Dunque voi che non siete mansueti, avete ugualmente perduto la terra ed il cielo. — *Beati coloro che piangono, perchè saranno consolati*. E voi, carnefici nostri, non piangete, ma fate piangere. — *Beati i famelici e i sitibondi della giustizia, perchè saranno saziati*. Per voi,

<sup>(580)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 51-54 (pagg. 324-325 Monceaux).

<sup>(581)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 59-64 (pagg. 326-328 Monceaux).

<sup>(582)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 37 (pag. 321 Monceaux).

la giustizia consiste nell'aver sete del nostro sangue. — *Beati i misericordiosi, perchè a loro sarà usata misericordia.* E come chiamar voi misericordiosi, voi, che colpite i giusti, per condurli ad una comunione sacrilega che insozza le anime? — *Beati i puri di cuore, perchè vedranno Dio.* E voi quando mai vedrete Dio, se siete accecati dall'immonda cattiveria del cuore? — *Beati i pacifici, perchè saranno chiamati figli di Dio.* Voi dite di amar la pace, per commettere delitti, e, solo per amor della guerra, cercate di ristabilire l'unità religiosa » <sup>(583)</sup>. E, come dei libri santi, così d'ogni mezzo si serve Petiliano, per fulminare gli avversari con le sue invettive. Nell'affermare la responsabilità iniziale degli pseudo-cattolici nella questione dello scisma, cioè il loro tradimento durante la persecuzione di Diocleziano, egli non si contenta, come avevano fatto sino allora i donatisti, di scagliarsi contro i due vescovi cartaginesi Mensurio e Ceciliano; ma, seguendo una tradizione tarda e poco legittima, accusa anche il papa Marcellino, e così coinvolge nella contaminazione originaria non solo la Chiesa di Cartagine, ma anche quella di Roma, e tutte le altre che erano in comunione con essa <sup>(584)</sup>. Attraverso il suo esame, del resto, ogni teoria donatista è portata fino alle conseguenze estreme. I donatisti affermavano che i cattolici erano tutti, per l'ereditarietà della colpa, macchiati dello stesso peccato dei loro predecessori; il vescovo scismatico arriva sino ad affermare l'inutilità assoluta, presso il Creatore buono e giusto, di tutte le preghiere dei fedeli della Chiesa ufficiale, perchè esse « son rese nulle dalla loro coscienza insanguinata » <sup>(585)</sup>. Nello scagliarsi contro i vescovi cattolici, Petiliano ritrova gli accenti dei primi apologisti cristiani, che difendevano la Chiesa nascente dagli attacchi del paganesimo. « Voi — egli dice — fate una guerra ingiusta a chi non ha il diritto di difendersi. Voi desiderate di vivere, dopo averci uccisi; per noi, invece, la vittoria sta nel fuggire o nell'essere uccisi » <sup>(586)</sup>. E altrove: « A noi cristiani le vostre violenze non fanno paura. Il male che dovevamo ricevere da voi, già lo sapevamo dalla parola del Signore: *Io vi mando come pecore in un branco di lupi* » <sup>(587)</sup>... O miserabili traditori! Era, senza dubbio, necessario che la parola di Dio si

<sup>(583)</sup> Petil., *Epist. ad presbyt.*, 39 (pag. 321 Monceaux).

<sup>(584)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 5 sgg.; 23 sgg.; 28 sgg.; 56. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 24 sg.

<sup>(585)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 35.

<sup>(586)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 12.

<sup>(587)</sup> Matth., 10, 16.

avverasse; ma io vi compiango di aver meritato di compiere una così perfida azione » <sup>(588)</sup>.

Alle crudeltà degli avversari Petiliano contrappone l'eroica pazienza dei seguaci di Donato. « Benedetti quelli che soffrono la persecuzione per la giustizia — egli esclama, rivolgendosi ai fratelli e facendo sue le parole di Cristo —, perchè a loro appartiene il regno dei cieli ». E ai falsi cattolici non riconosce che un solo merito, cioè quello « di rendere beati i martiri, le cui anime riempiono i cieli, e i cui corpi fanno fiorire la terra » <sup>(589)</sup>. Del resto, il vescovo di Costantina combatte con l'appoggio delle Scritture il principio stesso delle persecuzioni: Cristo non ha mai perseguitato nessuno <sup>(590)</sup>; ha vietato di spargere il sangue umano; ha insegnato ai Cristiani non ad uccidere, ma a morire <sup>(591)</sup>. E la punizione divina, che ha colpito tutti i persecutori dei donatisti, come precedentemente aveva colpito i persecutori pagani della religione di Cristo, sta a provare, quanto il Signore condanni la violenza usata contro la libertà di coscienza, che è di diritto divino <sup>(592)</sup>. « Macario è perito — grida trionfalmente Petiliano —, Ursacio è perito, e tutti i vostri *Comites* sono ugualmente periti, sotto la vendetta di Dio; in particolar modo Ursacio, vinto in una battaglia contro i barbari, è stato dilaniato dai crudeli artigli degli uccelli rapaci e dagli avidi denti dei cani » <sup>(593)</sup>.

L'arma terribile dell'invettiva non vien meno neppure nella perorazione e nella chiusa, che termina con una esortazione a fuggire i traditori: « Venite, dunque, alla Chiesa, o popoli, e fuggite lontano dai traditori, se non volete perire insieme con loro. Voi disponete di un facile mezzo, per constatare che, pur essendo peccatori, essi giudicano assai rettamente della nostra fede. Infatti, mentre io battezzo quelli che i traditori hanno contaminato con la loro acqua, i traditori ammettono, così come sono, nella loro comunione i battezzati da me. Non farebbero questo, se avessero notato qualche manchevolezza nel nostro battesimo. Vedete dunque la santità del nostro sacramento! Anche il nemico sacrilego teme di distruggerlo » <sup>(594)</sup>.

La lettera di Petiliano, così violenta e così originale, per avere

<sup>(588)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 42.

<sup>(589)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 40.

<sup>(590)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 46.

<sup>(591)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 48.

<sup>(592)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 47.

<sup>(593)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 56.

<sup>(594)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 64.



con l'abbondanza delle prove, con la novità delle obiezioni, con l'acredine dell'odio, con le vivaci esplosioni dello sdegno, col metodo personale d'interpretazione dei testi biblici, con l'agile varietà dell'espressione, rinnovate e ringiovanite le vecchie tesi della teoria donatista, suscitò una profonda impressione in Africa. Bastano a farne fede le numerose opere polemiche che furono occasionate dalla pubblicazione di quel libello, e che noi abbiamo avuto occasione di citare più sopra <sup>(593)</sup>. La riputazione che Petiliano si procacciò, ed il posto ch'egli occupa nella storia del donatismo, e, in genere, nella storia dell'Africa cristiana, al principio del V° secolo, si può ben dire che trasse origine dall'*Epistula ad presbyteros et diaconos*.

Il secondo scritto polemico di Petiliano è la prima *Epistula ad Augustinum*, con la quale l'autore rispondeva al primo libro *Contra litteras Petiliani* del vescovo d'Ippona. Anch'essa, come l'*Epistula ad presbyteros*, è perduta; ma noi ne siamo informati dal terzo libro *Contra litteras Petiliani*, che Agostino scrisse, appunto a confutazione di quel libello. Però, siccome Agostino non ha proceduto, in questo terzo libro, come aveva proceduto nel secondo, cioè riproducendo letteralmente il testo dell'avversario, non ci è possibile, se non a grandi linee, la ricostruzione dell'*Epistula*. Questa si componeva di quattro parti: 1. critica del metodo di confutazione usato da Agostino nel primo libro *Contra litteras Petiliani* <sup>(596)</sup>; 2. discussione delle obiezioni sulle teorie donatiste del battesimo e su questioni di fatto <sup>(597)</sup>; 3. invettive contro Agostino <sup>(598)</sup>; 4. esortazione finale ai donatisti <sup>(599)</sup>. Sotto queste quattro rubriche si possono classificare i numerosi frammenti: una cinquantina circa, di cui alcuni molto lunghi.

La critica alla confutazione agostiniana dei primi dodici capitoli dell'*Epistula ad presbyteros*, cioè al primo libro *Contra litteras Petiliani*, è maligna ed ingiusta. Petiliano, si serviva delle *Confessioni* <sup>(600)</sup>, da poco venute alla luce, per lanciare conto il suo av-

<sup>(595)</sup> Vedi pag. 724 sgg. Cfr. Augustin., *Retract.*, II, 25-26; 34.

<sup>(596)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 15, 18 sg.; 20, 23 sg.; 24, 28; 31, 36; 40, 47.

<sup>(597)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 14, 16 sg.; 18, 21 sg.; 22, 26 sg.; 25, 29 sg.; 32, 37 sg.; 36, 42 sg.; 45, 54 sg.; 49, 59 sg.; 57, 69 sg.

<sup>(598)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 1 sg.; 10, 11 sg.; 16, 19 sg.; 25, 30; 40, 48.

<sup>(599)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 41, 49. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 37.

<sup>(600)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 17, 20.

versario accuse inconcludenti. Gli rinfacciava di essere un accademico <sup>(601)</sup>, anzi di avere addirittura « il genio dannato di Carneade » <sup>(602)</sup>; di essere un sofista, simile all'ateo Diagora, che negava l'esistenza di Dio <sup>(603)</sup>, e a quel Tertullo, che, a Cesarea, in Palestina, aveva accusato l'apostolo Paolo <sup>(604)</sup>. Non rifletteva il vescovo scismatico che egli arrivava un po' tardi, e che queste accuse, se potevano avere un valore molti anni prima, quando Agostino, incerto della via, brancolava ancora nelle tenebre dell'errore, erano fuori di luogo nel momento in cui egli le formulava, quando la luce della fede aveva già rischiarato la gran mente dell'avversario. Ma Petiliano non pensava a ciò, e, tutto trionfante di aver assestato ad Agostino colpi maestri, continuava accusandolo di mala fede, per aver egli sopprese due parole, *sancte* e *sciens*, nel testo di una formula dell'*Epistula ad presbyteros* <sup>(605)</sup>, da lui discussa <sup>(606)</sup>. La verità era che, nel primo esemplare della lettera venuta nelle mani di Agostino, le due parole mancavano <sup>(607)</sup>. Ma Petiliano trattava l'avversario di falsario e di ladro <sup>(608)</sup>, e affermava che egli aveva avuto un interesse personale nell'omettere perfidamente quelle due parole <sup>(609)</sup>.

Dalla critica del metodo agostiniano lo scismatico passava quindi alla discussione del battesimo <sup>(610)</sup>. Però, nella disputa, Petiliano adoperava più destrezza che onestà scientifica. Sforzava i testi sacri, per piegarli a giustificare le proprie idee; girava le questioni, anzichè affrontarle direttamente; e, quando si trovava a corto di argomenti, vomitava ingiurie contro l'avversario. In tal modo, non era difficile che egli si attribuisse la vittoria nella disputa: vittoria, che poi strombazzava con gran rumore e con sfacciataggine senza pari.

Passando poi dalla questione battesimale alle questioni di fatto, Petiliano si comportava press'a poco come tutti gli altri polemisti

<sup>(601)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 21, 24.

<sup>(602)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 21, 24: *Me Academici damnable ingenium habere Carneadis*.

<sup>(603)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 21, 25.

<sup>(604)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 16, 19. Cfr. *Act. apost.*, 24, 1.

<sup>(605)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 2.

<sup>(606)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 8, 9; 20, 23.

<sup>(607)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 22, 26.

<sup>(608)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 15, 18; 17, 20; 20, 23; 40, 47.

<sup>(609)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 24, 28. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 37-40.

<sup>(610)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 27, 32; 29, 34; 33, 38 sg.; 40, 47; 45, 54 sg.; 49, 59 sg.

della setta, i quali, sentendo di muoversi su di un terreno poco sicuro, si guardavano bene dallo scendere a precise documentazioni di fatti, si sottraevano abilmente alle accuse formali mosse dai cattolici contro le contraddizioni fra le teorie intransigenti della setta e le transazioni della loro politica, e, per far colpo sui nemici, non trovavano altro mezzo che rinforzare le vecchie accuse, campate un po' in aria, con una buona scorta di maledizioni, di calunnie e d'ingiurie. Così Petiliano insiste sul solito paragone dei cattolici con Giuda <sup>(611)</sup>; in un ironico dialoghetto con l'avversario, ad ogni menzione di fatti comprovanti la scelleraggine dei traditori, mette in bocca ad Agostino la frase: *Ignoravi, inquam*, per farne risaltare l'ipocrita ingenuità <sup>(612)</sup>; allo scopo di dimostrare il rilassamento dei costumi presso i cattolici cita l'esempio di un ex-vescovo donatista, Quodvultdeus, escluso dal partito, e divenuto vescovo cattolico <sup>(613)</sup>, e di un altro vescovo cattolico, colpevole di sodomia, il quale era stato prima scacciato e poi riammesso ad esercitare le sue funzioni sacerdotali <sup>(614)</sup>. Invece finge d'ignorare i documenti, con cui Agostino aveva provato la *traditio* di Silvano, predecessore di Petiliano a Costantina <sup>(615)</sup>. Quanto poi ad Optato di Thamugadi, un pericoloso brigante in veste episcopale, che aveva seminato il terrore nelle province, ed era morto in carcere, senza perdere per questo il diritto di appartenere alla chiesa dei « santi »; quanto ai massimianisti, che vi erano riammessi, senza che fosse conferito loro il battesimo donatista, Petiliano non raccoglieva la sfida del vescovo d'Ippona, ma o rispondeva in una forma assai vaga <sup>(616)</sup>, o diceva che sarebbe tornato sull'argomento in altra occasione. Intanto, vietava ai cattolici il diritto d'inquisire sui delitti dei donatisti che ne avevano tanti, e ben noti, nel loro partito <sup>(617)</sup>.

Il diritto d'inquisire sulle colpe altrui Petiliano lo riconosceva solo a sè stesso, nei riguardi di Agostino. La terza parte del libello, infatti, è una requisitoria accanita, malevola, assurda, contro tutta la vita del vescovo d'Ippona, come uomo, come sacer-

<sup>(611)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 35, 41.

<sup>(612)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 25, 29; 26, 31.

<sup>(613)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 32, 37.

<sup>(614)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 37, 43.

<sup>(615)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 57, 69; 58, 70-71. Cfr: I, 21, 23.

<sup>(616)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 40, 48.

<sup>(617)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 36, 42. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 40-45.

dote, come scrittore <sup>(618)</sup>. Anzitutto, il polemista prendeva di mira la vita dell'avversario, prima della conversione. Qui le *Confessioni* offrivano materia sufficiente agli attacchi <sup>(619)</sup>; ma Petiliano ne esagerava la portata, per gettare, a piene mani, il discredito sul vescovo cattolico, ch'egli dipingeva come un uomo abominevole per volgare cinismo e per sfrenata dissolutezza, tanto da non aver avuto nemmeno ritegno a raccontare, quand'era già vescovo, le sue avventure galanti <sup>(620)</sup>. E, quel ch'è peggio, raccogliendo alcune voci di basse e volgari calunnie, Petiliano accusava Agostino anche di gravi delitti, come quello di aver fatto bere ad una donna, col consenso del marito, certi filtri amorosi (*amatoria maleficia*), che avrebbero procurato la morte all'infelice <sup>(621)</sup>. Venendo poi alla vita di Agostino, dopo il battesimo, lo accusava di sacrilegio, per avere, in certe lettere parlato con poca devozione del pane benedetto, *eulogiae panis* <sup>(622)</sup>, e lo condannava, per aver introdotto in Africa l'istituzione monastica <sup>(623)</sup>. Ma l'ingiuria più grave era quella di trattarlo da manicheo. Neppur qui bastava a Petiliano raccogliere dalle *Confessioni* la notizia che Agostino aveva fatto parte della setta dei seguaci di Mani <sup>(624)</sup>; egli sosteneva che non era ancora uscito dal numero degli eretici <sup>(625)</sup>. E, sulla base di informazioni apparentemente esatte, costruiva tutto un edificio d'ingiurie e di calunnie atrocissime. Petiliano affermava che Agostino era salito, nella setta, fino al grado di presbitero (affermazione erronea, perchè Agostino non era mai andato al di là del grado di semplice *auditor*); che era stato implicato, quindici anni prima, nel famoso processo contro i manichei, dibattuto, a Cartagine, davanti al tribunale del proconsole Messiano <sup>(626)</sup>, e che, al termine di questo processo, era stato, per sentenza del proconsole, mandato in esilio, lontano dall'Africa <sup>(627)</sup>; notizia falsa anche questa, perchè il processo di Cartagine era avvenuto nel 386 <sup>(628)</sup>,

<sup>(618)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 1 sg.; 10, 11 sg.; 16, 19 sg.; 25, 30; 40, 48; 59, 71.

<sup>(619)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 17, 20.

<sup>(620)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 10, 11; 16, 19; 17, 20.

<sup>(621)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 16, 19.

<sup>(622)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 16, 19.

<sup>(623)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 40, 48.

<sup>(624)</sup> Augustin., *Confess.*, III, 6 sg.; IV, 1 e 4; V, 3 sg.

<sup>(625)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 10, 11; 16, 19; 17, 20; 25, 30.

<sup>(626)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 16, 19; 25, 30.

<sup>(627)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 25, 30.

<sup>(628)</sup> Cfr. Pallu de Lessert, *Fastes des provinces africaines*, II, pag. 98.



e Agostino aveva lasciato l'Africa fin dal 383 <sup>(629)</sup>. Dalle due, che abbiamo qui ricordate, si può giudicare del valore di tutte le altre accuse del vescovo scismatico. Ciò non toglie però che tal genere di calunnie fossero, nell'Africa del V° secolo, assai pericolose. Lo stesso Agostino, pur non trovando difficile l'impresa di smascherarle, fa chiaramente comprendere ch'egli non spera di convincer tutti della sua innocenza <sup>(630)</sup>: il gran vescovo d'Ippona, che, nelle sue lunghe ed aspre lotte polemiche, ricevé colpi talora molto duri, non nasconde che quello vibratogli dal vescovo di Costantina era tra i più pericolosi e più perfidi <sup>(631)</sup>. E infatti Petiliano era un vero polemista: immune da scrupoli e accecato dallo spirito di parte, ma abile, aggressivo, mordace. Anche la chiusa dell'opuscolo, in cui i donatisti son messi in guardia contro gl'inganni di Agostino e dei cattolici, nasconde ancora, sotto l'unzione sacerdotale, il dente avvelenato dell'invettiva <sup>(632)</sup>.

Oltre alle due opere fin qui esaminate, Petiliano ne aveva composte, contro i cattolici, altre tre, su cui non abbiamo che scarsissime notizie: 1. una seconda lettera ad Agostino (*Epistula II ad Augustinum*), come si rileva dal trattato agostiniano *Contra Gaudentium* <sup>(633)</sup>, nella quale Petiliano rispondeva al secondo libro *Contra litteras Petiliani*. Dovett'essere composta verso il 402, mentre Agostino era occupato a confutare la prima *Epistula ad Augustinum* nel terzo libro *Contra litteras Petiliani*; 2. un trattato sullo scisma dei massimianisti (*Liber de schismate Maximianistarum*), annunziato dallo stesso Petiliano nella prima *Epistula ad Augustinum*, come si rileva da alcuni luoghi del trattato agostiniano *Contra litteras Petiliani* <sup>(634)</sup>. Agostino confutò, assai probabilmente, anche quest'opera del vescovo donatista in due trattati, oggi perduti, l'*Admonitio Donatistarum de Maximianistis* e il *De Maximianistis contra Donatistas* <sup>(635)</sup>; 3. una lettera sulla Chiesa donatista (*Epistula de ordine partis Donati*), citata in una lettera di Agostino a Generoso, un cattolico di Costantina, che

<sup>(629)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 25, 30.

<sup>(630)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 10, 11; 25, 30.

<sup>(631)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 1, 2; 16, 19; 17, 20.

<sup>(632)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 41, 49. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 45-50.

<sup>(633)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 1.

<sup>(634)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 36, 42; 39, 45.

<sup>(635)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 29 e 35.

un presbitero donatista cercava con ogni mezzo di guadagnare al suo partito <sup>(636)</sup>. Questa lettera doveva essere un'opera di propaganda, in cui Petiliano alla tradizione cattolica contrapponeva la tradizione locale, cioè la successione dei vescovi di Costantina nel partito donatista <sup>(637)</sup>.

Di un ultimo trattato, il *De unico baptismo*, possediamo, invece, sufficienti notizie, le quali ci mettono in grado di descriverne, a grandi linee, il contenuto.

Verso il 410, Costantino, un amico di Agostino, mostrò al vescovo d'Ippona un trattato donatista sul battesimo, che Costantino aveva avuto da un presbitero di quella setta come opera di Petiliano. Agostino si accinse subito a confutarlo, e scrisse il *De unico baptismo contra Petilianum ad Constantinum liber* <sup>(638)</sup>. Il trattato agostiniano, contemporaneo dei tre libri contro i pelagiani, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum* <sup>(639)</sup>, fu scritto probabilmente nel 410. L'opera di Petiliano doveva essere anteriore di poco: non si andrà quindi molto lontani dal vero, affermando che essa fu composta verso il 409 <sup>(640)</sup>.

Nel preambolo, Petiliano accusava i cattolici di dar in pasto alla curiosità del pubblico le questioni, che, a proposito del battesimo, dividevano le due Chiese, o, com'egli diceva, « di gettare i misteri al vento della pubblicità » <sup>(641)</sup>. Il colpo evidentemente era diretto contro Agostino, il quale, qualche anno innanzi, aveva scritto appunto, sulla questione battesimale, una grossa opera in sette libri, *De baptismo contra Donatistas* <sup>(642)</sup>. Dopo di ciò, Petiliano entrava nel vivo della questione. L'argomento era già stato trattato, altre due volte, da lui, nei libelli contro Agostino: non c'è quindi da aspettarsi nulla di nuovo da questo terzo rimpasto della stessa materia; Petiliano non fa che ripetersi e copiare sè stesso. La questione pregiudiziale era da lui posta così: « Dov'è il vero

<sup>(636)</sup> Augustin., *Epist.* 53, 1, 1-2; 2, 4. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 51-53.

<sup>(637)</sup> *Partis Donati, cuius ordo tibi exponitur in Epistula episcopi tuae civitatis. — Ordo episcoporum tibi succedentium. — De Constantinensi, hoc est civitatis vestrae, episcoporum ordine* (Augustin., *Epist.* 53, 1, 1-2; 2, 4).

<sup>(638)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 1.

<sup>(639)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 33-34.

<sup>(640)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 54.

<sup>(641)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 1, 2.

<sup>(642)</sup> Cfr. *Retract.*, II, 18.

battesimo? » <sup>(643)</sup>. E la risposta era ovvia: « Il vero battesimo è là, dov'è la vera fede » <sup>(644)</sup>.

Come di solito, numerosi testi biblici erano allegati a sostegno della sua tesi; poi, quando dalla teoria passava alle questioni pratiche, Petiliano non mancava di ricordare che l'uso della Chiesa donatista di conferire il secondo battesimo, si accordava pienamente con l'antica tradizione africana, rappresentata da Cipriano e dai suoi predecessori <sup>(645)</sup>, e che, del resto, la responsabilità dello scisma ricadeva tutta sui cattolici, traditori, o solidali con essi per l'eredità della colpa <sup>(646)</sup>. Qui seguivano i soliti attacchi contro Mensurio e Ceciliano <sup>(647)</sup>, e contro i traditori di Roma, i papi Marcellino, Melchiade, Marcello, e Silvestro, che Petiliano accusava, senza però addurne le prove, di aver consegnato ai pagani i libri sacri e di aver bruciato incenso sugli altari degl'idoli <sup>(648)</sup>. E, per rendere più evidente e più odiosa la colpa di quei papi, il vescovo di Costantina contrapponeva la loro *traditio* alle virtù dei loro predecessori, e, a tale scopo, dava il catalogo dei papi, in ordine cronologico, dal principio del III° secolo ai tempi suoi <sup>(649)</sup>. Ma, in questa enumerazione, Petiliano, dal regno di Costantino in poi, ai papi della Chiesa ufficiale sostituiva i vescovi donatisti di Roma, a cominciare dai così detti *interventores adventitii*, i quali erano dei chierici, che i capi del partito inviavano in missione da Cartagine a Roma, per assumere la direzione spirituale del piccolo gruppo di fratelli ivi stabiliti <sup>(650)</sup>, fino ai vescovi regolarmente nominati a governare quella comunità, l'ultimo dei quali, un certo Felice, intervenne alla Conferenza di Cartagine del 411 <sup>(651)</sup>.

Verso la fine dell'opera gli attacchi erano diretti specialmente contro i vescovi della Chiesa cattolica di Costantina. Tutti indistintamente erano sottoposti alla censura del malevolo polemista: in tutti Petiliano scopriva qualche magagna. E se, come nel caso di Profuturo e Fortunato, gli ultimi due vescovi della città, non trovava proprio nulla da dire, non si faceva alcun riguardo d'inventare

<sup>(643)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 2, 3.

<sup>(644)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 11, 18.

<sup>(645)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 13, 22.

<sup>(646)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 14, 23-24; 15, 26.

<sup>(647)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 16, 28-30; 17, 31.

<sup>(648)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 16, 27-28 e 30.

<sup>(649)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 14, 23.

<sup>(650)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 16, 28.

<sup>(651)</sup> Cfr. Opt. Milev., II, 4; *Collat. Carthag.*, I, 149; 157-161.

qualche calunnia. Di Profuturo e Fortunato, per esempio, disse che erano manichei: nè durò gran pena a trovare le ragioni su cui fondare l'accusa. Non era uscito Profuturo dal convento di Agostino <sup>(652)</sup>, e Fortunato non era amico del vescovo d'Ippona? <sup>(653)</sup>. E noi vedemmo di sopra con quanta acredine e con quale bagaglio di supposte prove Petiliano aveva creduto di poter convincere di tenace adesione al manicheismo il celebre figlio di Monica.

Comunque, le invettive contro la Chiesa cattolica di Costantina e lo speciale catalogo dei papi costituivano la parte più interessante dell'opera petiliana, la quale da nessun altro lato offriva elementi, per cui potesse reggere al confronto con gli altri libelli dello stesso autore <sup>(654)</sup>.

Oltre che polemista, Petiliano fu vero e grande oratore. Già dicemmo che, formato nelle scuole dei retori, aveva esercitato con grande successo la professione d'avvocato <sup>(655)</sup>, e che avvocato restò sempre, anche dopo che, per un caso imprevisto, fu eletto vescovo del partito scismatico <sup>(656)</sup>. Naturalmente, date queste singolari sue doti oratorie, egli dovette esercitare una parte preponderante nei vari concili riunitisi durante il suo episcopato: noi però non abbiamo oggi notizie sufficienti a darci un'idea compiuta dell'attività di Petiliano in questo campo. Conosciamo solo l'azione, che egli svolse in una riunione celebre, la conferenza di Cartagine del 411, i cui processi verbali ci sono stati tramandati integralmente. Petiliano fu, a quella conferenza, uno dei sette *actores* del partito donatista <sup>(657)</sup>; ma, data l'inettitudine del primate cartaginese Primiano, data l'incompetenza e lo scarso ardire degli altri avvocati mandatarî, egli prese l'atteggiamento di un capo, e col collega Emerito di Cesarea si mostrò il più forte campione della setta, rappresentando davvero il donatismo, di fronte al grande campione dei cattolici, il vescovo d'Ippona. Il processo verbale delle sedute ce lo mostra sempre sulla breccia, sempre pronto a battergliare, intransigente ed altero. Cominciò con l'opporre, fin dalla prima seduta, un diniego all'invito del presidente Marcellino a sedere, allegando l'autorità della Scrittura, che vieta ai « giusti »

<sup>(652)</sup> Augustin., *Epist.* 38; 71, 1, 2; 72, 1.

<sup>(653)</sup> Augustin., *Epist.* 53 e 115; *Contra litteras Petiliani*, I, 1.

<sup>(654)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 55-60.

<sup>(655)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, I, 1; II, 23, 55; 98, 226; 101, 232; III, 16, 19; *Collat. Carthag.*, III, 57.

<sup>(656)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 104-239; *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*, 8.

<sup>(657)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 148 e 208; II, 2 e 12; III, 2; ecc.



di sedere insieme con gli « empi »; e i rappresentanti delle due parti — i cattolici vollero, per cortesia, uniformarsi alla volontà dei dissidenti — rimasero tre giorni in piedi <sup>(658)</sup>. Spesso egli attacca il collega cattolico di Costantina, quel Fortunato da lui accusato come manicheo nel *De unico baptismo* <sup>(659)</sup>, chiamandolo persecutore della sua Chiesa <sup>(660)</sup>, e così provoca discussioni violente con Aurelio di Cartagine <sup>(661)</sup>, con Alipio di Tagaste <sup>(662)</sup>, specialmente con Agostino <sup>(663)</sup>.

Quel che dava soprattutto forza alla sua dialettica, era l'ardore delle proprie convinzioni. Parlava di Donato come di un santo <sup>(664)</sup>, ma rifiutava che a sè e ai suoi colleghi fosse dato il titolo di « vescovi del partito di Donato » <sup>(665)</sup>, perchè — diceva — « noi siamo i vescovi della verità di Cristo, nostro Signore » <sup>(666)</sup>. Non era mai a corto di argomenti, e conosceva a fondo gli espedienti dell'arte oratoria: se vedeva vacillare su di un punto la sua argomentazione, subito si poneva ad attaccare su di un altro. Gli avversari rimanevano sconcertati, dinanzi a quell'artefice incomparabile d'ostruzionismo, a quell'inesauribile inventore di cavilli. Nella prima seduta, osservò che i cattolici erano arrivati in ritardo, che quindi la conferenza non poteva aver luogo, e che gli avversari dovevano esser puniti per difetto <sup>(667)</sup>. Inoltre, affermò che la designazione di mandatarî era contraria all'uso della Chiesa <sup>(668)</sup>, e pretese di verificare tutte le firme del *mandatum* dei cattolici <sup>(669)</sup>. Volle infine che si facesse un appello nominale di tutti i vescovi dei due partiti, che dovevano esser presenti alla Conferenza, per provare che la Chiesa di Donato aveva, in Numidia, un numero di vescovati maggiore della cattolica <sup>(670)</sup>. E, mentre si procedeva nell'appello, egli stava in orecchi, pronto sempre alla protesta, al litigio, all'accusa <sup>(671)</sup>. Ma, come lui, stavano in orecchi anche gli avversari,

<sup>(658)</sup> Collat. Carthag., I, 144-145; II, 3-4; 6-7.

<sup>(659)</sup> Augustin., *De unico baptismo*, 16, 29.

<sup>(660)</sup> Collat. Carthag., I, 65 e 139.

<sup>(661)</sup> Collat. Carthag., I, 158-163.

<sup>(662)</sup> Collat. Carthag., I, 122-125; 136-137; 181-185; 207-208; III, 25-34.

<sup>(663)</sup> Collat. Carthag., III, 226-247. Cfr. *ibid.*, III, 52-55; 203-207; 217-222.

<sup>(664)</sup> Collat. Carthag., II, 10; III, 32.

<sup>(665)</sup> Collat. Carthag., I, 1-2; 4-5; 10; 14; ecc.

<sup>(666)</sup> Collat. Carthag., II, 10.

<sup>(667)</sup> Collat., Carthag., I, 29.

<sup>(668)</sup> Collat. Carthag., I, 53.

<sup>(669)</sup> Collat. Carthag., I, 59.

<sup>(670)</sup> Collat. Carthag., I, 70; 165. Cfr. I, 92; 96; 110.

<sup>(671)</sup> Collat. Carthag., I, 117; 119; 121.

e, di fronte a casi delicati, come, per esempio, quello di un vescovo donatista assente, che non aveva mai lasciato la sua sede episcopale, e figurava firmatario, a Cartagine, del *mandatum* <sup>(672)</sup>, oppure l'altro caso del trovarsi nel *mandatum* la firma di un vescovo, che era morto durante il viaggio <sup>(673)</sup>, scoppiavano interminabili e vivacissimi litigi. Uno dei più caratteristici è il litigio avvenuto fra Petiliano ed Alipio. Dopo che il vescovo di Costantina aveva tentato di giustificare l'esistenza, nel *mandatum*, della firma d'uno dei colleghi, morti durante il viaggio, Alipio aveva detto con aria di disprezzo: « Ci basta di averli colti sul fatto. Continuiamo ». Petiliano replica: « Tu non ci hai colti per nulla affatto. Tu alteri la verità ». « Sei stato tu che l'hai detto » risponde Alipio. Anche il presidente Marcellino appare sbalordito dall'audacia dello scismatico, e soggiunge: « Se è vero, come voi affermate, che questo vescovo è morto durante il viaggio, evidentemente la firma è falsa; se, al contrario, ha potuto firmare da sè, non è morto durante il viaggio ». Il dilemma era stringente. Petiliano sembra esitare un momento: « Non è proprio d'ogni uomo il morire? E non si son visti tante volte degli agonizzanti firmare il loro testamento? » « Sì, — grida Alipio — è proprio d'ogni uomo il morire, ma non è proprio di un galantuomo l'ingannare ». E il donatista: « Non è un inganno il mio. Egli ha potuto morire durante il viaggio di ritorno » <sup>(674)</sup>. Altre volte la disputa si accendeva, a proposito delle nuove diocesi che erano state recentemente istituite dalle due parti, perfino in borgatelle prive di qualsiasi importanza, per mostrare di avere ciascuna un numero di fedeli maggiore dell'altra <sup>(675)</sup>; o era provocata dalla lettura del nome di qualche vescovo, che si presentava con un titolo, di cui non aveva nessun diritto di fregiarsi. Fu questo il caso di Felice, vescovo donatista di Roma, il quale aveva firmato come vescovo di Roma, usurpando i diritti del papa <sup>(676)</sup>. Intanto le ore passavano, lente e monotone; e la prima seduta si chiuse, senza che il vero dibattimento si fosse iniziato. Petiliano aveva raggiunto lo scopo. Ripeté la stessa manovra, nella seconda adunanza: con ogni sorta d'impedimenti, di opposizioni, di cavilli, ottenne ancor una volta il rinvio della conferenza. Nella terza seduta, l'8 giugno, la fortuna gli venne meno, non perchè egli avesse allentata la sua vigilanza,

<sup>(672)</sup> Collat. Carthag., I, 201.

<sup>(673)</sup> Collat. Carthag., I, 207-208.

<sup>(674)</sup> Collat. Carthag., I, 207-208.

<sup>(675)</sup> Collat. Carthag., I, 181-182.

<sup>(676)</sup> Collat. Carthag., I, 157-163.

ma perchè gli si levò contro Agostino. La seduta si era iniziata, come le precedenti: Petiliano aveva protestato, per il nome di « donatisti » dato a quelli del suo partito <sup>(677)</sup>; aveva domandato la lettura del testo della richiesta fatta dai cattolici all'imperatore, per ottenere la riunione della Conferenza, perchè, diceva, in essa era stata calunniata la Chiesa di Donato <sup>(678)</sup>; aveva chiesto agli avversari di scegliere uno dei due metodi di discussione, il giuridico o lo scritturale <sup>(679)</sup>, e aveva perciò pronunziato discorsi su discorsi, e battagliato molto, specialmente con Alipio. Ma il momento più drammatico della seduta fu quello in cui sorse a parlare Agostino. Egli era già intervenuto più volte, durante la controversia <sup>(680)</sup>; ma, quando i donatisti affacciarono la pretesa di rendere i cattolici solidali con Ceciliano, scattò su a protestare violentemente <sup>(681)</sup>. Avvenne tra i due un vivo battibecco <sup>(682)</sup>. Petiliano esigeva che Agostino dichiarasse da chi e come aveva ricevuto l'ordinazione episcopale <sup>(683)</sup>. Agostino per lungo tempo si rifiutò di rispondere all'avversario <sup>(684)</sup>; poi, per invito del presidente <sup>(685)</sup>, consentì di fornire le spiegazioni volute, e lo fece con la sua solita chiarezza e completezza <sup>(686)</sup>. Petiliano riportò un grave smacco. Subito dopo, d'accordo con i suoi amici, commise l'errore di chiedere la lettura integrale della lunga lettera sinodale, con cui essi avevano precedentemente risposto al *mandatum* dei loro avversari <sup>(687)</sup>. Letto il documento, i cattolici, con a capo Agostino, cominciarono a discuterlo <sup>(688)</sup>. Gli scismatici erano caduti nelle loro stesse reti, perchè la discussione del documento portava appunto a trattare di quelle questioni fondamentali, che loro avevano per tanto tempo cercato di eludere. Petiliano si sforzò con ogni mezzo di difendersi e di lottare ancora; ma invano <sup>(689)</sup>. Alla fine della seduta, aveva tanto affaticato la sua gola, che non potè più parlare, per un completo

<sup>(677)</sup> Collat. Carthag., III, 22; 30; 32; 34.

<sup>(678)</sup> Collat. Carthag., III, 46-47; 52; 69; 74-75; 102; 104-105; 112; 118; 125; 127; 129; 131; 133; 135; 138.

<sup>(679)</sup> Collat. Carthag., III, 149; 153; 155; 181; 183; 185; 190-191; 195; 209.

<sup>(680)</sup> Cfr. Collat. Carthag., III, 50; 53; 55; 59; 187.

<sup>(681)</sup> Collat. Carthag., III, 226.

<sup>(682)</sup> Collat. Carthag., III, 227-236.

<sup>(683)</sup> Collat. Carthag., III, 238; 243.

<sup>(684)</sup> Collat. Carthag., III, 245.

<sup>(685)</sup> Collat. Carthag., III, 246.

<sup>(686)</sup> Collat. Carthag., III, 247.

<sup>(687)</sup> Collat. Carthag., III, 249 sg.

<sup>(688)</sup> Collat. Carthag., III, 261 sg.

<sup>(689)</sup> Collat. Carthag., III, 263; 274; 276.

abbassamento della voce <sup>(690)</sup>. Gli avversari vociferarono che quella era una scusa, trovata dall'oratore nel momento in cui si sentiva mancare il terreno sotto i piedi <sup>(691)</sup>. Ma, a giudicarla in sè stessa, la cosa non ha nulla d'inverosimile. E, d'altra parte, Petiliano, che, nelle tre sedute, aveva preso la parola circa centocinquanta volte, era troppo abile, troppo battagliero, per ritrarsi davanti alla lotta, o smarrirsi davanti a un argomento, sia pure imbarazzante. Comunque, il *dossier* della Conferenza cartaginese serve sufficientemente a mettere in luminoso rilievo le doti oratorie del vescovo di Costantina, la sua forza di volontà, tesa sempre verso l'azione. Tale, del resto, è il giudizio, che di lui hanno dato amici e nemici. Anche Agostino lo dichiara *eloquens* e *disertus* <sup>(692)</sup>.

Petiliano era nato tribuno: l'educazione retorica della scuola lo fece avvocato; l'influenza della setta e della carriera episcopale, le continue lotte, in mezzo a cui visse, acuirono la sua tendenza naturale all'asprezza ed all'intransigenza, e fecero di lui il libellista e il polemista accanito, che lancia accuse, calunnie, minacce, senza riguardo ad uomini, senza imbarazzi nè scrupoli. Certo, in un'eloquenza di tal genere, in cui si trovano fusi insieme tanti elementi eterogenei, i difetti non possono non abbondare; tuttavia è innegabile che neppure i pregi sono meno copiosi. Il movimento, la precisione, la logica stringente e appassionata, il colorito, son tutte doti che fanno di Petiliano un oratore veramente originale <sup>(693)</sup>.

Come scrittore, Petiliano ha naturalmente molte analogie con le qualità della sua arte oratoria; ma presenta anche parecchie divergenze da quella. Ha analogie, perchè la polemica — e noi sappiamo che Petiliano fu, nelle sue opere, essenzialmente un polemista — non è, in fondo, che una specie di discorso scritto. Ha divergenze, perchè qualunque opera scritta, anche se scritta in fretta, non può avere gli identici caratteri di un discorso che s'improvvisa a seconda delle circostanze nel movimento turbinoso di una tumultuosa assemblea. Di più, Petiliano era e restò sempre, anche dopo il mutamento avvenuto nell'indirizzo della sua attività, un uomo di scuola, iniziato a tutti i segreti dell'arte retorica. Nel fuoco della battaglia, egli dimenticava tutto ciò; non poteva però farne a meno, quando, a tavolino, nel silenzio e

<sup>(690)</sup> *Capitula Gestorum Collat. Carthag.*, III, 541: *Petilianus, episcopus partis Donati, impedimento raucedinis agere se non posse testatur.*

<sup>(691)</sup> *Capit. Gestor. Collat. Carthag.*, III, 542.

<sup>(692)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, I, 1; II, 23; 55; 98; 226; 101, 232.

<sup>(693)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 76-78.



nella meditazione, correggeva, limava, ordinava la materia dei suoi scritti. Infatti, sia nella composizione che nella lingua e nello stile, altra cosa sono i discorsi ed altra i libri di Petiliano. La materia, che, nei discorsi, segue un ordine assai capriccioso, spesso interrotto da digressioni, da invettive, da rimproveri, cagionati dalle interruzioni e dalle obiezioni degli avversari <sup>(694)</sup>, è, nei trattati, svolta con metodo esatto: teoria e fatti, citazioni, esortazioni, invettive, tutto è al suo posto, misurato e disposto in modo da raggiungere sapientemente lo scopo.

La lingua non presenta nulla di speciale nè nel vocabolario, nè nella sintassi: è il solito bagaglio di termini ora classici, ora di schietta impronta popolare, che si trova in tutti gli scrittori africani, a cominciare da Apuleio e da Tertulliano. Lo stile, invece, presenta tali caratteri, che segnano nettamente l'originalità dello scrittore, e nettamente lo differenziano dall'oratore. Petiliano è, come la maggior parte degli africani, uno stilista: egli cerca non solo di dare all'espressione delle sue idee ordine e chiarezza, ma di attrarre l'attenzione del lettore con la novità, con la sorpresa, con lo sfarzo dei colori, con la teatralità della messa in scena. Queste raffinatezze stilistiche, che sovrabbondano nei libelli, mancano quasi del tutto nei discorsi. L'antitesi è una delle figure retoriche più care a Petiliano <sup>(695)</sup>. Anche le similitudini ricorrono assai di frequente. Ecco, per esempio, come Petiliano dimostra la falsità dell'opinione di coloro che rimproverano ai donatisti il conferimento del doppio battesimo: « Noi non ammettiamo che un solo battesimo. Quelli che ne vedono due, sono pazzi. Facciamo una comparazione. Il sole a certi pazzi sembra doppio: gli è che spesso si presenta una nuvola scura, la cui superficie, battuta dalla luce, riflette i raggi del sole e dà l'impressione che emetta luce propria. Così, nella fede del battesimo, altro è cercare immagini, altro è riconoscere la verità » <sup>(696)</sup>. Un espediente stilistico non meno efficace ottiene Petiliano avvicinando il largo periodo ciceroniano con le frasi corte, vivaci, nervose, a singhiozzo, che caratterizzano lo stile di Seneca. L'effetto è spesso felice, e la varietà, che ne deriva, contribuisce potentemente a tener desta l'attenzione del lettore.

<sup>(694)</sup> Vedi, per esempio, *Collat. Carthag.*, I, 139; 207-208; II, 3-7; III, 30-34; 227-244; 274-276.

<sup>(695)</sup> Cfr. Petil., *Epist. ad presbyt. et diac.*, 2 sg.; 6 sg.; 12 sg.; 15 sg.; 18 sg.; 23 sg.; 28 sg.; 37 sg.; 46 sg.; 51 sg.; 55 sg.

<sup>(696)</sup> Petil., *Epist. ad presb.*, 19.

Pétiliano, dunque, non è uno scrittore degno di disprezzo. Senza dubbio, i difetti, già lo dicemmo, non sono in lui nè rari nè pochi. Agostino li notava, con una certa punta di ironica soddisfazione: insisteva specialmente sul tono enfatico e declamatorio dell'avversario <sup>(697)</sup>; lo chiamava ora *garrulus* <sup>(698)</sup>, ora *vani- loquus* <sup>(699)</sup>, ora *disertus conviciator* <sup>(700)</sup>; lamentava che talvolta le sue declamazioni fossero troppo puerili <sup>(701)</sup>, o che tutto egli sovvertisse con i suoi chiassosi litigi <sup>(702)</sup>. Ma non ha mancato, in taluni luoghi, di rendergli giustizia. La prima volta che ci parla di Petiliano, ci dice che i suoi compagni di fede ammiravano in lui « l'eleganza e la bellezza dello stile » <sup>(703)</sup>. E grande è pure la lode che Agostino tributa al vescovo di Costantina, quando gli dice: « Non è l'ingegno che ti manca, ma la tua causa è cattiva » <sup>(704)</sup>; lode tanto più grande, in quanto dimostra indirettamente qual era, nell'avversario cattolico, il vero movente delle critiche aspre.

Cresconio era, dice Agostino, *Afer in Africa*, « un africano che viveva in Africa » <sup>(705)</sup>; il che vuol dire che era nativo di una delle province appartenenti all'antica *Africa proconsularis*. Nella sua patria, egli copriva una carica assai modesta: era un laico <sup>(706)</sup>, che insegnava grammatica <sup>(707)</sup>. Il suo nome sarebbe rimasto del tutto ignorato, s'egli non avesse, un giorno, avuto l'idea di difendere Petiliano contro Agostino. Con questo, egli attirò su di sè l'attenzione del vescovo d'Ipbona, che scrisse, per confutarlo, un grosso volume in quattro libri. Da allora, l'oscuro grammatico fu sempre indelebilmente associato alla gloria del suo oppositore. Eppure Cresconio non era un ignorante: Agostino gli riconosce una solida cultura, una notevole competenza nelle questioni relative al suo ufficio, uno spirito vivace, una certa abbondanza ed eleganza di stile, specialmente un'onestà a tutta

<sup>(697)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 16, 19; 18, 21; 21, 24.

<sup>(698)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 27, 32.

<sup>(699)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 17, 20.

<sup>(700)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 13, 14.

<sup>(701)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 21, 48.

<sup>(702)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, III, 41, 50.

<sup>(703)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, I, 1.

<sup>(704)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, II, 98, 226. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, pagg. 79-85.

<sup>(705)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, IV, 66, 83. Cfr. III, 25, 28; IV, 43, 51.

<sup>(706)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, II, 5, 7; IV, 34, 41.

<sup>(707)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 26; *Contra Cresconium*, II, 6, 8; 8, 10.

prova, e una discreta dose di bon senso <sup>(708)</sup>. Spesso non gli nega neppure il dono dell'eloquenza, e lo chiama *vir disertissimus*: ci sarà certo, in questo, una punta d'ironia, ma c'è anche una parte di lode, e ben meritata <sup>(709)</sup>. Cresconio, innamorato della sua arte, la esercitava con zelo; e, come alla grammatica, così era pure attaccato alla sua Chiesa con lo spirito devoto del settario. Del donatismo, a dir vero, egli conosceva più le parole che le cose: non s'intendeva nè di Bibbia nè di teologia. Ciò nonostante, — bene osserva il Monceaux — « in uno slancio di devozione bellicosa, il grammatico s'improvvisò polemista, esegeta, teologo », e, quel ch'è più, « osò attaccare direttamente il più formidabile polemista del suo secolo » <sup>(710)</sup>.

Si era al tempo delle prime controversie fra Petiliano ed Agostino. L'*Epistula ad presbyteros* e il primo libro *Contra litteras Petiliani*, nel loro giro trionfale attraverso l'Africa cristiana, capitarono, un giorno, anche nelle mani del grammatico donatista. Nella sua fede semplice, ma intransigente, Cresconio fu preso da grande ammirazione per la lettera petiliana, e s'indignò contro colui che aveva osato combatterla. Lì per lì, per vendicare Petiliano, compose una lettera polemica contro Agostino. La data di essa si può facilmente determinare, se si pensa che la pastorale di Petiliano e il primo libro d'Agostino sono del 399 o del principio del 400. La risposta di Cresconio non può aver tardato di molto: non si errerà, quindi, ponendola nel 401, cioè nello stesso anno in cui Petiliano preparava la sua seconda requisitoria, e Agostino il secondo libro *Contra litteras Petiliani* <sup>(711)</sup>.

Il libello di Cresconio aveva la forma di una lettera indirizzata ad Agostino personalmente (*nominatim ad me*) <sup>(712)</sup>. Con l'aiuto della confutazione fattane dal vescovo d'Ippona, si può ricostruire quasi nella sua interezza, non solo nelle linee generali dello svolgimento, ma anche, in molti casi, nel testo originale. Agostino, infatti, talora cita testualmente l'avversario, talora invece lo riassume, conservando l'ordine dell'argomentazione, *eodem ordine* <sup>(713)</sup>.

Il piano di Cresconio era quello stesso usato da Petiliano

<sup>(708)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 1; 13, 16; 22, 27; II, 8, 10; 12, 15; 17, 21; III, 73, 85; IV, 2, 2; 3, 3; 31, 38; 44, 52; 45, 54.

<sup>(709)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 55, 61; 71, 83; IV, 11, 13.

<sup>(710)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 90.

<sup>(711)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 1; IV, 1; *Retract.*, II, 26. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 91.

<sup>(712)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 1. Cfr. I, 13, 16; *Retract.*, II, 26.

<sup>(713)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, IV, 66, 83. Cfr. IV, 23, 30; 24, 31.

nell'*Epistula ad presbyteros*. E se ne comprende facilmente la ragione, dal momento che Agostino aveva criticato, frase per frase, l'opuscolo del vescovo di Costantina <sup>(714)</sup>, all' stesso modo che ora Cresconio si proponeva di combattere, frase per frase, la confutazione di Agostino. Perciò, astrazione fatta dalle invettive personali, che Cresconio intercalava, qua e là, nell'argomentazione, il contenuto del libello verte sulle solite questioni, che formano i capisaldi della polemica donatista: battesimo, scisma, persecuzione. In un preambolo, il grammatico spiegava le ragioni della sua Epistola <sup>(715)</sup>. Poi, prima d'intraprendere la discussione, attaccava personalmente il vescovo d'Ippona, accusandolo di turbare continuamente la pace col suo eterno bisogno di polemizzare e di battergliare, tanto più che nella polemica egli portava l'abilità cavillosa di un avvocato e la mala fede di un sofista. E qui il grammatico sfogava la sua bile contro i retori e i filosofi. Gelosia di mestiere? Forse. Fatto sta che Cresconio definiva l'eloquenza, quando non sia al servizio della verità: « patrona della menzogna, istigatrice di disordini, strumento di astuzia », e consigliava i buoni a maledirla e ad evitarla <sup>(716)</sup>. Agostino era un uomo eloquente: dunque, bisognava « star in guardia contro di lui e fuggirlo » <sup>(717)</sup>. Senza dubbio, il vescovo d'Ippona doveva apparire allo scismatico come un avversario che aveva più del diabolico che dell'umano, e Cresconio si sforzava di persuaderlo dell'inutilità delle sue contese: « Dopo tanti anni, dopo tanti giudizi ed arbitrati, tu pretendi di risolvere una faccenda, che, portata dinanzi agl'imperatori, discussa da tanti uomini dotti, non ha potuto esser definita dai vescovi dei due partiti.... Con una imperdonabile arroganza, tu pretendi di sbrogliare da te solo una questione, che è sembrata insolubile agli altri, e che si è dovuta abbandonare al giudizio di Dio » <sup>(718)</sup>. « E se tu sai che l'affare in questione non può essere definito da te, perchè darti una pena inutile?... Perchè battergliare fuor di proposito e senza risultato? » <sup>(719)</sup>. Perchè non imitare la calma dei vescovi donatisti, « i quali restano nelle loro chiese, dove insegnano ai popoli i comandamenti della Legge? » <sup>(720)</sup>. Essi non si curano di

<sup>(714)</sup> Augustin., *Contra litteras Petiliani*, I, 1, 2 sg. Cfr. *Retract.*, II, 25.

<sup>(715)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 1.

<sup>(716)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, IV, 2, 2.

<sup>(717)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, IV, 2, 2.

<sup>(718)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 3, 5.

<sup>(719)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 8, 11.

<sup>(720)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 3, 4.



rispondere agli attacchi del vescovo cattolico, anzitutto perchè sanno che « nessuna autorità umana riuscirebbe a dissipare i suoi errori, e ricondurlo sulla via della verità » <sup>(721)</sup>, dal momento che a ciò non sono riusciti la Legge divina e tanti testi della Scrittura, e poi perchè sdegnano di discutere con un dialettico « che con i suoi colpevoli artifizi di linguaggio rende vero ciò che è falso; e falso ciò che è vero » <sup>(722)</sup>.

A voler esser coerenti, Cresconio avrebbe dovuto anche lui imitare la prudenza dei vescovi della sua Chiesa! Invece, subito dopo che ha sciorinato tante osservazioni e tanti consigli, entra nel vivo della questione e affronta il problema battesimale. Giacchè i cattolici ammettono, dice lui, l'efficacia del battesimo donatista, e i donatisti negano l'efficacia del battesimo cattolico, meglio sarebbe farsi battezzare dai donatisti, anzichè dai cattolici <sup>(723)</sup>. Del resto, le accuse fatte ai donatisti circa il conferimento di un secondo battesimo non sono valide, perchè essi credono in un solo battesimo e in una sola Chiesa; solo però ritengono che il battesimo non ha valore, se non è conferito dalla Chiesa vera. Questa tesi, al solito, è dimostrata con l'appoggio di numerose testimonianze bibliche <sup>(724)</sup>; segue poi una digressione sulla Chiesa scismatica, la quale non è una Chiesa nuova, ma quella fondata da Cristo, di cui Donato è stato semplicemente uno dei vescovi <sup>(725)</sup>. In ogni modo, però, i seguaci di Donato potranno dai cattolici esser considerati come scismatici, ma giammai come eretici. E qui Cresconio dava una definizione chiara e netta di eresia e di scisma, con un'esattezza, che non ha raggiunta neppure Agostino. « Non c'è eresia dove non c'è divergenza di dottrina. L'eretico è il seguace d'una religione contraria o diversamente interpretata: per esempio, i manichei, gli ariani, i marcioniti, i novazianisti, e tutti coloro, le cui dottrine sono in opposizione con la fede cristiana. Ma tra noi, che crediamo allo stesso Cristo, nato, morto e risuscitato; tra noi, che abbiamo una stessa religione, gli stessi sacramenti, non esiste divergenza alcuna nella pratica del Cristianesimo: c'è stato uno scisma, non un'eresia. Infatti, l'eresia è una setta composta di persone che professano una diversa dottrina; lo sci-

<sup>(721)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 3, 4.

<sup>(722)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, II, 18, 23.

<sup>(723)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 21, 26; IV, 4, 4.

<sup>(724)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 28, 33; 31, 37; 34, 40; II, 14, 17 sg.; IV, 63, 77.

<sup>(725)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, IV, 6, 7.

sma è una rottura tra gente che professano la medesima dottrina » <sup>(726)</sup>.

Dopo questa digressione sulla Chiesa, Cresconio ritornava alla discussione battesimale, sostenendo con interminabili ragionamenti la tesi di Petiliano <sup>(727)</sup>, senza però aggiunger nulla di nuovo o di originale. Alla fine della sua argomentazione, ripeteva il vecchio tema, che l'uso donatista si conformava alla tradizione africana, e che quindi erano stati i cattolici a cambiar d'opinione e a proclamare l'assurdo principio, che non v'è differenza tra pio ed empio, tra fedele e perfido, tra giusto e peccatore, anzi, che il puro può essere purificato da chi è impuro, mondato da chi è immondo, lavato da chi è sozzo, e che l'infedele può dare la fede, e il delinquente l'innocenza <sup>(728)</sup>.

Dalla questione del battesimo Cresconio passava a quella dello scisma. Anche qui, in fondo, non faceva che parafrasare l'argomentazione di Petiliano. Ma c'era da rispondere alle forti obiezioni fatte da Agostino sull'indulgenza dei primianisti verso quel brigante camuffato da vescovo che era stato Optato di Thamugadi, e la loro condotta verso i massimianisti, che erano stati successivamente scomunicati e reintegrati ciascuno nella propria carica sacerdotale <sup>(729)</sup>. Alla prima obiezione, il grammatico rispondeva ch'egli non conosceva le imprese di Optato, e non poteva quindi nè assolverlo, nè condannarlo <sup>(730)</sup>. Quanto alla seconda obiezione, presentava, come risultato di una « rigorosa » inchiesta fatta da lui presso i vescovi donatisti, una versione partigiana degli avvenimenti, che è del tutto contraria alla verità. La storia purtroppo si scrive molte volte così. Cresconio, del resto, di queste prove edificanti, ne offre parecchie, nel corso del suo libello! Secondo le informazioni avute, Cresconio, dunque, afferma che i capi degli scismatici, riuniti in concilio, avevano deciso la condanna di quei massimianisti, che non fossero rientrati nel seno della Chiesa donatista. Ma, perchè potessero rientrarvi, concessero una dilazione, e l'assoluzione, a tutti coloro che, entro il termine stabilito, riconoscevano la propria colpa. Il battesimo conferito dai massimianisti reintegrati fu quindi giudicato valido, perchè essi non potevano

<sup>(726)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, II, 3, 4. Cfr. II, 4, 5-6 sg.; IV, 10, 12 sg.

<sup>(727)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, II, 17, 21 sg.; III, 4, 4 sg.; 32, 36; 77, 88; IV, 12, 14 sg.

<sup>(728)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 32, 38; II, 31, 39 sg.; III, 1, 2 sg.; IV, 17, 20; 18, 21; ecc.

<sup>(729)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 12, 15; IV, 24, 31.

<sup>(730)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 13, 16.

considerarsi fuori della Chiesa, quando non era trascorso il termine stabilito; invece, quelli che, anche dopo il giorno fissato, si erano ostinati a rimanere nel partito di Massimiano, avevano perduto il diritto di battezzare e il loro posto nella gerarchia della Chiesa <sup>(731)</sup>. Eppure i documenti autentici mostrano che le cose andarono molto diversamente da così!

Messe in tal modo da parte le obiezioni di Agostino, Cresconio passava ad esaminare l'altra questione, quale delle due Chiese fosse la vera, e, per conseguenza, quale delle due la scismatica. E anche qui, per discolpare gli autori dello scisma, specialmente Silvano di Costantina, Cresconio alterava la verità dei fatti: affermava che, a provare l'innocenza di Silvano, bastava semplicemente la circostanza dell'aver egli partecipato, nel 312, al concilio di Cartagine, il quale aveva pronunziato sentenza di condanna contro Ceciliano <sup>(732)</sup>; diceva inoltre che il vescovo Silvano aveva subito l'esilio, solo per aver negato di comunicare con i suoi persecutori Ursacio e Zenofilo <sup>(733)</sup>. Quindi Cresconio si volgeva dalla discolpa all'accusa: sosteneva che Ceciliano aveva commesso il delitto contro lo Spirito Santo, di cui parla il Vangelo <sup>(734)</sup>, e che molti altri vescovi cristiani, nella persecuzione di Diocleziano, avevano consegnato ai pagani i libri della Scrittura <sup>(735)</sup>.

La colpa dei padri, non espiata, ricadeva presentemente, secondo Cresconio, su tutti i cattolici africani, i quali erano, per una triste legge di eredità, solidali con quei traditori <sup>(736)</sup>. Agostino, invece, aveva già fatto due obiezioni a questa stessa tesi, svolta da Petiliano. Sia pure! — egli aveva detto — I cattolici dell'età di Diocleziano furono traditori: noi potremo disapprovarli, ma non essere oggi responsabili delle loro colpe. D'altra parte, i colpevoli sono morti ormai da troppo tempo, perchè possano venir sottoposti a un giudizio! — « Non è vero — rispondeva Cresconio —, non è vero che tu disapprovi la condotta dei traditori, perchè altrimenti fuggiresti e rinnegheresti la loro Chiesa » <sup>(737)</sup>. « E non è nemmeno vero che oggi tu non puoi giudicare i tuoi antenati: si possono giudicare i morti, come i vivi, perchè muore il peccatore,

<sup>(731)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 15, 18. Cfr. III, 16, 19; 19, 22; IV, 28, 35 sg.

<sup>(732)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, IV, 56, 66. Cfr. III, 27, 31.

<sup>(733)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 30, 34.

<sup>(734)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, IV, 8, 10.

<sup>(735)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 33, 37.

<sup>(736)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 37, 41. Cfr. IV, 45, 54.

<sup>(737)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 35, 39. Cfr. IV, 45, 53.

non il peccato » <sup>(738)</sup>. Non c'era, dunque, via di scampo: i cattolici restavano in eterno colpevoli di *traditio*, per l'eredità del peccato. Stabilito questo principio, Cresconio veniva finalmente alla questione delle persecuzioni. Le sue idee, al solito, erano espresse con nitida chiarezza: della persecuzione erano colpevoli i cattolici, era colpevole lo stesso Agostino, perchè essi avevano provocato l'intervento e le misure di repressione del potere civile. Cresconio non esaminava se non fosse stato proprio la condotta violenta e turbolenta degli scismatici quella che aveva reso necessario l'intervento secolare. Egli non vedeva che un fatto: i donatisti erano perseguitati da circa un secolo, e soffrivano gli attacchi profetati ai giusti dalle sacre Scritture <sup>(739)</sup>. Ma le prepotenze, le usurpazioni tiranniche, i sacrilegi commessi dai donatisti? Non esisteva nulla di tutto ciò; Cresconio negava ogni cosa, anche le più feroci brutalità dei circoncellioni <sup>(740)</sup>. Invece, rivendicava, come aveva già fatto Petiliano, il pieno diritto alla libertà di coscienza e di culto <sup>(741)</sup>. E, per disculpare gli scismatici dalle violenze usate contro i massimianisti, falsava ancor una volta la storia, negando ogni partecipazione dei vescovi donatisti, in quegli attentati alla libertà di coscienza <sup>(742)</sup>.

Nella conclusione, Cresconio non riconosceva alla Chiesa cattolica il diritto di credersi la Chiesa universale promessa dall'Evangelo: i delitti dei cattolici mostravano chiaro, secondo lui, che era un'assurda pretesa la loro <sup>(743)</sup>. La vera Chiesa di Cristo era quella dei seguaci di Donato <sup>(744)</sup>. Gli avversari obiettavano che essa era ristretta a poche province africane? Ma che importa il numero dei fedeli? « Spesso la verità risiede tra pochi, mentre l'errore attira le folle. Chiamo a testimonio l'Evangelo, dove è detto che pochi saranno gli eletti » <sup>(745)</sup>.

Con questa apoteosi della sua Chiesa, Cresconio poneva termine alla sua argomentazione: non però all'opera intera, perchè non poteva esimersi da un nuovo attacco contro Agostino, in cui accumulava buona dose di maligne insinuazioni contro il vescovo

<sup>(738)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 39, 43.

<sup>(739)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 41, 45 sg.; 49, 54; 69, 80; IV, 46, 55; 52, 62.

<sup>(740)</sup> Augustin., *Contra Cr̄esconium*, III, 49, 54; IV, 63, 77.

<sup>(741)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 51, 57.

<sup>(742)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 59, 65. Cfr. IV, 46, 55.

<sup>(743)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 67, 77. Cfr. III, 63, 70 sg.; IV, 60, 73 sg.

<sup>(744)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 63, 70.

<sup>(745)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 66, 75. Cfr. IV, 53, 63.



d'Ippona, specialmente a proposito del suo manicheismo <sup>(746)</sup>. Seguiva ancora un breve riassunto della materia trattata, e così terminava questo curioso opuscolo <sup>(747)</sup>, in cui, come s'è visto, tra due lunghe diatribe contro Agostino era inserita la controversia sui tre punti essenziali della polemica donatista: battesimo, scisma, persecuzione.

L'opera di Cresconio non ha un grande valore, dal punto di vista della controversia. Cresconio, per sua stessa confessione <sup>(748)</sup>, era poco familiare con la Bibbia; inoltre aveva scarsissima pratica di questioni esegetiche e teologiche. Era dunque, come suol dirsi, un incompetente, e la cultura speciale, ch'egli cercò di formarsi, quando, d'un tratto, s'arrogò il diritto di aprir la polemica con Agostino, non poteva certo esser sufficiente a colmare i vuoti prodotti dalla mancanza di educazione e di attitudine. Di qui l'inesattezza e la debolezza dell'argomentazione, e la gran copia di errori storici, specialmente per ciò che riguarda le origini dello scisma e le controversie massimianiste <sup>(749)</sup>. Dove riesce meglio, è nella polemica personale. Senza dubbio, essa è ingiusta e maligna; tuttavia presenta una certa vivacità e un certo spirito, un po' grossolano, se si vuole, ma mordace e interessante. In questa polemica personale si rivelano anche le meschinità partigiane dell'autore, per quel che riguarda l'amore e la gelosia di mestiere: il grammatico Cresconio si ricorda troppo spesso di trovarsi di fronte a un re-tore e ad un filosofo, e coglie ogni occasione per richiamare Agostino all'osservanza delle leggi grammaticali, e all'uso delle parole nel loro significato proprio. Perchè, per esempio, Agostino chiama gli scismatici, alla greca, *Donatistae*, mentre si dovrebbe dire, alla latina, *Donatiani*? <sup>(750)</sup>. Altrove, il vescovo d'Ippona è accusato d'ignorare l'uso del comparativo, e il maestro sfodera a lui ed ai lettori una lunga lezione sull'argomento <sup>(751)</sup>. Come scrittore, Cresconio vale assai più che come polemista: Agostino stesso lo riconosce <sup>(752)</sup>. La lingua è corretta; lo stile ha una certa eleganza, sebbene sovrabbondi nell'uso delle figure retoriche, delle forme enfatiche, delle antitesi forzate, di tutti, insomma, i difetti della scuola.

<sup>(746)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 80, 92. Cfr. III, 79, 91; IV, 64, 79.

<sup>(747)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, IV, 65, 80; 66, 82-83. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 92-106.

<sup>(748)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 3, 4.

<sup>(749)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 26, 29 sg.; 52, 58 sg.

<sup>(750)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, II, 1, 2; IV, 6, 7; 9, 11.

<sup>(751)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 73, 85; 77, 88; IV, 55, 65.

<sup>(752)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, I, 13, 16.

Per farsi, del resto, un'idea dell'insufficienza di Cresconio, basta paragonare il suo opuscolo con la prima *Epistula ad Augustinum* di Petiliano. La materia trattata è la stessa, perchè ambedue gli scritti prendono di mira il primo libro di Agostino *Contra litteras Petiliani*. Ma qual differenza di mezzi dialettici e di forza polemica! In Petiliano, si sente l'oratore e lo scrittore di polso; in Cresconio, un qualsiasi omiciattolo, uscito or ora dal mondo della scuola. Tuttavia, appunto per questo, — come bene ha notato il Monceaux — egli suscita in noi un grande interesse. Gli scrittori donatisti, quasi tutti vescovi, ci avevano riprodotte le teorie scismatiche, secondo il punto di vista delle classi più elevate e più colte della setta. Cresconio è il solo che, appartenendo ad una categoria sociale inferiore, la quale, per la coscienza della propria incompetenza, si teneva lontana dalle polemiche, ci abbia fatto penetrare in quel mondo, e ce ne abbia rivelate le idee, i sentimenti, i pregiudizi <sup>(753)</sup>.

Emerito fu, con Petiliano di Costantina, uno dei più forti campioni del donatismo, alla Conferenza di Cartagine del 411. I sermoni, che di lui ci sono conservati <sup>(754)</sup>, ce lo mostrano oratore valente; la storia delle sue relazioni con Agostino ce ne fa conoscere il carattere, curioso carattere di settario intransigente, che spicca in mezzo alla schiera, pur così varia e multiforme, dei fanatici appartenenti alla Chiesa di Donato. Emerito nacque, verso il 350, a *Caesarea*, oggi Scherschel, in Mauritania. Infatti, nel 394, già occupava un posto considerevole nel partito, perchè, nel concilio di Bagai, fu dato a lui l'incarico di stendere la sentenza di condanna dei massimianisti <sup>(755)</sup>; era ancora in tutto il vigore dell'ingegno e in tutto lo splendore della fama nel 411, a Cartagine; era invece vecchio e stanco nel 418, al tempo della Conferenza di Cesarea <sup>(756)</sup>.

Era cristiano donatista di nascita <sup>(757)</sup>; ben presto entrò a far parte del clero scismatico della città, e, verso il 385, fu nominato vescovo. Dei primi anni del suo episcopato non sappiamo

<sup>(753)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 106-110.

<sup>(754)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 20; 22; 31; 33; 47; 77; 80; 147; 175; II, 28; 33; 46; 67; III, 15; 39; 43; 49; 56; 85; 99; 114; 129; 157; 159; 188; 200; 225; 249; 266; 278; ecc.

<sup>(755)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 10.

<sup>(756)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 146.

<sup>(757)</sup> Augustin., *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 2.

nulla. Emerito entra improvvisamente in scena nel 394, al concilio di Bagai, dove redige la *sententia* sinodale. Che la *sententia* sia dovuta alla penna di Emerito, non pare dubbio: Agostino l'ha affermato, alla presenza dello stesso Emerito, a Cesarea <sup>(758)</sup>, senza che alcuno degli ascoltatori sollevasse una voce di protesta. La *sententia* si componeva di quattro parti: 1. un preambolo, rimbombante d'enfasi e di minacce <sup>(759)</sup>; 2. una requisitoria verbosa e densa di accuse contro i massimianisti, impostata su una larga base di citazioni bibliche, che porgevano l'occasione a paragonare i traditori alle vipere, ai parricidi, ai naufraghi, agli Egiziani <sup>(760)</sup>; 3. molti anatemi oscuri, sperduti in un mare di metafore <sup>(761)</sup>; 4. infine una parte relativa alla dilazione accordata ai massimianisti meno compromessi, che i primianisti speravano di far rientrare nell'unità del partito <sup>(762)</sup>, l'unica che sia scritta in uno stile meno trionfale e declamatorio. La *Sententia* serve a darci una qualche idea dell'eloquenza di Emerito, nel primo periodo del suo episcopato, ma non ridonda certo in onore del vescovo. Senza l'esplicita testimonianza di Agostino, si stenterebbe a credere che questo aborto letterario, fatto di magniloquenza e di scempiaggine, di assurdità e di violenza, di untuosità e di rancore, sia uscito dalla penna del dotto vescovo di Cesarea. Gli avversari s'impadronirono del documento, che rimase per molti anni un tema inesauribile di arguzie e di motteggi. Agostino non ha potuto mai parlarne, senza muovere il riso <sup>(763)</sup>. Ma innegabilmente Emerito valeva assai più di quanto poteva far credere quella malaugurata *Sententia*. Nel 405, egli era già noto in tutta la regione, e tanto gli amici che i nemici ne ammiravano l'ingegno e la cultura <sup>(764)</sup>. Era tanto il bene che se ne diceva, che Agostino sentì il desiderio di corrispondere con lui, e gli scrisse due lettere deferenti, invitandolo a una discussione amichevole. La prima lettera, scritta poco prima

<sup>(758)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 10.

<sup>(759)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 53, 59; IV, 10, 12.

<sup>(760)</sup> Augustin., *Contra litteras Petilianus*, I, 10, 11; II, 7, 16; *Contra Cresconium*, IV, 2; 16, 18; *Gesta cum Emerito*, 10; *Contra Gaudentium*, I, 39, 54.

<sup>(761)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 19, 22; 53, 59; IV, 4, 5.

<sup>(762)</sup> Augustin., *Contra Cresconium*, III, 17, 20; 54, 60; IV, 4, 5; 32, 39; 34, 41; 38, 45.

<sup>(763)</sup> Augustin., *Contra Epistulam Parmeniani*, II, 3, 7; *Contra litteras Petilianus*, I, 10, 11; *Contra Cresconium*, III, 19, 22; 20, 23; 23, 26; 55, 61; IV, 2; *Epist.* 108, 5, 15; *Gesta cum Emerito*, 1; 10. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 158-161.

<sup>(764)</sup> Augustin., *Epist.* 87, 1; 3-5; 10; Possid., *Vita Augustini*, 14

del 405, è perduta <sup>(765)</sup>; la seconda, inviata verso il 405, ci è stata conservata <sup>(766)</sup>.

Essa mirava ad aprire una disputa molto seria sulla legittimità dello scisma. Ma Emerito, come non aveva risposto alla prima, non rispose probabilmente neppure alla seconda lettera. Agostino dovè attendere fino al 411, per sodisfare il suo desiderio di discutere di fronte al vescovo di Cesarea. In quell'anno, alla grande Conferenza di Cartagine, Emerito era uno dei sette avvocati mandati del partito scismatico <sup>(767)</sup>. E qui appunto noi dobbiamo seguirlo, se vogliamo giudicare del valore della sua eloquenza. Accanto a Petiliano, nelle tre memorabili sedute, senza mai mostrare un segno di stanchezza, nè un istante di esitazione, egli combattè in difesa della Chiesa scismatica; e, se non riuscì a salvarla, contribuì senza dubbio a far sì che la caduta fosse almeno onorevole e dignitosa. Emerito pronunziò, nei tre giorni, una trentina di discorsi, oltre numerosissime repliche e interruzioni <sup>(768)</sup>. Nella seduta del 1° giugno, cominciò subito con l'affermare che, prima di venire alla discussione dell'argomento, bisognava intendersi « sul tempo, sul *mandatum*, sulla persona, sulla causa » <sup>(769)</sup>, e poi ancora stabilire se si dovesse adoperare il metodo giuridico o l'ecclesiastico, cioè se si dovessero produrre documenti pubblici o testi biblici <sup>(770)</sup>. Di qui una serie di discorsi fino alla sera; discorsi che non riuscirono tuttavia ad esaurire il suo programma. Alla fine della prima seduta, Emerito aveva parlato sul tempo, sui due metodi, sul *mandatum* <sup>(771)</sup>. Restavano ancora la persona e la causa. Ma, nella seconda seduta, il 3 giugno, d'accordo con Petiliano, Emerito chiese la lettura del processo verbale della prima seduta; il che gli diede occasione di pronunziare nuovi discorsi <sup>(772)</sup>. E, siccome gli stenografi non avevano ancora terminato di trascrivere i verbali, il vescovo di Cesarea chiese che la Conferenza fosse rinviata ad altro tempo <sup>(773)</sup>. L'8 giugno, Emerito parlò più

<sup>(765)</sup> Augustin., *Epist.* 87, 6.

<sup>(766)</sup> Augustin., *Epist.* 87.

<sup>(767)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 148 e 208; II, 2 e 12; III, 2; ecc.; Augustin., *Gesta cum Emerito*, 2-3; *Retract.*, II, 46 e 51.

<sup>(768)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 20; 22; 31; 33; 47; 77; 80; 147; 175; II, 28; 33; 46; 67; III, 15; 39; 43; 49; 56; 85; 99; 114; 129; 157; 159; 188; 200; 225; 249; 266; 278; ecc.

<sup>(769)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 20.

<sup>(770)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 20.

<sup>(771)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 22; 24; 26; 31-33; 47; 77; 147; 175.

<sup>(772)</sup> *Collat. Carthag.*, II, 8; 12 sg.; 25; 28; 33.

<sup>(773)</sup> *Collat. Carthag.*, II, 46; 67; 70.



che nelle precedenti sedute, e svolse con ogni ampiezza la parte del suo programma relativa alla « persona » ed alla « causa ». Domandò che fosse letta la richiesta indirizzata dai cattolici all'imperatore, per ottenere la convocazione della Conferenza <sup>(774)</sup>; sostenne che non si dovesse, nella Conferenza, discutere la *Causa Caeciliani*, perchè i cattolici dichiaravano di non essere solidali con Ceciliano <sup>(775)</sup>, ma soltanto la *Causa Ecclesiae*; e, prima di cominciare il dibattito su questo argomento, chiese la lettura e la discussione della lettera inviata dal concilio donatista al presidente Marcellino, in risposta al *mandatum* dei cattolici <sup>(776)</sup>. Fu questo, già lo dicemmo a proposito di Petiliano, un grave errore di tattica da parte dei donatisti, che fece perder loro tutti i vantaggi fino a quel momento ottenuti col metodo dell'ostruzionismo. Portata la discussione sui punti essenziali, Emerito cercò invano di difendere la situazione irrevocabilmente perduta. Però non possiamo seguirlo in quest'ultima parte della controversia, perchè la fine dei processi verbali della Conferenza non ci è stata conservata. Comunque, nel corso delle tre sedute, l'eloquenza del vescovo di Cesarea aveva brillato in tutto il suo fulgore, specialmente nei molti casi in cui egli s'era trovato alle prese col grande campione del cattolicesimo, il vescovo d'Ippona. I due oratori avevano scagliato, l'uno contro l'altro, critiche, obiezioni, frasi ironiche e pungenti, a proposito di qualunque argomento <sup>(777)</sup>; si erano reciprocamente ingiuriati, e cristianamente esortati alla pazienza <sup>(778)</sup>: ma l'uno non aveva potuto riconoscere il valore dell'altro. Infatti Emerito aveva indubbiamente il vero temperamento dell'oratore. Egli conosceva il modo d'incatenare l'attenzione degli uditori; parlava con ardore appassionato, ed era scaltro e ingegnoso; mai a corto di argomenti, conosceva tutti gli artifici di un oratore di professione. La forma era eletta; il periodo generalmente ampio e sonoro, interrotto talvolta da frasi corte, incisive, nervose, da interrogazioni ed esclamazioni, da scatti di un'ironia bonaria o di un sarcasmo mordace. Malgrado ciò, i suoi discorsi peccavano di pedanteria, di monotonia, di prolissità verbosa. Possidio e Agostino

<sup>(774)</sup> *Collat. Carthag.*, III, 37; 39; 43; 49; 56; 60; 69; 78; 80-81; 85; 87; 97; 99; 106; 109; 114; 121; 129; 157; 159.

<sup>(775)</sup> *Collat. Carthag.*, III, 225 e 249.

<sup>(776)</sup> *Collat. Carthag.*, III, 249; 253; 255; 260.

<sup>(777)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 76-81; III, 39-44; 49-50; 55-56; 59-60; 78-80; 85; 97-100; 108-110; 159-160; 187-189; 199-201; 222-226; 260-268; ecc.

<sup>(778)</sup> *Collat. Carthag.*, III, 262-268. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 162-166.

mettevano spesso in ridicolo le stucchevoli lungaggini del donatista <sup>(779)</sup>; ed egli stesso, il vescovo di Cesarea, riconosceva di non essere uno « degli spiriti vivi e pronti, capaci di cogliere facilmente, con l'occhio o con l'orecchio, tutto quel che viene offerto alla loro conoscenza ». Egli diceva di « aver bisogno di rivedere più volte le cose, e di leggere e rileggere, prima di giungere a scoprire la prova della verità » <sup>(780)</sup>. Ed è questo precisamente uno dei difetti più gravi della sua eloquenza e della sua natura: la lentezza nelle parole e nell'azione. Forse questa lentezza ci dà la ragione del perchè Emerito non rispose alle lettere di Agostino, e del perchè tacque, ignominiosamente, alla Conferenza di Cesarea <sup>(781)</sup>.

Dopo il 411, Emerito dovè lasciare Cesarea, per sottrarsi alla persecuzione. Ma rimase nei dintorni della città, e fu spesso visto anche in città, senza che alcuno gli desse fastidio <sup>(782)</sup>. Di questa relativa tolleranza il vescovo approfittò, per continuare la lotta contro la Chiesa ufficiale; e, in una serie di omelie, si diede a protestare contro tutti coloro che riteneva responsabili della definitiva disfatta del suo partito. Prendeva la parola dovunque, e i suoi fulmini erano specialmente lanciati contro Marcellino, il presidente della Conferenza di Cartagine, che Emerito accusava d'essere stato un prevaricatore, e d'aver condannato i donatisti, senza averli lasciati nè parlare, nè produrre i loro documenti <sup>(783)</sup>. Dato ciò, consigliava ai donatisti di considerar nullo l'editto di unione, e attendere il giorno della giustizia. Agostino si turbò, alla notizia della nuova campagna di Emerito, e scrisse un trattato, purtroppo perduto — *Ad Emeritum, episcopum Donatistarum, post Collationem liber unus* — <sup>(784)</sup>, in cui era contenuto un sunto dei *Gesta* del 411, con l'indicazione di tutti i documenti e gli argomenti prodotti dai cattolici, alla Conferenza di Cartagine. « È un libro assai utile — dice lo stesso Agostino —, perchè abbraccia, in breve, tutto ciò che permette di vincere i donatisti, o dimostra che essi sono stati vinti » <sup>(785)</sup>. Il libro è del 416. Due anni più tardi, Agostino

<sup>(779)</sup> *Collat. Carthag.*, II, 28-31; III, 199-201.

<sup>(780)</sup> *Collat. Carthag.*, II, 28.

<sup>(781)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 168-173.

<sup>(782)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 1.

<sup>(783)</sup> Augustin., *Sermo ad Caesarensis Ecclesiae plebem*, 8; *Gesta cum Emerito*, 2.

<sup>(784)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 46.

<sup>(785)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 46: *Librum satis utilem, quoniam res, quibus vincantur vel victi esse monstrantur, commoda brevitate complectitur.*

ed Emerito si trovarono ancor una volta — e fu l'ultima — l'uno di fronte all'altro.

Nell'estate del 418, Agostino si recò, come legato del papa Zosimo, insieme con Alipio di Tagaste e Possidio di Calama, a Cesarea, per regolare alcuni affari ecclesiastici <sup>(786)</sup>. Emerito seppe che il vescovo d'Ippona era a Cesarea, e, preso dal desiderio di rivederlo, rientrò nella sua città episcopale. I due vescovi s'incontrarono, il 18 settembre, sulla grande piazza della città, si salutarono, e, scorrendo, s'incamminarono insieme verso la cattedrale. Quivi giunti, Agostino invitò il suo interlocutore ad entrare in chiesa. Emerito accettò. Nella chiesa la folla dei fedeli si volse, piena di stupore, verso i due nuovi ospiti. Sulla soglia, il vescovo donatista ebbe un momento di esitazione; poi disse: *Non possum nolle quod vultis, sed possum velle quod volo* <sup>(787)</sup>, e andò a sedersi, muto, in un angolo. Agostino si accinse a predicare, e scelse, come tema del suo sermone, le parole enigmatiche pronunziate da Emerito. « Nell'entrare in chiesa, Emerito ha detto che egli non può non volere ciò che noi vogliamo. Orbene, ciò che noi vogliamo è ciò che vuole il Signore, vale a dire la pace. Dunque, presto o tardi, Emerito non può non volere ciò che noi vogliamo. È vero che egli ha aggiunto queste altre parole: *io posso volere ciò che voglio*; ma, siccome ciò che egli vuole, cioè di rimanere fuori della Chiesa universale, non è quello che vuole Dio, Emerito potrà volere ciò che vuole, soltanto per un piccolo tempo determinato. Pregate voi, o fedeli, perchè egli faccia quel che ha promesso, cioè di non poter non volere ciò che noi vogliamo » <sup>(788)</sup>. Per indurre Emerito alla conversione, Agostino prometteva che gli si sarebbero lasciate le sue funzioni episcopali, e che egli avrebbe diviso col vescovo cattolico Deuterio il seggio episcopale di Cesarea <sup>(789)</sup>. Continuava poi il suo sermone su di un tema generico, spiegando perchè mai i cattolici volessero ristabilire l'unità della Chiesa, e non ribattezzassero i convertiti <sup>(790)</sup>. Quindi si rivolgeva nuovamente ad Emerito, ed esprimeva la sua speranza di vederlo riunito alla Chiesa <sup>(791)</sup>. Ma le parole di Agostino erano cadute sopra un terreno infecondo: Emerito era rimasto muto,

<sup>(786)</sup> Augustin., *Epist.* 190, 1; 193, 1; *De doctrina christiana*, IV, 24, 53; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15; *Retract.*, II, 51; Possid., *Vita Augustini*, 14.

<sup>(787)</sup> Augustin., *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 1.

<sup>(788)</sup> Augustin., *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 1.

<sup>(789)</sup> Augustin., *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 1.

<sup>(790)</sup> Augustin., *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 2-5.

<sup>(791)</sup> Augustin., *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 6; 9.

freddo, impassibile. Allora il vescovo d'Ippona si occupò di organizzare, per il giorno seguente, una conferenza in contraddittorio. Pregato dai suoi antichi fedeli, convertiti e non convertiti, Emerito promise di venire <sup>(792)</sup>. La conferenza si svolse, il 20 settembre, nell'*Ecclesia Maior* o cattedrale di Cesarea <sup>(793)</sup>. Tutto il popolo era presente: gli stenografi erano pronti a registrare ogni minima frase, ogni minimo atto dei contendenti <sup>(794)</sup>. In mezzo al silenzio generale, Agostino prende la parola. Narra l'incontro con Emerito, l'ingresso in chiesa, e tutti gli altri avvenimenti dell'antivigilia; manifesta la speranza che la presente conferenza valga a ristabilire la pace nella Chiesa di Cesarea, e ottenga la conversione dello stesso Emerito <sup>(795)</sup>. Ch'egli parli, dunque, con piena franchezza e senza alcun timore, avendo di mira la salvezza dei suoi fedeli, dei suoi amici, dei suoi parenti! <sup>(796)</sup> Ma Emerito tace. E Agostino riprende, un po' ironico: « Tu hai assistito, o fratello Emerito, alle sedute della Conferenza cartaginese. Se tu fosti vinto allora, perchè sei venuto oggi? Se però credi di non essere stato vinto, di' pure la ragione per cui ti consideri vincitore. Tu fosti vinto dalla verità. Se tuttavia pensi d'essere stato vinto dal potere e d'essere stato vincitore per la verità, ebbene il potere, per opera del quale tu credi d'essere stato vinto, non c'è mica ora qui. Orsù, i tuoi concittadini apprendano dalla tua stessa bocca, perchè mai tu ti credi vincitore. Se invece riconosci che la verità ha trionfato sopra di te, perchè t'ostini a respingere ancora l'unità? » <sup>(797)</sup>. « I *Gesta* — risponde Emerito — mostrano chiaro se io sono stato vinto o vincitore, se sono stato vinto dalla verità oppure oppresso dal potere » <sup>(798)</sup>. — « E allora perchè sei venuto? » riprende Agostino. — « Per dirti quel che tu domandi », replica Emerito. — « Io ti domando, insiste Agostino, perchè sei venuto; non te lo domanderei, se tu non fossi venuto ». A questo punto, lo sguardo dello stenografo si volge, spontaneamente, dalla parte di Emerito, aspettando la risposta da stenografare; ma il donatista, con tono secco,

<sup>(792)</sup> Possid., *Vita Augustini*, 14; Augustin., *Gesta cum Emerito*, 2; *Contra Gaudentium*, I, 14, 15.

<sup>(793)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 1: *Duodecimo Kalendas octobres, Caesareae in Ecclesia Maiore*.

<sup>(794)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 3: *Dixit notario qui excipiebat etc.* Cfr. Possid., *Vita Augustini*, 14.

<sup>(795)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 1. Cfr. *Sermo ad Caesareensis Ecclesiae plebem*, 1 e 9.

<sup>(796)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 2.

<sup>(797)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 3.

<sup>(798)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 3.



pronunzia contro di lui una sola parola, imperiosa ed enigmatica: « *Fac* » <sup>(799)</sup>. Ed è l'ultima che esce dalla sua bocca. Agostino continua a parlare, commentando al pubblico gli Atti della Conferenza di Cartagine del 411 <sup>(800)</sup>, e riferendo la storia delle lotte fra primianisti e massimianisti <sup>(801)</sup>; spesso si rivolge ancora ad Emerito <sup>(802)</sup>, e finisce con l'invitare tutto il popolo alla preghiera, perchè egli desista dalla sua cieca ostinazione <sup>(803)</sup>. Ma tutto fu vano: Emerito volle morire donatista com'era vissuto. Dopo la Conferenza di Cesarea, corse, è vero, in Africa, la voce della sua conversione; essa però era falsa, e, due anni dopo, lo stesso Agostino la smentiva, discutendo con Gaudenzio, vescovo di Thamugadi <sup>(804)</sup>. Quel che invece risultò dalla Conferenza di Cesarea, fu la rovina definitiva della Chiesa di Donato, e il suicidio morale d'uno dei suoi ultimi capi. Chi aveva udito Emerito a Cartagine, non potè non deplorare profondamente l'errore di tattica da lui commesso. Ma del suo errore Emerito fu punito più crudelmente di tutti gli altri. Colpito nella sua fede di donatista e nella sua coscienza di vescovo, fu in grado di valutare da sè l'immenso male, che aveva fatto ai suoi fedeli. E soprattutto ebbe, nell'orgoglio e nella vanità sua, depresse e calpestate di fronte al trionfo dell'avversario cattolico, la punizione maggiore della propria stoltezza e del proprio ostinato mutismo.

Gaudenzio nacque verso il 355, a Thamugadi, una delle piazze forti del donatismo. Non sappiamo nulla della sua giovinezza e dei suoi studi: solo è lecito argomentare che abbia vissuto e sia stato educato in un ambiente di fanatismo settario, di cui risentì l'influenza per tutta la vita. Verso la fine del 398, dopo la morte di Optato il « Gildoniano », vescovo guerriero, despota e brigante, egli fu eletto vescovo della sua città <sup>(805)</sup>. Per circa dodici anni, governò tranquillamente la comunità donatista: per lo meno nulla ci attesta che sia stato colpito dall'editto di unione del 405, o che

<sup>(799)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 3.

<sup>(800)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 4-7.

<sup>(801)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 8-11.

<sup>(802)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 8: *Deo gratias, quia ipso praesente loquor... Ecce hic est, audit me: si mentior, redarguat, probare me compellat; ibid.*, 10: *Frater Emerite, amplexus es fratrem tuum Felicianum, tui oris fulmine condemnatum; agnosce fratrem tuum Deuterium, tibi etiam genere sociatum.*

<sup>(803)</sup> Augustin., *Gesta cum Emerito*, 12.

<sup>(804)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 14, 15. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 174-189.

<sup>(805)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 38, 52; 39, 54.

abbia lottato col vescovo cattolico della città, un certo Faustiniano. Il certo è che, quando i due vescovi s'incontrarono, alla Conferenza di Cartagine, non si trattarono in alcun modo da avversari<sup>(806)</sup>. A Cartagine, Gaudenzio fu uno dei sette avvocati mandati del partito donatista, ma non agì in modo da giustificare la scelta fatta dai confratelli: solo una o due volte vi prese la parola<sup>(807)</sup>. A causa del nuovo editto d'unione, provocato dalla decisiva sconfitta della setta a Cartagine, Gaudenzio visse, per nove o dieci anni, un'esistenza di proscritto. Si nascose, dapprima, nei dintorni di Thamugadi<sup>(808)</sup>. Ma, siccome la persecuzione non infuriava sempre a un modo, e i magistrati talora chiudevano un occhio e fingevano di non vedere, potè, più tardi, rientrare in città e rioccupare una delle sue basiliche, resistendo agli ordini imperiali, e invocando la libertà di coscienza<sup>(809)</sup>. Nel 418, prese parte a un concilio di dissidenti in Numidia<sup>(810)</sup>; poi dovè di nuovo nascondersi<sup>(811)</sup>, finchè ricomparve, nel 420, per sostenere l'ultima violenta battaglia, che gli fornì l'occasione di diventare, in certo modo, famoso nella storia e nella letteratura ecclesiastica del suo tempo. Il tribuno Dulcizio, amico di Agostino<sup>(812)</sup>, a cui era stato dato l'ordine di far eseguire, in Numidia, le leggi contro i donatisti<sup>(813)</sup>, promulgò due editti, reclamando dagli scismatici la consegna delle loro chiese e la sottomissione<sup>(814)</sup>. Gaudenzio, saputo ciò, rientra in città, si rinchiude nella sua basilica, insieme con i suoi fedeli, e dichiara che si lascerà bruciar vivo, piuttosto che arrendersi<sup>(815)</sup>. Dulcizio scrive una lettera al vescovo, per indurlo a recedere dal fiero proposito<sup>(816)</sup>. Gaudenzio consegna, lì per lì, un biglietto al messo del tribuno, e poi gli scrive con più comodo una lunga lettera. Nel primo, afferma che la sua risoluzione è irrevocabile; nella seconda, tenta di giustificare il proprio operato<sup>(817)</sup>. Dulcizio, di

<sup>(806)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 128.

<sup>(807)</sup> *Collat. Carthag.*, I, 128; III, 102.

<sup>(808)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 16, 17.

<sup>(809)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 19, 20.

<sup>(810)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 37, 47-48.

<sup>(811)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 10, 11; 16, 17.

<sup>(812)</sup> Augustin., *Epist.* 204. A Dulcizio il vescovo d'Ippona dedicò, più tardi, l'opera intitolata *De VIII Dulcitii quaestionibus liber*. Cfr. *Retract.*, II, 65.

<sup>(813)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 1; *Epist.* 204, 3; *Retract.*, II, 59.

<sup>(814)</sup> Augustin., *Epist.* 204, 3.

<sup>(815)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 1; *Retract.*, II, 59.

<sup>(816)</sup> Augustin., *Epist.* 204, 3; *Retract.*, II, 59; *Contra Gaudentium*, I, 1; II, 11, 12; ecc.

<sup>(817)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 1; 11, 12; *Retract.*, II, 59.

carattere mite e timoroso dello scandalo, non sapendo a che partito appigliarsi, pensò di rivolgersi all'autorità ed al consiglio del vescovo d'Ippona. Gli scrisse pertanto, allegando alla sua le due lettere di Gaudenzio <sup>(818)</sup>. Agostino consigliò a Dulcizio di non mostrarsi troppo severo nell'applicazione della legge <sup>(819)</sup>, e promise di scrivere un opuscolo, per confutare Gaudenzio <sup>(820)</sup>. Di lì a poco, infatti, pubblicò il primo libro *Contra Gaudentium*. A questo Gaudenzio rispose con una specie di libello in forma di lettera <sup>(821)</sup>, ed Agostino controreplicò col secondo libro *Contra Gaudentium*. E qui cessano le nostre informazioni sull'affare di Thamugadi. Se Gaudenzio abbia risposto ad Agostino una seconda volta, e se si sia o no lasciato bruciar vivo nella sua basilica, non sappiamo. Certo la sua risoluzione non sarebbe stata l'unico esempio di questa macabra forma di suicidio. Durante le persecuzioni per l'applicazione dell'editto del 411, molti vescovi avevano scelto quel genere di morte <sup>(822)</sup>. Esso, del resto, s'accordava benissimo col carattere dell'uomo. Profondamente convinto della bontà della sua religione, egli non viveva che di lei e per lei. Era l'uomo d'una sola Chiesa: la Chiesa donatista; d'un solo libro: la Bibbia donatista. Fuori di questo mondo, egli non vedeva altri libri, non riconosceva altre Chiese. D'indole mite ed innocua, disposto anche, per natura, a tollerare le colpe altrui, diventava caparbio ed intransigente, solo per la fede della sua setta: allora si sentiva capace di spingersi fino all'eroismo ed al martirio. Appunto per questo egli visse nell'ombra fino al giorno della persecuzione; ma, quando lo toccarono nei suoi principî, insorse fiero e minaccioso.

All'affare di Gaudenzio si riferiscono dieci documenti, che vanno collocati nell'ordine seguente: 1. primo editto di Dulcizio; 2. secondo editto di Dulcizio; 3. lettera di Dulcizio a Gaudenzio; 4. prima risposta di Gaudenzio a Dulcizio; 5. seconda risposta di Gaudenzio a Dulcizio; 6. lettera di Dulcizio ad Agostino, con copia delle due lettere precedenti; 7. risposta di Agostino a Dulcizio; 8. primo libro d'Agostino *Contra Gaudentium*; 9. risposta di Gaudenzio ad Agostino; 10. secondo libro d'Agostino *Contra Gaudentium*.

<sup>(818)</sup> Augustin., *Epist.* 204, 1 e 9; *Retract.*, II, 59.

<sup>(819)</sup> Augustin., *Epist.* 204, 2-3.

<sup>(820)</sup> Augustin., *Epist.* 204, 9.

<sup>(821)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 59; *Contra Gaudentium*, II, 1, ecc.

<sup>(822)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 37, 47. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 191-197.

Di essi naturalmente c'interessano, per il momento, i soli numeri 4, 5 e 9, che appartengono a Gaudenzio: i primi due sono interamente ricostruibili; del terzo si possono raccogliere numerosi frammenti dalle opere di Agostino. Le due lettere scritte da Gaudenzio a Dulcizio furono confutate, frase per frase, senza la benchè minima omissione, *nullius loci praetermissione* <sup>(823)</sup>, nel primo libro *Contra Gaudentium* <sup>(824)</sup>. Agostino ci dice egli stesso di aver adottato, rispetto alle lettere di Dulcizio, il medesimo criterio che rispetto a quelle di Petiliano, e aggiunge che, nella sua confutazione, le parole di Dulcizio sono precedute dalla dicitura: *Verba epistulae* (= « testo della lettera »), e le sue risposte dall'altra: *Ad haec responsio* (= « A ciò, ecco la risposta ») <sup>(825)</sup>. Il primo biglietto, assai breve, dopo una formula di saluto <sup>(826)</sup>, rileva una contraddizione, in cui era caduto il tribuno, cioè quella di avere, nella sua lettera, dichiarati i donatisti una volta innocenti e un'altra colpevoli <sup>(827)</sup>. Afferma, in seguito, la sua decisa volontà di morire nella chiesa, se l'autorità intende applicare l'editto, e nello stesso tempo dichiara che ai compagni, i quali vi si rinchiusero con lui, è lasciata piena ed intera facoltà di ritirarsi, se così piace a loro <sup>(828)</sup>. Il biglietto termina con un augurio, scritto di proprio pugno da Gaudenzio: « lo ti auguro di non ricevere alcun male, di riuscire felicemente nell'esercizio delle tue funzioni, e di cessare dal dar fastidio ai Cristiani » <sup>(829)</sup>.

Nella seconda lettera, Gaudenzio si propone di giustificare la sua risoluzione con l'appoggio di numerosi testi biblici. Anche questa lettera comincia con una formula di saluto <sup>(830)</sup>. L'autore passa quindi ad esporre i motivi che lo indussero a scrivere: « L'altro giorno, non volendo tacere, risposi con una lettera. Ma, siccome il messo aveva fretta, mi son dovuto limitare a delle brevi dichiarazioni. Ora io, alla lettera della Tua Dignità, devo rispondere con

<sup>(823)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 39, 53.

<sup>(824)</sup> Vedine il testo in Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 329 sgg.

<sup>(825)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 1.

<sup>(826)</sup> Gaudent., *Epist. I ad Dulcitium*, 1 (Monceaux, V, pag. 329) : *Honorabili ac nimium nobis, si sic volueris, desiderando Dulcitio tribuno et notario, Gaudentius episcopus.*

<sup>(827)</sup> Gaudent., *Epist. I ad Dulcit.* 2 (Monceaux, V, pag. 329 sg.).

<sup>(828)</sup> Gaudent., *Epist. I ad Dulcit.*, 3-4 (Monceaux, V, pag. 330).

<sup>(829)</sup> Gaudent., *Epist. I ad Dulcit.*, 5 (Monceaux, V, pag. 330) : *Opto te incolumem in reipublicae actibus florentem, et a christianorum inquietudine recedentem.* Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de d'Afr. chrét.*, VI, pagg. 203-207.

<sup>(830)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 1 (Monceaux, V, pag. 331) : *Honorabili et omni affectu desiderando Dulcitio, Gaudentius episcopus.*



le parole della sacrosanta Legge divina » <sup>(831)</sup>. Ed entra subito in materia. Non è giusto che i donatisti seguano il consiglio, dato da Dulcizio, di rientrare nella Chiesa ufficiale, o di fuggire; e invano il tribuno cita l'esempio di due vescovi recentemente convertiti, Emerito di Cesarea e Gabino. Già la voce sparsasi della conversione di Emerito è falsa <sup>(832)</sup>. Quanto poi a Gabino e agli altri convertiti, se essi erano peccatori, non dovevano essere assolti dai cattolici; se invece erano innocenti e santi, perchè mai i cattolici si ostinano a colpire i compagni di codesti santi? » <sup>(833)</sup>. La ragione era molto semplice, ed Agostino non ebbe gran difficoltà ad enunciarla: i donatisti erano, per i cattolici, dei fratelli, ai quali non si attribuiva altra colpa che quella di ostinarsi nello scisma. Quindi, una volta convertiti, la Chiesa era ben lieta di riaccoglierli nel suo grembo materno <sup>(834)</sup>.

Ma Gaudenzio aveva, come tutti i donatisti, la frenesia del martirio, ed esagerava l'importanza della persecuzione cattolica. Dulcizio ci consiglia di fuggire e di nasconderci? — diceva egli — Ma dove, se la persecuzione infierisce in ogni luogo? Se neppure una casa si apre ad accogliere i fuggiaschi? <sup>(835)</sup> E poi perchè fuggire? Ogni uomo ha diritto ad un'assoluta libertà di coscienza e di culto: non si può imporre una religione, senza recar offesa allo stesso Dio <sup>(836)</sup>. La pace di Cristo invita e non costringe <sup>(837)</sup>. Ecco ciò che la Chiesa ufficiale, perseguitando i fratelli, mostra d'aver dimenticato. Del resto, benedetta la persecuzione, che è garanzia di verità e prova di fede! <sup>(838)</sup> Facciano pure i cattolici quel che vogliono: è certo però che essi, agendo contro Dio, non possono essere di Dio <sup>(839)</sup>. E, per di più, l'« ufficio di esecutore », che Dulcizio s'arrogava, non gli conviene affatto, perchè il potere civile non deve, per nessun motivo, intervenire negli affari della Chiesa <sup>(840)</sup>. I cattolici, che chiamano in loro aiuto il governo, ignorano ciò che ordina la Scrittura. Questa dice: *Non desiderare il bene del prossimo tuo* <sup>(841)</sup>, ed essi, per prendersi le basiliche, sca-

<sup>(831)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 2.

<sup>(832)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 3-5.

<sup>(833)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 3.

<sup>(834)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 11 sg.

<sup>(835)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 6 (Monceaux, V, pag. 331).

<sup>(836)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 7 (Monceaux, V, pag. 332).

<sup>(837)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 9 (Monceaux, V, pag. 332).

<sup>(838)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 10 (Monceaux, V, pag. 332).

<sup>(839)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 11 (Monceaux, V, pag. 332 sg.).

<sup>(840)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 12-13 (Monceaux, V, pag. 333).

<sup>(841)</sup> *Exod.*, XX, 17.

tenano la persecuzione. E sia! « La nostra fede ci esorta a morire volentieri per il Signore » <sup>(842)</sup>. Così termina la lettera di Gaudenzio, il quale vi aggiunge, come nel biglietto precedente, un augurio: « Io ti auguro di non provar alcun male, e, scoperta la verità, di calmare il tuo animo, e di astenerti dal procurare la morte degli innocenti » <sup>(843)</sup>.

Gaudenzio forse credeva di non dover più prendere la penna in mano. Ma, di lì a poco, gli giunse un grosso volume, in cui erano confutate, frase per frase, ambedue le sue lettere a Dulcizio. Era il primo libro di Agostino *Contra Gaudentium*. E, siccome alla fine dell'opera, il vescovo d'Ippona invitava il collega a rispondergli <sup>(844)</sup>, Gaudenzio rispose con un trattato in forma di lettera, del quale noi conosciamo il contenuto, e conserviamo diversi frammenti, attraverso la confutazione che, a sua volta, ne fece Agostino nel secondo libro *Contra Gaudentium*.

Il trattato cominciava con un elogio di Cipriano, di cui i donatisti si dicevano eredi in ogni cosa, specialmente nella dottrina del battesimo. Gaudenzio invocava, ogni momento, l'autorità del grande vescovo di Cartagine, e sosteneva che la Chiesa donatista, pura e perfetta, corrispondeva interamente alla definizione, che della vera Chiesa aveva data Cipriano <sup>(845)</sup>. E se la Chiesa pura non aveva più voluto mantenersi in comunione con le Chiese d'oltremare, era stata a ciò costretta dalla necessità: « La necessità spinse noi, giusti, a separarci dagli empi » <sup>(846)</sup>. Per spiegare tale « necessità », Gaudenzio ripeteva le viete calunnie contro Ceciliano e i traditori <sup>(847)</sup>, e, portando sino alle estreme conseguenze, a cui non era mai giunta la dottrina ufficiale della setta, il principio della solidarietà dei cattolici con i peccatori, affermava che « ogni peccatore è perduto, a causa dei suoi propri peccati, e che ogni Cristiano può esserlo, a causa dei peccati altrui, anche se non li conosce » <sup>(848)</sup>. Con una simile teoria chi poteva salvarsi? Secondo Gaudenzio, il solo partito di Donato. Però, a guardarci bene addentro, senza

<sup>(842)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 14 (Monceaux, V, pag. 333).

<sup>(843)</sup> Gaudent., *Epist. II ad Dulcit.*, 15 (Monceaux, V, pag. 333): *Opto te incolumem veritate perspecta animum lenire et ab innocentum exitibus temperare*. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 207-211.

<sup>(844)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 39, 54.

<sup>(845)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 2; 8; 13-14.

<sup>(846)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 3.

<sup>(847)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 13, 14.

<sup>(848)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 4.

idee preconcelte, nemmeno il partito di Donato, nemmeno un solo Cristiano!

Dallo scisma passando alla questione battesimale, Gaudenzio riaffermava la necessità di attenersi alla tradizione di Agrippino e di Cipriano <sup>(849)</sup>, e accusava d'illogicità i cattolici che non ribattezzavano gli eretici convertiti. Ma, siccome poi la necessità di spiegare la condotta dei donatisti, relativamente ai massimianisti convertiti, lo poneva in serio imbarazzo, egli ripeteva la versione usata da Cresconio circa la dilazione concessa ai vescovi massimianisti <sup>(850)</sup>, e troncava subito la discussione sopra una materia troppo spinosa, volgendosi ad attaccare Agostino su punti speciali della sua confutazione <sup>(851)</sup>. L'opera si chiudeva con una protesta contro l'intervento del governo civile negli affari religiosi <sup>(852)</sup>.

Gaudenzio non ha portato nessun elemento nuovo nella controversia donatista, e non ha saputo nemmeno, come gli spiriti più originali del partito, ringiovanire i vecchi temi con la vivacità della forma e l'uso di espedienti vari e inattesi. Di suo, Gaudenzio non vi ha messo che errori ed incongruenze. Egli cita i testi biblici senza confrontarli, e li interpreta falsamente <sup>(853)</sup>; allega fatti storici, e non li controlla, anzi li svisa e li deforma, perchè li conosce male <sup>(854)</sup>; esagera le teorie donatiste, spingendole fino all'assurdo, e cadendo perciò nell'eresia, anche dal punto di vista degli scismatici <sup>(855)</sup>. Nemmeno il metodo della polemica vale qualche cosa: Gaudenzio elude le questioni pericolose, si sottrae alla discussione seria e insiste su particolari di nessun valore; accumula accuse, recriminazioni ed ingiurie, e manca dovunque di franchezza e di precisione. Ai ragionamenti ed ai fatti positivi contrappone digressioni, sofismi, sottigliezze, tutti ripieghi che mal nascondono il vuoto e il vago dell'argomentazione <sup>(856)</sup>.

Anche la forma è mediocre: la lingua è il latino corrente e popolareggiante del tempo; lo stile è banale, salvo in qualche punto,

<sup>(849)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 8.

<sup>(850)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 7.

<sup>(851)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 10, 11; 11, 12.

<sup>(852)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 12, 13. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 211-215.

<sup>(853)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 28, 32; 30, 34; 31, 36 sg.; II, 4; 10, 11; 12, 13; *Epist.* 204, 6.

<sup>(854)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 7; 13, 14.

<sup>(855)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 4-5.

<sup>(856)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, I, 28, 32; 36, 46; II, 1 sg.; 4 sg.; 10, 11 sg.; 12, 13 sg.

dove lo anima un tratto di spirito o un palpito di vita. Del resto, per valutare l'opera di Gaudenzio, basta leggere la critica profonda, che ne ha fatta, in pochi tocchi, Agostino. Al principio del suo secondo libro *Contra Gaudentium*, il grande vescovo scriveva: « Io ho ricevuto la tua risposta, o Gaudenzio: dato che essa meriti d'esser chiamata così. Se hai tenuto a rispondermi, evidentemente l'hai fatto, perchè temevi, tacendo, di autorizzarmi a dire che eri stato vinto da me. Ma rispondere non è lo stesso che non tacere. Se così fosse, la tua risposta sarebbe meravigliosa. Ma tu non hai ottenuto altro scopo che questo, di far sì che ora anche quelli, i quali potevano sperare qualche cosa da te, sappiano che tu non hai trovato nulla da rispondere, e che hai risposto soltanto per non tacere. Dunque, volendo impedire che ti si potesse dir vinto, hai mostrato che lo eri. Basta, infatti, che lettori intelligenti paragonino le tue opere con le mie » <sup>(857)</sup>. E, alla fine del trattato, aggiungeva, precisando meglio la sua critica: « Se tu pensi di rispondermi, guàrdati dal dimenticare l'oggetto della disputa, e dal perderti in chiacchiere inutili. Considera quel che è stato detto, e a questo rispondi, non cercando di eludere le questioni, ma discutendole con buone ragioni. Nella tua ultima risposta, pur tanto prolissa, tu non hai detto gran cosa, o piuttosto non hai detto nulla » <sup>(858)</sup>. Queste di Agostino sono veramente frasi incisive, che fanno, d'un sol colpo, giustizia sommaria dell'opera più che mediocre dell'oscuro vescovo di Thamugadi.

Tra le opere falsamente attribuite ad Agostino, è compreso un dialogo intitolato *Contra Fulgentium donatistam* <sup>(859)</sup>, che mira a combattere, frase per frase, un trattato *Sul battesimo*, scritto da un tal Fulgenzio donatista, e inviato dallo stesso autore all'anonimo confutatore. Sul donatista Fulgenzio non si hanno notizie. Il Monceaux ritiene che fosse un africano vissuto al tempo d'Agostino: non un vescovo, perchè il suo nome non figura nelle lunghe liste di vescovi donatisti, nel processo verbale della grande Conferenza di Cartagine; forse un presbitero o un diacono <sup>(860)</sup>. Quanto al dialogo *Contra Fulgentium*, lo stesso Monceaux <sup>(861)</sup>,

<sup>(857)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 1.

<sup>(858)</sup> Augustin., *Contra Gaudentium*, II, 13, 14.

<sup>(859)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XLIII, 763-774; *Corpus scriptor. eccl'es. lat. Vindobonense*, LIII, 289-310.

<sup>(860)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 221 sgg.

<sup>(861)</sup> Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pag. 222.



fondandosi sopra indicazioni cronologiche fornite dall'operetta — per esempio, le allusioni allo scisma dei massimianisti e alle loro lotte con i primianisti, fra il 392 e il 410 <sup>(862)</sup>; le allusioni ai processi verbali della Conferenza di Cartagine del 411 <sup>(863)</sup>; e, viceversa, la mancanza di ogni accenno agli ultimi avvenimenti relativi alla setta donatista, cioè all'affare di Gaudenzio di Thamugadi nel 420 <sup>(864)</sup> — ha stabilito come approssimativa data di composizione dell'opuscolo gli anni dal 412 al 420. Egli ha notato altresì nel dialogo l'influenza diretta di Agostino, sia nelle idee che nel metodo della polemica, nella disposizione e nella scelta degli argomenti, e perfino nello stile. Il Petschenig, invece, pensa di riportare il dialogo ad un periodo assai più tardo, a causa della lingua barbara in cui esso è scritto <sup>(865)</sup>, ed alcuni <sup>(866)</sup> vorrebbero addirittura farne autore Vigilio di Tapso, pio falsario e vescovo vissuto alla fine del V° secolo. Non vi sono però dati sicuri per risolvere in modo definitivo la difficile questione. In favore dell'ipotesi del Monceaux sta tuttavia il fatto che, in un'epoca in cui la controversia antidonatista non aveva più il pregio dell'attualità, essendo la setta definitivamente caduta, non si capirebbe quale interesse avrebbe potuto destare nei lettori un'operetta come il *Contra Fulgentium*, e quindi quale ragione avrebbe spinto l'autore a comporla.

Il dialogo si svolge, per la maggior parte, tra un donatista (*Donatista dixit*) e un cattolico (*Catholicus respondit*) <sup>(867)</sup>; ma è un dialogo solo apparentemente, perchè il donatista non risponde mai alle obiezioni del cattolico, e i brani attribuitigli non sono che i frammenti successivi del trattato donatista. La confutazione quindi avviene, nel *Contra Fulgentium*, con lo stesso procedimento usato nel secondo libro del *Contra litteras Petiliani* di Agostino. E appunto trascrivendo, l'uno dopo l'altro, tutti i frammenti, il Monceaux è riuscito a ricostruire per intero il trattato di Fulgenzio <sup>(868)</sup>. Però, verso la fine, il metodo cambia: gl'interlocutori, non più anonimi, ricevono rispettivamente i nomi di Fulgenzio e di Agostino <sup>(869)</sup>, e il dialogo si fa più vivo, trasformato

<sup>(862)</sup> *Contra Fulgentium*, 22; 24-25.

<sup>(863)</sup> *Contra Fulgentium*, 22: Marcellini Gestis etc.

<sup>(864)</sup> Augustin., *Epist.* 204; *Contra Gaudentium*, I, 1; *Retract.*, II, 59.

<sup>(865)</sup> *Corpus script. eccles. lat.*, LIII, pag. XI.

<sup>(866)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XLIII, 763.

<sup>(867)</sup> *Contra Fulgentium*, 2-20.

<sup>(868)</sup> Vedilo in Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, V, pag. 335 sgg.

<sup>(869)</sup> *Contra Fulgentium*, 21-26.

dosi in una vera e propria discussione. Per questo, qualcuno ha sospettato che le due parti del dialogo provenissero da autori diversi. Ma, oltre al fatto che il soggetto degli ultimi capitoli è annunciato nel capitolo primo dell'opera, dove l'autore ha fatto una specie d'analisi preliminare del contenuto del trattato donatista; oltre all'identità, fra le due parti, del metodo di argomentazione e della lingua, c'è l'altra prova sicura delle citazioni bibliche, che, nelle due parti, sono sempre desunte o dalla Volgata, per i brani attribuiti al cattolico, o dall'Afra, per quelli attribuiti al donatista. Forse la diversità, nella forma dialogica, è dovuta alla differenza della materia: passando da un tema dottrinale ad una questione di fatto, anche la discussione prende un tono più svelto e più vivace <sup>(870)</sup>.

Il trattato di Fulgenzio aveva la forma di una lettera <sup>(871)</sup>, e il soggetto era la solita controversia battesimale fra donatisti e cattolici. Nel capitolo primo del *Contra Fulgentium*, il contenuto del trattato è così riassunto dall'anonimo confutatore: « Tu hai detto: C'è un solo battesimo, che il Samaritano, vale a dire l'eretico, non possiede. C'è un solo giardino chiuso, la Chiesa, e in essa c'è una fonte chiusa, il cui accesso è vietato ai profani. C'è un solo olio, la santa unzione, che viene corrotta dalle mosche morenti, e che non può esser conferita dai peccatori ». Come si vede, l'intero opuscolo si basa essenzialmente sull'interpretazione di alcuni passi controversi della Scrittura. In ogni modo, vi si distinguono quattro parti: battesimo <sup>(872)</sup>, sorgente di vita <sup>(873)</sup>, unzione <sup>(874)</sup>, indegnità dei cattolici <sup>(875)</sup>. Nella prima, si sostiene l'eterno principio, che vi sono due specie di battesimo <sup>(876)</sup>, o meglio, che ve n'è uno solo vero, quello conferito dalla vera Chiesa, ed uno falso, quello conferito, fuori di essa, dagli eretici, dagli scismatici, e dai falsi cattolici, il quale non è che la contraffazione e la caricatura del battesimo vero <sup>(877)</sup>. La seconda parte dell'opuscolo contiene una conferma della stessa teoria, fondata sopra un simbolo tolto dalla Bibbia, specialmente dal Cantico dei Cantici <sup>(878)</sup>.

<sup>(870)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 223-224.

<sup>(871)</sup> *Contra Fulgentium*, 1.

<sup>(872)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 1-4 (Monceaux, V, 335 sg.).

<sup>(873)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 5-8 (Monceaux, V, 336 sg.).

<sup>(874)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 9-14 (Monceaux, V, 337-339).

<sup>(875)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 15-16 (Monceaux, V, 339).

<sup>(876)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 1-2.

<sup>(877)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 3-4. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*

VI, pag. 226.

<sup>(878)</sup> *Cantic.*, 4, 12-13.

V'è una sola sorgente di vita, a cui attingono i veri Cristiani, e che invece è interdetta ai falsi cattolici <sup>(879)</sup>. « Se dunque la vera Chiesa si vanta di un'unica sorgente, la pretesa Chiesa dei *traditori* non è che una caverna, sebbene vada orgogliosa della moltitudine delle sue acque, e s'inebria del suo battesimo, essa che fornicava con i re, secondo le parole di Giovanni: *Vieni, ti mostrerò la condanna della grande cortigiana che siede su molte acque; e tutti gli abitanti della terra sono stati inebriati dal vino della sua fornicazione* <sup>(880)</sup>. Ora, dico io, quali sono queste *molte acque*, se non la pluralità dei battesimi? Qual'è la *cortigiana*, se non la caverna dei traditori, essa che si fa schiava del piacere dei re, che beve alla coppa delle persecuzioni, e che, accecata dall'ebbrezza, si mescola coi popoli, per trascinare nella follia coloro che sono inebriati da lei? » <sup>(881)</sup>. Anche a proposito dell'olio e dei profumi, cambia il simbolo, ma resta immutato il concetto esegetico dell'autore. Una sola è l'unzione vera, quella data dalla vera Chiesa, e i peccatori non possono conferirla, senza distruggerla <sup>(882)</sup>. Di qui il furore di Fulgenzio contro i cattolici, che osano credere nell'efficacia del proprio battesimo. Egli li dichiara briganti, che operano di notte e odiano la luce del sole <sup>(883)</sup>, ladri che rubano la roba altrui <sup>(884)</sup>, scismatici ed eretici, e ribatte il principio, che il loro battesimo è del tutto inefficace <sup>(885)</sup>.

L'opuscolo si chiude con un riepilogo delle colpe dei cattolici: « Tu hai consegnato i libri della Scrittura, e sacrificato agl'idoli. Tuo padre ha fatto ciò; io dico tuo padre, Ceciliano: egli ha consegnato le sacre Scritture, ha sacrificato, ha commesso ogni sorta di delitti. Tu, suo figlio, non hai certo consegnate le Scritture, ma ci hai perseguitati... Voi, dunque, siete gli scismatici, voi che avete offerto incenso agl'idoli e consegnate le Scritture » <sup>(886)</sup>.

Com'è facile argomentare anche da questi rapidi cenni, il piccolo trattato non presenta nulla di originale. Le armi — citazioni bibliche, esegesi dei passi della Scrittura, attacchi contro i cattolici — sono interamente desunte dal vecchio arsenale della polemica donatista, e quel ch'è più, adoperate con molta inettitudine.

<sup>(879)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 5-6.

<sup>(880)</sup> *Apocal.*, 17, 1-2.

<sup>(881)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 7.

<sup>(882)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 9.

<sup>(883)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 11.

<sup>(884)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 12.

<sup>(885)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 14-15.

<sup>(886)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 16.

Già le citazioni bibliche occupano materialmente più che metà del libro, e spesso riempiono di sè interi capitoli <sup>(887)</sup>. L'interpretazione è insufficiente e banale: l'autore bada solo ad accumulare testi e a servirsene come di un'arma da rivolgere contro i cattolici <sup>(888)</sup>, ma poco o nulla si cura di spiegarli. La forma è sciatta: come lingua, non presenta nulla di nuovo, nè nel vocabolario nè nella sintassi, se non forse una predilezione per le costruzioni popolari e per le parole rimbombanti, ma vuote; lo stile è oscuro, pieno di metafore e di comparazioni, ridondante e declamatorio, volgare nella sua ricerca della preziosità. E soprattutto poi offende, in questa operetta, il carattere morale dell'autore, il quale si mostra dominato da istinti grossolani e brutali, tanto da prorompere spesso in scatti violenti di collera. In conseguenza di ciò, il trattatello, che apparentemente è un'accozzaglia di testi biblici malamente interpretati, risulta, in fondo, un'oscura opera di odio e di rancore <sup>(889)</sup>.

<sup>(887)</sup> Fulgent., *De baptismo*, 3-4; 6-7; 10; 13.

<sup>(888)</sup> Fulgent., *De baptismo*; 4; 6-8; 12; 14.

<sup>(889)</sup> Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, VI, pagg. 229-232.

FINE DELLA PARTE PRIMA  
DEL SECONDO VOLUME.









UMBERTO MORICCA

# STORIA DELLA LETTERATURA LATINA CRISTIANA

VOLUME II.

IL IV SECOLO:  
L'ETÀ D'ORO DELLA LETTERATURA  
ECCLESIASTICA OCCIDENTALE

---

PARTE II.



TORINO  
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE  
*Corso Regina Margherita, 174*

TORINO - Via Garibaldi, 20 | GENOVA - Via Petrarca, 22-24 r | ROMA - Via Due Macelli, 52-54  
MILANO - Via Bocchetto, 8 | PARMA - Via al Duomo, 20-26 | CATANIA - Via Vitt. Eman., 135



---

PROPRIETÀ RISERVATA DELLA SOCIETÀ EDITRICE  
INTERNAZIONALE DI TORINO

---

---

TORINO — Scuola Tipografica Salesiana  
Via Cottolengo, 32  
(M. E. 3049)



## CAPITOLO VIII.

### POESIA D'IMITAZIONE CLASSICA. POEMETTI ANONIMI. GIOVENCO. CIPRIANO GALLO. IL CENTONE DI PROBA. DAMASO.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### LAUDES DOMINI. — I. Studi particolari.

W. BRANDES, *Ueber das frühchristl. Gedicht Laudes Domini* (Progr.), Braunschweig, 1887.

M. MANITIUS, in *Wochenschr. für klass. Philol.*, 1888, pp. 16-19 [recensione del precedente lavoro del Brandes]. [Sopravvivenza in Giovenco].

A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipz., 1889, p. 118, nota 3.

R. PEIPER, *Bemerkungen zu dem frühchristl. Gedichte Laudes Domini*, in *Zeitschrift für österreich. Gymnasien*, 41, 1890, pp. 106-109.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, pp. 42-44.

S. COLOMBO, *La poesia cristiana antica. I. La poesia latina*, Roma, 1900, pp. 67-68.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 206-207.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, p. 420.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 428-429.

##### II. Manoscritti.

La tradizione si fonda sul *Parisinus* 7558 del sec. IX.

##### III. Edizioni.

L'editio princeps è quella di Parigi, 1560, in cui il carme è pubblicato insieme con l'*Alethia* di Claudio Mario Vittore, conservata nello stesso codice parigino. Seguono poi le altre:

G. FABRICIUS, *Poetarum veterum ecclesiast. opera christiana etc.*, Basileae, 1564, p. 765, riprodotta in MIGNE, *Patrol. Lat.*, 61, pp. 1091-1094.

A. RIVINUS, *De Christo Jesu, beneficiis et laudibus eius, aliquot christianae reliquiae vet. poet. eccles. etc.*, Lipsiae, 1652.

F. AREVALO, come 2<sup>a</sup> appendice dell'ediz. di Giovenco, Roma, 1792, p. 448, riprodotta in MIGNE, *Patrol. Lat.*, 19, pp. 379-386.

W. BRANDES, *Ueber das frühchristl. Gedicht Laudes Domini* (Progr.), Braunschweig, 1887 [la migliore]. Cfr. R. PEIPER, in *Zeitschr. für die österr. Gymn.*, 41, 1890, pp. 106-109.

### DE SODOMA E DE IONA. — I. Studi particolari.

L. MÜLLER, *Zu Tertullians Gedichten de Sodoma und de Iona*, in *Rhein. Mus.*, 22, 1867, pp. 329-344. Cfr. p. 464.

L. MÜLLER, *Zu dem Gedicht von Sodoma*, *ibid.*, 27, 1872, pp. 486-488.

A. PUECH, *Prudence*, Paris, 1889, p. 18.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, pp. 51-54.

A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters*, 1<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, pp. 122-124.

ST. GAMBER, *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au v<sup>e</sup> siècle* (Thèse), Paris, 1899, p. 29.

H. BREWER, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani*, in *Zeitschrift für kath. Theol.*, 28, 1904, p. 98 sgg.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, III, Paris, 1905, p. 500.

C. WEYMAN, *Miscellanea zu lat. Dichtern. Compte rendu du quatrième congrès scientifique intern. des cathol. Sect. 6*, Fribourg (Suisse), 1908, pp. 137-139 [su *De Sod.* 99].

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 207-209.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Liter*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 435-436.

### II. Manoscritti.

Importanti sono il *Laudunensis* 279 saec. ix, e il *Parisinus* 14758 saec. xiii, dove si legge: *incipit versus Cipriani de Sodoma*. Nel *Parisinus* 2772 del sec. x il titolo suona: *opusculum Tertulliani de excidio Sodome et Ninive*. Invece di *Ninive* troviamo l'intitolazione *de Iona* nel *Vossianus Leid.* Q. 86 del sec. ix, che per il primo carne dà il titolo: *de incendio Sodomorum*. Il *De Iona* si legge anche nel *Vindobonensis* 16 del sec. ix. Sulla tradizione manoscritta delle due poesie cfr. F. JURETUS in MARGARIN DE LA BIGNE, *Bibl. Patrum*, tomo 8; PEIPER in *Corpus Script. eccles. latin.* 23, pp. XVIII-XIX.

**III. Edizioni.** — Le due poesie insieme furono editate da F. OEHLER nell'ediz. di Tertulliano, 2, Lipsiae, 1854, pp. 769-773; MIGNE, *Patrol. Lat.*, 2, 1101-1114; W. HARTEL nell'ediz. di Cipriano = *Corpus script. eccles. lat.* 3, Vindobonae, 1871, 289-301; R. PEIPER, *Cypriani Galli poetae Heptateuchos* = *ibid.*, Vindobonae, 1891, pp. 212-226.

Il solo *de Sodoma* fu edito da G. MORELIUS, Paris, 1560 e da G. FABRICIUS, *Veterum poetarum eccles. opera christ.*, Basileae, 1546, p. 289; il solo *de Iona* da F. JURETUS, *Bibl. Patrum*, tom. 8.

## CARME DEL COD. PARIS. 8084. — I. Studi particolari.

- G. B. DE ROSSI, in *Bullett. di archeol. cristiana*, 1868, pp. 49-58, 61-75.  
 R. ELLIS, in *Journal of philol.*, 2, 1869, p. 66 sgg.  
 T. MOMMSEN, *Carmen Codicis Paris. 8084*, in *Hermes*, 4, 1870, pp. 350-363 = *Gesamm. Schr.*, 7, 1909, p. 485 sgg.  
 J. MÄHLY, *Nachtrag alla recensione di A. RIESE, Anthol. latina*, in *Zeitschrift für die österr. Gymn.*, 22, 1871, pp. 584-590.  
 T. BAEHRENS, *Zur latein. Anthol.-XIII. Zu Gedicht 4*, in *Rhein. Mus.*, 32, 1877, pp. 211-226.  
 K. SCHENKL, *Zur latein. Anthologie*, in *Wiener Studien*, 1, 1879, pp. 72-74.  
 G. DOBBELSTEIN, *De carmine christiano cod. Paris. 8084 contra fautores paganæ superstitionis ultimos dissert. philol.*, Lovanii, 1879.  
 V. SCHULTZE, *Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums*, I, Jena, 1887, p. 288.  
 A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters.*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 312.  
 M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 146.  
 M. IHM, *Das Carmen contra Flavianum*, in *Rhein. Mus.*, 52, 1897, pp. 208-212.  
 SEEFELDER, *Ueber das Carmen adversus Flavianum* (Progr.), Gmünd, 1901.  
 S. COLOMBO, *Poesia cristiana antica. I. La poesia latina*, Roma, 1910, pp. 94-96.  
 M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 221-222.  
 P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, p. 246.  
 O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 567-569.  
 U. MORICCA, *Il carme del Cod. Paris. 8084*, in *Didaskaleion*, Torino, 1926, a. IV, fasc. 2, pp. 94-107.

## II. Manoscritti.

La tradizione si fonda sul *Parisinus* 8084 del sec. VI, lo stesso che contiene le poesie di Prudenziò: una copia di esso è contenuta nel *Parisinus* 17904. Cfr. P. KRÜGER in MOMMSEN, *Hermes*, 4, 1870, p. 352 = *Gesamm. Schr.*, 7, 1909, p. 487; BAEHRENS, in *Rhein. Mus.*, 32, p. 212.

## III. Edizioni.

- L. DELISLE, *Bibliothèque de l'École des chartes*, sér. 6, t. 3, 1867, pp. 297-303.  
 C. MOREL, *Revue archéol.*, 1868, 1, p. 453; 2, p. 44 = *Recherches sur un poème latin du quatrième siècle*, Paris, 1868. Cfr. *Revue critique d'histoire et de littér.*, 1869, p. 300.  
 BUECHELER, et RIESE, *Anthol. latina*, 1, 1<sup>2</sup>, Lipsiae, 1894, n. 4.  
 E. BAEHRENS, *Poetae latini minores*, 3, p. 287.  
 M. HAUPT in TH. MOMMSEN, *Hermes*, 4, 1870, pp. 350-363 = *Gesamm. Schr.*, 7, Berlin, 1909, p. 485-498.

## CARMEN AD SENATOREM. — I. Studi particolari.

- V. SCHULTZE, *Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums*, I, Jena, 1887, p. 290.



A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters.*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 313.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 130.

S. COLOMBO, *Poesia cristiana antica. I. La poesia latina*, Roma, 1910, pp. 96-98.

C. MORELLI, *L'autore del cosiddetto Poema ultimum attribuito a Paolino di Nola* (Hartel, 32), in *Didaskaleion*, I, 1912, pp. 481-498.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, I<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 222-223.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 425-426.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 567-569.

## II. Manoscritti.

I principali sono tre: *Parisinus* 2772 del sec. x, *Parisinus* 2832 del sec. ix, e *Vaticanus Regin.* 116 del ix/x. Cfr. PEIPER, prooem., p. XIX.

## III. Edizioni.

G. MOREL, nell'edizione di Cipriano del 1560 e 1564.

MIGNE, *Patrol. Lat.*, 2, pp. 1105-1108 [nell'edizione di Tertulliano].

W. HARTEL, *Cypriani opera*, 3, 1871, pp. 302-305.

R. PEIPER, *Cypriani Galli poetae Heptateuchos* (= *Corpus Script. eccles. lat.*, 23), Vindobonae, 1891, pp. 227-230. Cfr. prooem., XIX sg., XXVIII.

## CARMEN ADVERSUS MARCIONEM. — I. Studi particolari.

A. HARNACK, *Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen*, in *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 19, 1876, p. 113 [patria dell'autore].

A. HILGENFELD, in *Zeitschr. für wiss. Theologie*, 19, 1876, p. 154 sgg. [epoca di composizione].

E. HÜCKSTÄDT, *Ueber das pseudotertull. Gedicht Adversus Marcionem*, Leipzig, 1875. (Cfr. A. HARNACK, in *Theol. Literaturzeit.*, 1876, p. 265).

G. KOFFMANE, *Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins*, Breslau, 1879, p. 155.

G. KOFFMANE, *De Mario Victorino philosopho christiano* (Diss.), Breslau, 1880, p. 35 [autore].

J. HAUSSELEITER, *Die Commentare des Victorinus, Thiconius und Hieronymus zur Apokalypse*, in *Zeitschrift für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben*, 7, 1886, pp. 254-256 [autore].

A. OXÉ, *Prolegomena de carmine Adversus Marcionitas* (Diss.), Bonnae, 1888 (cfr. A. HARNACK, in *Theol. Literaturzeitung*, 1888, p. 520).

M. MANITIUS, *Beiträge zur Geschichte frühchristl. Dichter*, in *Sitzungsber. der Wiener Akad.*, 117, 1889, p. 22 [relazioni tra Sedulio e il Carme].

A. EBERT, *Allgem. Geschichte der Litter. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 312, nota 1.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, pp. 148-156.

A. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Liter.*, 2, 2, Leipzig, 1893, pp. 442-449.

H. J. LAWLOR, *Early citations from the book of Enoch*, in *Journal of philol.* 25, 1897, p. 164 [fonti].

G. KRÜGER, *Geschichte der altchristl. Litter.*, Freiburg, 1898, p. 409.

J. ZIEHEN, *Zur Geschichte der Lehrdichtung in der spätröm. Litter.*, in *Neue Jahrb. für das klass. Altertum*, 1, 1898, p. 409.

H. WAITZ, *Das pseudotertull. Gedicht adversus Marc. Ein Beitrag zur Gesch. der altchristl. Litter.*, sowie zur Quellenkritik des Marcionitismus, Darmstadt, 1901 (cfr. A. JÜLICHER, in *Gött. Gel. Anzeig.*, 1901, p. 628).

G. PFEILSCHIFTER, in *Wochenschrift für klass. Philol.*, 1901, pp. 1287-1291 [recensione del Waitz].

GRÜTZMACHER, in *Theol. Literaturzeitung*, 1901, pp. 498-500 [recensione del Waitz].

J. KÖNIGSDORFER, *De carmine adv. Marcionem quod in Tertull. libris traditur Commodiano abrogando* (Diss.), Würzburg, 1905.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, III, Paris, 1905, pp. 501-505.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 223-226.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 426-427.

K. HOLL, in *Sitzungsberichte der kön. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1918, pp. 514-559.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Litter.*, II<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1914, pp. 432-434.

## II. Manoscritti.

Secondo un catalogo della biblioteca del monastero di Lorsch (G. BECKER, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, 37, 446, p. 111), in un manoscritto della medesima erano contenuti un *metrum Tertulliani de resurrectione eiusdem lib. V adversus Marcionem*. Poichè la prima opera è un carme pseudo-tertulliano, è verosimile che il secondo titolo si riferisca non al grande trattato in prosa del presbitero cartaginese, ma al carme *Adversus Marcionem*. Ed ancora, poichè il Fabricio pubblicò insieme con questo carme, anche l'altro *de resurrectione*, è chiaro che il codice da lui usato o fu proprio quello di Lorsch, o una sua copia. Cfr. H. WAITZ, *Das pseudotert. Gedicht adv. Marcionem*, Darmstadt, 1901, p. 76.

Questo codice è oggi purtroppo perduto, e per molto tempo non si possedette altra fonte, per la conoscenza del carme, che l'*editio princeps* del Fabricio. Ma nel 1883 il MAI pubblicava, dal codice *Vatic. Regin.* 582 del sec. IX/X, un *carmen Victorini de nativitate, passione et resurrectione Domini*, (*Classici auctores*, 5, Romae, 1833, p. 382 sgg.), al quale precedeva nel codice un'altra poesia dal titolo *versus Victorini de lege Domini*, non pubblicata dal Mai, e studiata invece dal BRANDES (*Zwei Viktoringedichte des Vatic. Regin. 382 und das Carmen adversus Marcionitas*, in *Wiener Stud.*, 12, 1890, p. 310 sgg.). Tutt'e due queste poesie appaiono dei veri e propri centoni del carme *Adv. Marcionem*: specialmente il secondo, di cui ben 150 versi sui 216 dei quali è formato, sono tolti da quel carme. Da ciò risulta chiaro il valore che acquista il *Vatic. Regin.* 582 per la tradizione del carme pseudo-tertulliano.

I *Victorini versus de lege Domini*, di su una copia del Reginense fatta dal Brandes, furono editi dall'OXÉ, *Victorini versus de lege Domini; ein unedierter Cento aus dem carmen Adversus Marcionitas*, Crefeld, 1894.

## III. Edizioni.

L'*editio princeps* di G. FABRICIUS, Basileae, 1564, fu riprodotta nelle opere di Tertulliano, edite dall'OEHLE, 2, 781-798, e dal MIGNE, *Patrol. Lat.*, 2, 1051-

1090. Per la ricostituzione del testo offrono, come abbiamo detto nel paragrafo precedente, utilissimi elementi i due carmi del codice *Vatic. Regin.* 582, pubblicati dal MAI e dall'Oxé.

Una nuova edizione del carme prepara appunto l'Oxé.

### DE AVE PHOENICE. — I. Opere generali.

CHR. A. HEUMANN, nell'ediz. di Lattanzio, Göttingen, 1736.

O. F. FRITZSCHE, nell'ediz. di Lattanzio, Lipsiae, 1842-44 (= *Bibl. Patr. eccles. latin. cur.* E. G. GERSDORF, 10-11).

A. RIESE, *Ueber die Phönix des Laktantius*, in *Rhein. Mus.*, N. F. 31, 1876, pp. 446-452.

RITSCHL, *Opuscula* 3, Lipsiae, 1877, p. 806.

TH. BIRT, in *Rhein. Mus.*, 34, 1879, p. 8.

H. DECHENT, *Ueber die Echtheit des Phönix von Laktantius*, in *Rhein. Mus.*, 35, 1880, pp. 39-55.

BAEHRENS, *Poetae latini minores*, 3, Lipsiae, 1881, p. 247.

EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters*, 1<sup>2</sup>, 1889, pp. 97-101.

F. SCHÖLL, *Vom Vogel Phoenix* (Progr.), Heidelberg, 1890.

M. MANITIUS, *Gesch. der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, pp. 44-49.

R. LOEBE, *In scriptorem carminis de Phoenix, quod L. Caeli Firmiani Lactantii esse creditur, observationes*, in *Jahrbücher für protest. Theol.*, 18, 1892, pp. 34-65.

S. BRANDT, *Zum Phoenix des Laktantius*, in *Rhein. Mus.*, N. F., 47, 1892, pp. 390-403. Cfr. WEYMAN, *ibid.*, p. 640.

M. MANITIUS, *Philologisches aus alten Bibliothekskatalogen*, in *Rhein. Mus.*, 47, 1892, *Ergänzungsheft*, p. 152.

O. RIBBECK, *Gesch. der röm. Dichtung*, 3, Stuttgart, 1892, p. 364.

A. KNAPPITSCH, *De Caeli Firmiani Lactantii ave Phoenix* (Progr.), Graz, 1896.

R. PICHON, *Lactance*, Paris, 1901, p. 463 sgg.

C. PASCAL, *Sul carme de ave Phoenix attribuito a Lattanzio. Con un'appendice contenente le lezioni di due codici ambrosiani*, Napoli, 1904.

C. PASCAL, *I carmi De Phoenix*, in *Letteratura latina medievale*, Catania, 1909, pp. 3-16.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, II<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1914, pp. 541-543.

C. LANDI, *De ave Phoenix. Il carme Phoenix e il suo autore*, in *Atti e Memorie di Padova*, 31, 1914-1915, pp. 33-72.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, III<sup>2</sup>, München, 1922, pp. 431-433.

MARESA MASANTE, *Lattanzio Firmiano o Lattanzio Placido autore del De ave Phoenix*, in *Diduskaleion*, N. S., III, 1925, fasc. I, pp. 105-110.

### II. Studi particolari sulle fonti e sulla sopravvivenza.

A. HARNACK, *Neue Studien zur jüngst entdeckten latein. Uebersetzung des I. Klemensbriefes*, in *Sitzungsber. der Berlin. Akad. der Wiss.*, 1984, p. 608 [Fonti].

C. WEYMAN, in *Bursians Jahresber.* 84, 2 Abt., 1895, p. 291.

A. LOISY, *Un nouveau livre d'Enoch*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1, 1896, p. 39.

M. RH. JAMES, *Apocrypha anecdota*, 2, in *Texts and Studies* ed. by J. A. ROBINSON, 5, 1, Cambridge, 1897, p. LXIV. Cfr. C. WEYMAN, in *Bursians Jahresber.*, 93, 2 Abt., 1897, p. 198 [Fonti].

P. DE WINTERFELD, *Ad Lactantium de ave Phoenice*, in *Philol.*, 62, N. F. 16, 1903, pp. 478-480.

### III. Manoscritti.

Il migliore manoscritto è il codice *Parisinus* olim *Corbeiensis* 13048 del sec. VIII/IX; importanti sono anche i codici *Veronensis* 163 del sec. IX, e *Vossianus* Q 33 del X.

Sui codici *Ambros.* B. 154 sup., A. 212 infr., D. 31 sup., tutti del sec. XV, cfr. R. SABBADINI, in *Studi ital. di filol. class.* 11, 1903, p. 302 sgg. Cfr. anche A. RIESE, in JEEP, ediz. di Claudiano, p. 190, e l'appendice del sopra citato studio del PASCAL sui codici *Ambros.* C. 64 sup. e T. 12 sup.

### IV Edizioni.

L'*editio princeps* è nell'ediz. lattanziana del 1468. Tra le edizioni posteriori sono degne di nota:

J. CHR. WERNSDORF, *Poetae latini minores*, 3, Altenburg, 1782, p. 281.

A. MARTINI, Lüneburg, 1825.

LEYSER, Quedlinburg, 1839.

A. RIESE, in L. JEEP, ediz. di Claudiano, 2, Lips., 1879, p. 212, e *Anthol. Lat.*, Lipsiae, 1906<sup>2</sup>, n. 731.

AEM. BAEHRENS, *Poetae latini minores*, 3, Lipsiae, 1881, p. 247.

BRANDT, Ediz. di Lattanzio, 2, 1, 1893, pp. 135-147 [la migliore]; cfr. *Proleg.*, XVIII-XXII. Sull'ediz. di Brandt cfr. P. v. WINTERFELD, in *Hermes*, 33, 1898, p. 170; RIESE, in *Rhein. Mus.*, 5, 1900, p. 316.

## CARMI PSEUDO-VITTORINIANI.

### DE MACCABAEIS. — I. Studi particolari.

G. F. H. BECK, *De Orosii fontibus* (Diss.), Marpurgi Catt., 1832, p. 37.

M. HERTZ, *Analecta ad carminum Horatorianum historiam* 4. (Ind. lect. Breslau, 1880, p. 24).

A. EBERT, *Allgem. Geschichte der Litter. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 124, nota 4.

M. MANITIUS, *Zu späten latein. Dichtern*. III. *Zur Marii Victorini carmen de fratribus Macchabaeis*, in *Rhein. Mus.*, 45, 1890, p. 156.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, pp. 113 sgg.

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, III, Paris, 1905, pp. 398, 489.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 159.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 466-467.



**II. Manoscritti.** — La tradizione si fonda sul *Parisinus lat. 2772* (*Colbertinus*) del sec. x e sul *Corbeiensis*, poi *Sangermanensis* 598, e ora *Petropolitanus* F. XIV, 1, del sec. VIII, da un apografo del quale curò la sua edizione il Sicardo. Di minor valore e interpolati sono il *Parisinus* 8093 del sec. IX/X, e il *Vossianus Leidensis lat. O. 15* del sec. XI. Cfr. PEIPER, in *Corpus Script. eccles. latin.*, 23, pp. XX-XXIII.

### III. Edizioni.

Io. SICHARDUS, *Antidoton contra diversas omnium fere saeculorum haereses*, Basileae, 1528, 79-83.

Io. HEROLD, *Haeresiologia*, Basileae, 1556.

G. FABRICIUS, *Poet. vet. eccles. opera christ.*, Basileae, 1564, 443-453.

A. RIVINUS, *Sanctae reliquiae duum Victorinorum, Pictaviensis unius episcopi martyris, Afri alterius Caii Marii*, Gotha, 1652.

BECK, *De Orosii fontibus*, Marburgi Hass., 1832, pp. 37-60.

R. PEIPER, *Cypriani Galli poetae Heptateuchos*, Vindobonae, 1891 (= *Corpus script. eccles. lat.*, 23), pp. 240-269, nelle due redazioni, l'originaria e l'interpolata.

### DE CRUCE. — I. Studi particolari.

A. EBERT, *Allgem. Geschichte der Litter. des Mittelalters*, 1<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 315 sg.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 116 sgg.

C. WEYMAN, in *Historisches Jahrbuch*, 28, 1907, p. 174; 31, 1910, p. 389. [Metrica e mss. Recensione degli studi del Rasi, citati qui sotto].

P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrét.*, III, Paris, 1905, p. 500.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 159.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 414-425.

**II. Manoscritti e edizioni.** — Nei mss. è tradito anche tra le opere di Tertulliano o di Cipriano. Su un codice *Ticinensis* (Pavia) 435 del sec. XV cfr. P. RASI, *De codice quodam Ticinensi quo incerti scriptoris carmen De pascha continetur, acced. ad carmen ipsum adnot. criticae et appendix metrica*, in *Rivista di filol.*, 34, 1906, p. 426 sgg. Su un cod. *Ambrosianus* C. 64 sup. del sec. XV cfr. P. RASI, in *Rendiconti del R. Ist. Lomb. di sc. e lett.*, ser. II, vol. 39, 1906, p. 657 sgg. Sul cod. *Sublacensis* cfr. P. RASI, *Nuove osservaz. sul carmen de Pascha*, in *Miscell. Ceriani*, Milano, 1910, p. 580 sgg. — Il carme fu edito da FABRICIUS, *Poet. veter. eccles. opera christ.*, Basilea, 1564, p. 302; da A. RIVINUS, *Sanctae reliquiae duum Victorinorum...*, Gotha, 1652, p. 140; tra le opere di Tertulliano, in MIGNE, *Patrol. Lat.*, 2, 1113-1114, e tra quelle di Cipriano, HARTEL, *Corpus Script. eccles. latin.*, 3, Vindobonae, 1871, 305-308.

### DE JESU CHRISTO. — I. Studi particolari.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 115 sg.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 159.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, p. 467.

## II. Edizioni.

FABRICIUS, *Poet. veter. eccles. opera christ.*, Basileae, 1564, p. 761.

A. RIVINUS, *Sanctae reliquiae duum Victorinorum...*, Gotha, 1652, p. 124.

Ogni edizione critica moderna manca.

## CARMI PSEUDO-ILARIANI.

### IN GENESIN. — I. Studi particolari.

A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 368.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, pp. 189-192.

ST. GAMBER, *Le livre de la Génèse dans la poésie latine au v<sup>e</sup> siècle* (Thèse), Paris, 1899, pp. 17-19.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 228.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 389-390.

II. Manoscritti. — Il carme è tradito nel *Laudunensis* 273, nel *Parisinus lat.* 14785, e, mutilo dei vv. 1-131, nel *Laudunensis* 279.

## III. Edizioni.

MIRAEUS, nell'ediz. di Ilario del 1544.

MAFFEI, nell'ediz. di Ilario del 1730, 2, pp. 715-720.

MIGNE, *Patrol. Lat.*, L, 1287-1292, tra le opere di Ilario di Arles.

R. PEIPER, *Cypriani Galli poetae Heptateuchos*, Vindobonae, 1891 (= *Corpus Script. eccles. latin.*, 23), pp. 231-239.

## CARMEN DE EVANGELIO. — I. Studi particolari.

M. MANITIUS, *Gesch. der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, pp. 102-105.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 228.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Litter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, p. 390.

II. Manoscritti. — L'unico che lo conservi è il *Sangallensis* 48 del sec. IX.

III. Edizioni. — H. C. M. RETTIG, Turici, 1836.

PITRA, *Spicil. Solesmense*, I, 1852, pp. 166-170.

R. PEIPER, *Cypriani Galli poetae Heptateuchos*, Vindobonae, 1891 (= *Corpus Scriptor. eccles. latin.*, 23) pp. 270-274.

## GIOVENCO. — I. Opere generali.

A. R. GEBSER, *De C. Vettii Aquilini Iuvenci presbyteri Hispani vita et scriptis*, Jena, 1827.

K. MAROLD, *Otfriids Beziehungen zu den biblischen Dichtungen des Juven-  
cus, Sedulius, Arator*, in *Germania*, 32, 1887, pp. 385-411.

A. EBERT, *Allgem. Geschichte der Litter. des Mittelalters*, 1<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 114.

C. MAROLD, *Ueber das Evangelienbuch des Juven-  
cus in seinem Verhältnis zum Bibeltext*, in *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 33, 1890, pp. 329-341.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 55.

C. WEYMAN, *Varia*, in *Rhein. Mus.*, 51, 1896, pp. 327-328.

F. VIVONA, *De Juven-  
ci poetae amplificationibus*, Palermo, 1902.

H. WIDMANN, *De Gaio Vettio Aquil. Iuven-  
ci carminis evangelici poeta et Vergilii imitatore* (Diss.), Vratislaviae, 1905.

H. NESTLER, *Studien über die Messiade des Juv.* (Diss.), Passau, 1910 [Fonti].

S. COLOMBO, *La poesia cristiana antica. I. La poesia latina*, Roma, 1910, pp. 71-79.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 209-212.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 420-422.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 429-432.

## II. Metrica, lingua e stile.

M. PETSCHENIG, *Zur Latinität des Juven-  
cus*, in *Archiv für latein. Lexikogr. und Gramm.*, 6, 1889, p. 267 sg.

J. E. HATFIELD, *A study of Juv.* (Dissert. of the Johns Hopkins Univ.), Bonn, 1890.

M. MANITIUS, *Zu Juv. und Prudentius*, in *Rhein. Mus.*, 45, 1890, pp. 485-491.

O. KELLER, *Zur latein. Sprachgeschichte. II. Grammat. Aufsätze*, Leipz., 1895.

J. CORNU, *Beiträge zur latein. Metrik*, in *Sitzungsber. der Wien. Akad. philos.-hist. Klasse*, 159, 3, 1908, pp. 1-33.

## III. Sopravvivenza.

G. BECKER, *Catalogi Bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885.

K. MAROLD, *Althochdeutsche Glossen aus Juven-  
cus-Handschriften*, in *Germania*, 32, 1887, pp. 351-355.

M. MANITIUS, *Zu Juven-  
cus und Prudentius* in *Rhein. Mus.*, 45, 1890 pp. 485-491.

P. GEYER, *Adamnanus 1*, Augsburg, 1895, p. 40.

IV. Manoscritti. — Sono molto numerosi : il più antico e migliore è quello *Collegii Corporis Christi Cantabrigiensis* 304, s. VII. I più affini ad esso sono tre codici del sec. VIII, quello del *British Museum* 15 A XVI, il *Monacensis* 6402 e il 112 di *Karlsruhe*. Cfr. su questo gruppo HUEMER in *Corpus script. eccles. latin.*, 24, p. XXXIX. Al IX secolo appartengono il 217 di *Karlsruhe*, il *Laudunensis* 101. B. 2. 17, il *Montepessulanus* 362, il *Parisinus* 9347 e il *Turicensis* C. 68; al IX o X secolo il *Bernensis* 534, l'*Ambrosianus* C 74 sup., il *Vaticanus Regi-  
nensis* 333, e il *Vaticanus Ottobonianus* 35.

Molti altri sono di epoca più tarda : vedine la enumerazione in HUEMER, p. XXIV.

Cfr. C. MAROLD, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1892, p. 844.

O. KORN, *Beitr. zur Kritik der hist. evang. des Iuvenus* (I. *Die Handschriften der hist. evang. in Danzig, Rom und Wolfenbüttel*), Progr., Danzig, 1870.

L. DELISLE, *Notices et extraits*, 35, 1897, p. 831 [sui vv. I, 590-603 che si leggono nel *codex Leidradi*].

KNYPERS, *The book of Cerne*, Cambridge, 1902, p. 83 [sui versi I, 590-600 che si leggono nel codice LI. 1. 10 della biblioteca dell'Università di Cambridge].

## V. Edizioni.

*L'editio princeps* uscì a Deventer nel 1490. Dopo di questa, le migliori sono :

TH. POELMANN (Pulmann), Basel, 1528.

E. REUSCH, Frankfurt und Leipzig, 1710.

F. AREVALO, Roma, 1792, riprodotta in MIGNE, *Patrol. Lat.*, XIX, 53-346.

C. MAROLD, Leipzig, 1886 (*Bibliotheca Teubneriana*).

J. HUEMER, Vindobonae, 1891 (= *Corpus Scriptorum eccles. latin.*, 24).

Cfr. J. HUEMER, *Wiener Stud.*, 2, 1880, p. 81; M. PETSCHENIG, *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1891, 137, e C. MAROLD, *ibid.*, 1892, p. 843.

## CIPRIANO GALLO. — I. Studi particolari.

L. MÜLLER, *Zu Ennius und den christl. Dichtern*, in *Rhein. Mus.*, 21, 1866, p. 123.

— *Zu Hieron., Porfirius und Alcimus Avitus*, *ibid.*, p. 266.

A. EBERT, *Allgem. Geschichte der Litter. des Mittelalters*, 1<sup>a</sup>, Leipzig, 1889, p. 118.

C. BECKER, *De metris in Heptateuchum* (Diss.), Bonnae, 1889.

H. BEST, *De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum* (Diss.), Marburgi Cattorum, 1891.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 166 sgg.

ST. GAMBER, *Le livre de la Génèse dans la poésie latine au v<sup>e</sup> siècle*. (Thèse), Paris, 1899.

A. HARNACK, *Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die Acta Pauli in Texte und Untersuch.*, N. F. 4, 3 b, Leipzig, 1899 p. 23.

A. STUTZENBERGER, *Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus* (Diss.), Zweibrücken, 1903.

H. BREWER, *Ueber den Heptateuch-Dichter Cyprian und die Caena Cypriani*, in *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 28, 1904, pp. 92-115.

H. DE LA VILLE DE MIRMONT, *L'astrologie chez les Gallo-Romains*, in *Revue des études anciennes*, 9, 1907, p. 155.

S. COLOMBO, *La poesia cristiana antica. I. La poesia latina*, Roma, 1910, pp. 142-146.

A. LAPÔTRE, *La Cena Cypriani et ses énigmes*, in *Recherches de sc. relig.*, 1912, p. 497.

W. HASS, *Studien zum Heptateuchdichter Cyprian* (Diss.), Berlin, 1912.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>a</sup>, München, 1914, pp. 212-214.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 422-424.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, III<sup>a</sup>, Freiburg i. Br., 1923 pp. 432-435.



## II. Manoscritti.

La tradizione riposa su due codici *Laudunensi* (Laon), 279 del sec. IX (A), e 273 del sec. IX (B), sul *Parisinus* 13047 (olim *Corbeiensis*) del sec. IX (G) e *Cantabrigiensis collegii S. Trinitatis* B. 1. 42 del sec. XI (C). Cfr. PEIPER, in *Corpus Script. eccles. lat.*, 23, pp. XIII-XIV.

## III. Edizioni.

L'Eptateuco di Cipriano fu pubblicato a più riprese: G. MORELIUS pubblicò nel 1560 e di nuovo nel 1564, dal *Parisinus* 14758 del sec. XIII (PEIPER, p. VI), i primi 165 versi sulla Genesi, editi anche nell'edizione di Tertulliano curata dall'OEHLER, 2, 1854, pp. 774-776 e nell'edizione di Cipriano del HARTEL, 3, 1871, pp. 283-288. Nel 1733 E. MARTÈNE pubblicò, dal codice G, tutto intero il carme sulla Genesi, ad eccezione dei versi 325-378 (*Collectio vet. script.* 9, p. 14), e tale edizione fu riprodotta nel Giovenco dell'AREVALO (Roma, 1792) e nel MIGNE, *Patrol. Lat.*, XIX, 345-380.

Finalmente G. B. PITRA (*Spicilegium Solesmense* 1, Paris, 1852, pp. 171-258) pubblicò, dai codici ABC, i vv. 325-378 della Genesi, l'Esodo, il libro di Giosuè e alcuni frammenti dal Levitico, dai Numeri, dal Deuteronomio, e da parte del libro dei Giudici, e più tardi (*Analecta sacra et classica*, Paris, 1888, pp. 181-207) l'intero libro dei Giudici e le parti omesse precedentemente del Levitico, dei Numeri e del Deuteronomio.

Un'edizione completa dell'Eptateuco, curò, subito dopo il Pitra, JOHN E. B. MAYOR, *The Heptateuch, published piecemeal by the French printer William Morel (1560) and the French Benedictines E. Martène (1733) and J. B. Pitra (1852-1888), critically reviewed*, London, 1889; e poi R. PEIPER, *Cypriani Galli poetae Heptateuchos*, Vindob., 1891 (= *Corpus Scriptorum eccles. latin.*, 23).

## PROBA. — I. Studi particolari.

J. ASCHBACH, *Die Anicier und die römische Dichterin Proba*, in *Sitzungsberichte der Wien. Akad.*, 64, 1870, p. 420.

H. BEST, *De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum* (Diss.), Marpurgii Cattorum, 1891, p. 55 [Sopravvivenza].

A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 125.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 124.

F. ERMINI, *Il centone di Proba e la poesia centonaria latina*, Roma, 1909.

S. COLOMBO, *La poesia cristiana antica. I. La poesia latina*, Roma, 1910, pp. 79-88.

E. v. DOBSCHÜTZ, *Das decretum Gelasianum*, in *Texte und Untersuchungen*, 3. Reihe, 8, 4, 1912, p. 12 e 299 [sopravvivenza].

J. CHAPMAN, *On the Decretum Gelasianum De libris recipiendis et non recipiendis*, in *Revue bénéd.*, 30, 1913, p. 188.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 219-221.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 430-431.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 561-563.

## II. Manoscritti.

Il più antico manoscritto è il *Parisinus* 13048 del sec. VIII/IX. Oltre a questo, son degni di menzione il *Parisinus* 7701 del sec. IX, *Laudunensis* 279 e 273 del sec. IX, *Parisinus* 14758 del sec. XIII, *Palatinus* 7153 e *Caroliruhensis* 97 del sec. IX/X e *Turicensis* del sec. X; altri ve ne sono, ma di epoca più recente.

## III. Edizioni.

*L'editio princeps* è quella di BARTHOLOMAEUS GIRARDINUS, Venezia, 1472.

ALDO MANUZIO senior, Venetiis, 1501 [con la *Chronica* di Sulpicio Severo].

H. MEIBOM, Helmstedt, 1597.

J. H. KROMAYER, Halle, 1719.

MIGNE, *Patrol. Lat.*, XIX, 803-818.

C. SCHENKL, *Poetae christiani minores* I, Vindobonae, 1888 (= *Corpus Script. eccles. latin.*, 16) 511 sgg.

Sulle edizioni cfr. J. ASCHBACH, *Op. cit.*, p. 426, nota 4.

## DAMASO. — I. Opere generali.

LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, I, Paris, 1856, p. CXXXIII, nota 3.

A. COURET, *De S. Damasi summi apud Christianos pontificis carminibus* (Thèse), Paris, 1869.

F. X. KRAUS, *Roma sotterranea*, Freib. i. Br., 1873, p. 23 e 99.

M. RADE, *Damasus, Bischof von Rom*, Freib. i. Br., und Tübingen, 1882.

H. GRISAR, in *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 8, 1884, pp. 190-198 [recensione dell'opera precedente del Rade].

G. B. DE ROSSI, *I Carmi di S. Damaso*, in *Bullett. d'archeol. crist.*, serie 4, a. 3, 1884/85, pp. 7-31.

G. B. DE ROSSI, *Inscriptiones christianae*, I, Romae, 1862; II, 1, 1888.

A. PUECH, *Prudence*, Paris, 1888 p. 113 sgg.

A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 127 sgg.

M. MANITIUS, *Gesch. der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, p. 119 sgg.

F. PROBST, *Liturgie des 4 Jahrhunderts, und deren Reform*, Münster, 1893, pp. 445-472: *Damasus als Begründer der röm. und abendländ. Messreform*.

M. AMEND, *Studien zu den Gedichten des Papstes Damasus* (Progr.), Würzburg, 1894.

M. IHM, *Die Epigramme des Damasus*, in *Rhein. Mus.*, 50, 1895, pp. 191-204.

M. IHM, *Der Dichter der Katakomben*, in *Röm. Kulturbilder*, Leipzig, 1898, pp. 140-151.

A. BAUMGARTNER, *Gesch. der Weltlitter.*, 4, 1900, pp. 122.

H. GRISAR, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, I, Freib. i. Br., 1901, p. 257.

A. JULICHER, in PAULY-WISSOWA, *Realencycl.*, 4, Stuttgart, 1901, 2048-2050.

J. WITTIG, *Papst Damasus I, quellenkrit. Studie zu seiner Gesch. und Charakteristik*, in *Röm. Quartalschr.*, Supplementband, 14, Roma, 1902.

J. WITTIG, *Der Ambrosiaster Hilarius, ein Beitrag zur Gesch. des Papstes Damasus I*, in *SDRALEKS Kirchengesch. Abhandl.*, 4, 1906, pp. 1-66: *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I*; *ibid.*, 10, 1912.

S. COLOMBO, *La poesia cristiana antica. I. La poesia latina*, Roma, 1910, pp. 88-92.

S. COLOMBO, *Appunti damasiani*, in *Didaskaleion*, I, 1912, pp. 361-372.

H. H. HOWORTH, *The Decretal of Damasus*, in *Journal of theol. Studies*, 1913, p. 321.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 214-218.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 603-604.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 563-567.

## II. Opere speciali sulla vita e sugli scritti.

G. B. DE ROSSI, *Elogio damasiano del celebre Ippolito martire sepolto presso la via Tiburtina*, in *Bull. di arch. crist.*, serie 3, a. 6, 1881, p. 26.

G. B. DE ROSSI, *Iscrizione storica dei tempi di Damaso papa nel cimitero di S. Ippolito*, *ibid.*, serie 4, a. 2, 1883, p. 60.

G. B. STORTI, *S. Damaso e la Bibbia*, Roma, 1887.

A. HARNACK, in *Zeitschrift für Theol. und Kirche*, I, 1891, p. 129 [Ihm, n. 18 e 48].

R. KANZLER, *Restituzione architettonica della cripta dei Ss. Felicissimo ed Agapito nel cimitero di Pretestato*, in *Nuovo Bullett. di arch. crist.*, I, 1895, p. 172.

M. ARMELLINI, *Scoperte nel cimitero di S. Ermete. § 2. L'iscriz. storica dei martiri Proto e Giacinto e un epitaffio con data consolare*, in *Nuovo Bullett. di arch. crist.*, I, 1895, pp. 14-16 [Ihm, n. 49 e 96].

M. IHM, *Zu latein. Dichtern. III. Ein verschollenes Gedicht des Damasus?*, in *Rhein. Mus.*, 52, 1897, p. 212.

L. DELISLE, *Notice sur un ms. de l'église de Lyon du temps de Charlemagne*, in *Notices et extraits*, 35, 1897, p. 831 [Ihm, n. 63].

*Les Saints du cimetière de Commodille*, in *Anal. Bolland.*, 16, 1897, pp. 17-43. Cfr. p. 239 [n. 77, 10].

P. CROSTAROSA, *Scavi delle catacombe romane*, IV, in *Nuovo Bullett. di archeol. crist.*, 3, 1897, pp. 117-122. [Ihm, n. 29].

C. WEYMAN, *Ein verschollenes Gedicht des Damasus*, in *Hist. Jahrb. der Görresges.*, 19, 1898, p. 89 sg. [Contro l'Ihm].

O. MARUCCHI, *La cripta storica dei Ss. Pietro e Marcellino recentemente scoperta sulla via Labicana*, in *Nuovo Bullett. di arch. crist.*, 4, 1898, pp. 137-193. [Ihm, n. 29].

G. BONAVENIA, *Cimitero di Basilla. Osservaz. intorno alla cripta e alle iscrizioni dei Ss. Proto e Giacinto*, in *Nuovo Bullett. di archeol. crist.*, 4, 1898, pp. 77-93 [Ihm, n. 49 e 96].

C. ERBES, *Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre röm. Denkmäler*, in *Texte und Unters.*, N. F., 4, 1, Leipzig, 1899, p. 71 [Ihm, n. 26].

F. STOCK, in *Der Katholik*, 79, 1899, 2, p. 312 [Ihm, n. 49 e 96].

H. GRISAR, *Analecta Romana*, Roma, 1899, p. 259 [Ihm, n. 26].

P. FRANCHI DE' CAVALIERI, in *Röm. Quartalschr., Supplementheft*, 10, 1899, p. 10 [Ihm, n. 40].

P. ALLARD, *Études d'histoire et d'archéol.*, Paris, 1899, p. 159 [Ihm, n. 58 e 59].

G. FICKER, *Bemerkungen zu einer Inschr. des Papstes Damasus*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 22, 1901, pp. 333-342 [Ihm, n. 26].

G. MERCATI, *Note di letter. biblica e crist. antica*, in *Studi e testi*, 5, Roma, 1901, pp. 113-126: *Il carme damasiano De Davide, e la falsa corrispondenza di Damaso e Girolamo riguardo al Salterio* [Ihm, n. 1].

G. WILPERT, *La scoperta delle basiliche cimiteriali dei Santi Marco e Marcelliano e Damaso*, in *Nuovo Bullett. di archeol. crist.*, 9, 1903, p. 43.

O. MARUCCHI, *Osservaz. storiche ed epigrafiche sulla iscriz. recentemente scoperta della madre di papa Damaso*, *Ibid.*, 9, 1903, pp. 59-108; 195-198.

L. DUCHESNE, *Mélanges Boissier*, Paris, 1903, pp. 169-172 [Ihm, n. 47 e 91].

C. WEYMAN, *Vier Epigramme des hl. Papstes Dam.*, München, 1905 [Ihm, n. 9, 10, 8, 40].

P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Note agiografiche*, fasc. 3°, in *Studi e testi*, 22, Roma, 1909, pp. 41-45.

A. FERRATO, *Cronologia costantiniana e dei papi S. Eusebio e S. Milziade; iscrizioni di S. Damaso attribuite erroneamente ai tempi Costantiniani, spiegate per i tempi di Liberio Papa*, Roma, 1910.

G. BONAVENTA, *Vari frammenti di carmi damasiani*, in *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 16, 1910, pp. 227-251; 17, 1911, pp. 23-37; 123-142 [Ihm, n. 17, 11, 59, 35, 76, 98].

J. WITTIG, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten*, in M. SDRLEKS *Kirchengesch. Abhandl.*, 10, Breslau, 1912.

### III. Metrica e lingua.

C. STORNAJOLO, *Osservazioni letterarie e filol. sugli epigrammi damasiani*, in *Studi di Storia e Diritto*, 7, 1886, p. 13 sgg.

M. MANITIUS, *Zu späten latein. Dichtern*. IV, *Damasus*, in *Rhein. Mus.*, 45, 1890, pp. 316-317.

TH. BIRT, *Praef.* all'edizione di Claudiano, in M. G. H., Berolini, 1892, p. LXVII.

### IV. Sopravvivenza.

C. WEYMAN, *De carminibus Damasianis et pseudodamasianis observationes*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1, 1896, pp. 58-73.

H. ACHELIS, *Hippolytstudien*, in *Texte und Unters.*, N. F., 1, 4, Leipzig, 1897, p. 43.

C. WEYMAN, *Notes de littér. chrétienne*. 5. *Diffusion des poésies Damasien-nes*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 3, 1898, p. 564.

F. X. FUNK, *Kirchengeschichtl. Abh. und Untersuch.*, 2, Paderborn, 1899, p. 188.

### V. Opere spurie.

B. HÖLSCHER, *De Damasi papae et Hilarii episc. Pictav. qui feruntur hymnis sacris* (Progr.), Monasterii, 1858 [Inni in onore di Andrea e di Agata].

J. KAYSER, *Beiträge zur Gesch. und Erklär. der ältesten Kirchenhymnen*, Paderborn, 1881<sup>2</sup>, pp. 89-126 [id.].

### VI. Edizioni.

G. FABRICIUS, *Poet. vet. eccles. rel.*, Basileae, 1562, p. 771.

M. M. SARAZANIUS, Roma, 1638 e Paris, 1672.



A. RIVINUS, Leipzig, 1652.

A. M. MERENDA, Roma, 1754, riprodotta in GALLANDI, *Bibl. veterum patrum*, 6, Venetiis, 1770, e MIGNE, *Patrol. Lat.*, XIII. Cfr. su questa edizione G. B. DE ROSSI in *Bullett. di archeol. crist.*, serie 4, anno 3, Roma, 1884/85, p. 10 e 31.

G. B. DE ROSSI, *Inscript. christ. urbis Romae*, I, Romae, 1857-1861; II, 1, 1888. Cfr. anche F. BUECHELER, *Carmina latina epigr. (Anthol. lat. 2)*, Lipsiae, 1895-1897, n. 304-10; 670-73; 759, 761, 852.

M. IHM, *Damasi epigrammata. Accedunt Pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea. (Anthol. lat. Supplem. 1)*, Lipsiae, 1895. Cfr. C. WEYMAN, *Wochenschr. für klass. Philol.*, 1895, p. 789; L. TRAUBE, *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1896, 78.

Sulla critica del testo cfr. S. COLOMBO, in *Didaskaleion*, 1, 1912, pp. 361-372.

Parallelamente alla poesia con tendenza popolare <sup>(1)</sup>, si svolge, in Occidente, anche una poesia d'imitazione classica, cristiana per il contenuto, ma fedele, per la forma (lingua e metrica), alle vecchie tradizioni. Però essa, in principio, non offre che produzioni scarse, poco interessanti, e di mediocre fattura: per lo più, piccoli poemetti, o anonimi, o conservati dalla tradizione manoscritta insieme con le opere autentiche ora di Tertulliano, ora di Cipriano, e che, appunto perchè coperti dall'egida di questi nomi gloriosi, han potuto sfidare e vincere i secoli e l'oblio. Il più antico di essi è un carme anonimo, in 148 esametri, che nel Cod. Parisinus 7558, del sec. IX<sup>o</sup>, il quale è il solo a contenerlo, porta il titolo: *Laudes Domini cum miraculo quod accidit in Aeduico*. Nella terra degli Edui, era avvenuto un miracolo straordinario. Quando un pio vedovo fu deposto nel sepolcro, accanto alla moglie, questa, morta già da lungo tempo, gli tese la mano sinistra, in segno di saluto. La fantasia del poeta vide, in questo miracolo, una prova dell'approssimarsi del giudizio universale, e prese da ciò occasione per tessere un panegirico di Cristo, creatore e redentore del mondo.

Il carme si può dividere in tre parti. La prima <sup>(2)</sup> contiene la narrazione del miracolo. « Il giorno del ritorno di Cristo e del finale giudizio è vicino: ce ne ha dato prova un miracolo avvenuto nella terra degli Edui. Colà viveva una coppia di sposi, che poneva al di sopra d'ogni bene l'amore di Dio. Quando la moglie morì, il marito fece scavare un doppio sepolcro, per poter, un giorno, riposare accanto alla sua diletta coniuge. Venuto egli a morte, e deposto nella bara, la moglie, sebbene avesse le braccia

<sup>(1)</sup> Vedi, a questo proposito, U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 563 sgg.

<sup>(2)</sup> *Laud. Domini*, 1-35.

legate, alzò la sinistra, in segno di saluto ». La seconda parte <sup>(3)</sup> contiene le *laudes Domini*, e si divide a sua volta in altre due: Cristo come creatore del mondo accanto al Padre <sup>(4)</sup>; Cristo inviato dal Padre come redentore <sup>(5)</sup>. « Chi, se non Cristo, — dice il poeta — può aver compiuto tale miracolo? Cristo, il quale ha creato tutta quanta la natura per il nostro bene, e ce ne ha resi padroni; Cristo, il quale ci dà quel che ci riesce utile, e quel che ci piace; Cristo, che ci rallegra con l'alterna vicenda delle stagioni. Se avessi le viscere coperte da una parete di ferro, e una voce di bronzo, e mille lingue, non potrei cantare per intero la gloria di Cristo. Il Padre lo ha inviato nel mondo, e ha permesso che diventasse uomo per la nostra salvezza. Cristo ha insegnato agli uomini la sua celeste dottrina, ha indicato ai pericolanti la retta via, e ha tolto alla morte il suo impero, poichè ha curato gli ammalati e fatto risuscitare i morti. E perchè non sorgesse alcun dubbio sulla sua divinità, Cristo, dopo la sua morte, aprì egli stesso le porte dell'inferno, e ne trasse, per condurle al cielo, le anime dei giusti, mentre condannò i cattivi alle pene eterne ». Nell'epilogo, di sei versi <sup>(6)</sup>, il poeta rivolge a Dio la preghiera, perchè conceda al giusto e pio imperatore Costantino ed alla sua famiglia salute e vittoria.

Dicemmo che nel *Parisinus* il poemetto non reca il nome dell'autore. Che il poeta appartenesse alla terra degli Edui, è fuor di dubbio, perchè, al verso 9 <sup>(7)</sup>, egli fa una lode alla stirpe degli Edui, e subito dopo comincia a parlare del miracolo, come un testimone oculare <sup>(8)</sup>. Ma il Brandes forse va tropp'oltre, quando suppone che l'autore dell'operetta sia stato un retore o un allievo della scuola retorica di *Flavia Aeduorum* (= *Augustodunum*, oggi Autun), da poco fondata dalla famiglia di Costantino, il quale, grato all'imperatore dei benefizi largiti alla sua città, avrebbe invocato, verso la fine del carne, la benedizione divina sopra di lui.

Gli ultimi versi ci servono per la determinazione dell'epoca, in cui va collocata la composizione del poemetto. Secondo il Brandes <sup>(9)</sup>, esso fu scritto dopo il 316, perchè, nella chiusa, si

<sup>(3)</sup> *Laud. Domini*, 36-142.

<sup>(4)</sup> *Laud. Domini*, 36-88.

<sup>(5)</sup> *Laud. Domini*, 89-142.

<sup>(6)</sup> *Laud. Domini*, 143-148.

<sup>(7)</sup> *Laud. Domini*, 9: *Qua fraterna Reno progignitur Aedua pubes.*

<sup>(8)</sup> *Laud. Domini*, 10: *Coniugium memini etc.* Cfr. Brandes, *Ueber das frühchristliche Gedicht «Laudes Domini»*, Braunschweig, 1887, pag. 22.

<sup>(9)</sup> Brandes, *Op. cit.*, pag. 18.

allude alla nascita dei figli dell'imperatore, e prima del 326, nel qual anno Costantino cominciò a mostrarsi fieramente ostile contro alcuni membri della sua famiglia, perchè il carne non sembra affatto accennare a una simile persecuzione.

La lingua della poesia è per lo più chiara e facilmente intelligibile: qua e là vi sono tuttavia passi aridi ed oscuri. Spesso è imitato Virgilio, e talora anche Ovidio <sup>(10)</sup>. La prosodia è di una purezza che raramente s'incontra nell'epoca, in cui il carne fu scritto. Giovenco se ne servì largamente <sup>(11)</sup>; inoltre, il verso 49 mostra grande somiglianza con un luogo di Mario Claudio Vittore <sup>(12)</sup>, e il verso 58 con un luogo del *Commonitorium* di Orazio <sup>(13)</sup>.

I carmi attribuiti, nella tradizione manoscritta, ora a Tertulliano, ora a Cipriano, sono il frammento *De Genesi*, i poemi *De Sodoma*, *De Iona*, *De pascha* o *De cruce* o *De ligno vitae*, *Ad Senatorem*, *Ad Flavium Felicem*, *Carmen adversus Marcionem*. Del Frammento *De Genesi* parleremo, trattando di Cipriano Gallo; il *De pascha* è attribuito anche a Vittorino; l'*Ad Flavium Felicem* appartiene ad un'epoca posteriore a quella, di cui qui ci occupiamo, e quindi troverà altrove il suo luogo.

Col titolo *De Sodoma* e *De Iona* ci sono pervenuti due poemetti, che nei manoscritti sono attribuiti ora a Tertulliano ed ora a Cipriano, ma che sicuramente non hanno nulla che vedere nè con l'uno nè con l'altro dei due scrittori africani, ed appartengono ad epoca più tarda. È però fuor di dubbio che essi sono opera di un medesimo autore. Infatti non solo si trovano sempre uniti nei manoscritti; non solo si somigliano in modo assoluto nella lingua, nello stile, nel metro, e nel modo con cui è condotto il racconto biblico, ma c'è di più la circostanza che i primi quattro versi del secondo poemetto alludono al contenuto del primo <sup>(14)</sup>; sicchè non è improbabile che ambedue facessero, originariamente, parte di un grande poema biblico. Questa ipotesi spiegherebbe anche qualche incongruenza dei poemetti. Per esempio, il principio del *De Sodoma*, in cui si allude al diluvio, e che ora sembra a noi duro e inopportuno, ci apparirebbe ottimamente al suo posto

<sup>(10)</sup> Vedi l'apparato nell'edizione del Brandes (Braunschweig, 1887).

<sup>(11)</sup> Cfr. M. Manitius, in *Wochenschr. für klass. Philol.*, 1888, 18.

<sup>(12)</sup> Mar. Claud. Vict., *Aleth.*, III, 36.

<sup>(13)</sup> Orient., *Commonit.*, I, 563.

<sup>(14)</sup> *De Iona*, 1 sgg.: *Post Sodomum et Gomorum viventia funera in aevum etc*

se pensassimo che nel ciclo delle poesie, al quale esso apparteneva, avesse preceduto un carme *De diluvio*.

Il nome dell'autore è del tutto sconosciuto, e per l'assoluta mancanza di ogni elemento positivo, su cui fondare verosimilmente un'ipotesi, è naturale che ogni tentativo di rintracciarne la paternità è *a priori* condannato a fallire. Il Brewer <sup>(15)</sup> volle identificare l'autore con quello stesso Cipriano, che scrisse l'*Heptateuchos*; ma, a dimostrar falsa la sua opinione, basta il confronto del metodo parafrastico adottato nel *De Sodoma* con quello della parte corrispondente dell'*Heptateuchos*: le due composizioni non hanno nulla di analogo, anzi mostrano fra loro uno spiccato contrasto formale. Più verosimile, se mai, sarebbe l'opinione del Peiper <sup>(16)</sup>, di attribuire i poemetti ad un contemporaneo e conterraneo di Cipriano Gallo. In tanta incertezza di dati, l'unica affermazione, che sembra possibile, è di ritenere che i poemetti furono scritti non prima della fine del IV° secolo.

Nel *De Sodoma*, è narrata, in 166 esametri, la distruzione delle città di Sodoma e di Gomorra, e la punizione della moglie di Lot <sup>(17)</sup>; nel *De Iona*, in 105 esametri, il pericolo da cui scampò la città di Ninive, sottoponendosi a severa penitenza. La narrazione di quest'ultimo poemetto è ricavata dal primo capitolo del libro di Giona, ma è evidentemente mutila, perchè non vi si arriva neppure a raccontare la liberazione di Giona dal ventre del mostro marino, nè ciò che doveva costituire veramente il nucleo del racconto, vale a dire la penitenza che fece Ninive, e il perdono che le accordò il Signore. Invece del titolo *De Iona*, che si trova già nel codice Vossianus, del sec. IX°, in un codice Parisinus, del sec. X°, appare l'altro *De Ninive*; e questo titolo, se vogliamo giudicare da ciò che avrebbe dovuto costituire il vero e proprio contenuto del poemetto, sarebbe stato forse più dell'altro appropriato.

I due poemetti sono in antitesi tra loro: nel primo, è presentata la distruzione delle due città, nemiche di Dio, i cui cittadini, induriti nel vizio, rifiutarono di pentirsi delle proprie colpe e di farne penitenza; nel secondo, Ninive, che avrebbe meritato la stessa fine <sup>(18)</sup>, obbedendo alla parola di Giona, si salva mediante la sua umiliazione e il suo pentimento, che trovano grazia dinanzi a Dio. Ma si può pensare, per quanto concerne il significato delle

<sup>(15)</sup> H. Brewer, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani*, in *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 28, 1904, pag. 98 sgg.

<sup>(16)</sup> Peiper, edizione dell'*Heptateuchos* di Cipriano, pag. XXVII sg.

<sup>(17)</sup> *Gen.*, 19, 1-29.

<sup>(18)</sup> Cfr. *De Iona*, 6-13.



due poesie, che l'autore abbia inteso rendere in forma simbolica i racconti del Vecchio Testamento, rappresentando col castigo di Sodoma e Gomorra le pene dell'Inferno, e con la sorte di Giona la risurrezione di Cristo e l'immortalità dell'anima <sup>(19)</sup>. Forse è anche da credere che, nell'intenzione del poeta, l'uno dei significati doveva essere inteso come integrazione dell'altro, dal momento che ad ambedue si accenna nei poemetti.

Dall'anonimo autore del *De Sodoma* e del *De Iona*, il racconto biblico, a differenza del metodo seguito da Giovenco, è parafrasato con molta libertà e indipendenza. Basta, a mostrarlo, il confronto della lunghezza dei nostri poemi con quella dei passi corrispondenti della Bibbia: per esempio, l'incontro di Lot con gli abitanti di Sodoma, che nella Genesi occupa solo cinque versetti <sup>(20)</sup>, è nel poema raccontato in trentaquattro esametri <sup>(21)</sup>; ed ai quattordici primi versetti del libro di Giona corrispondono, nel secondo poemetto, ben settantanove versi <sup>(22)</sup>.

Il *De Sodoma* procede così nella narrazione: Il Signore aveva già una volta punito col diluvio le colpe degli uomini. Ma essi non migliorarono, nonostante la divina ammonizione, i propri costumi, e la città di Sodoma commise gravi delitti, tanto da richiamare sopra di sè nuovamente l'implacabile ira divina. Già era vicino il giorno della vendetta, e il Signore inviò due angeli, perchè eseguissero la sua volontà. Lot accoglie in casa sua i messi del Signore, ed è, per questo, maltrattato dai Sodomiti. Gli angeli lo esortano a mettere in salvo sè e la sua famiglia, e Lot fugge con la moglie e le figlie, mentre già l'incendio infuria sulla città infedele. Ma la moglie, che ha disubbidito all'ordine divino, è mutata in una statua di sale, e la statua — dice il poeta, raccogliendo una leggenda popolare, che anche Prudenziò conosce <sup>(23)</sup> — esiste ancora, non distrutta nè dai venti nè dalle piogge. Se alcuno la mutila, *protinus ex sese suggestu vulnera complet* <sup>(24)</sup>, e, ciò che può sembrare anche più meraviglioso, la statua mostra il suo sesso femminile *munifico solitos dispungens sanguine menses* <sup>(25)</sup>. Segue una bella descrizione del Mar Morto; e il poemetto si chiude con l'osservazione che il castigo delle due città vuol essere un am-

<sup>(19)</sup> Cfr. *De Sodoma*, 163-166; *De Iona*, 104-105.

<sup>(20)</sup> *Genes.*, 19, 7-11.

<sup>(21)</sup> *De Sodoma*, 40-73.

<sup>(22)</sup> *De Iona*, 19-97.

<sup>(23)</sup> Prudent., *Hamart.*, 749-753.

<sup>(24)</sup> *De Sodoma*, 124.

<sup>(25)</sup> *De Sodoma*, 126.

monimento agli uomini, ai quali Dio ha dato come l'immagine di quel che saranno le pene dell'inferno, per coloro che avranno abbandonato il timor divino, e non avranno conservato pura la fede nel Signore.

Il *De Iona* comincia col ricordare la distruzione di Sodoma. La stessa sorte — dice il poeta — sarebbe toccata anche a Ninive. Ma siccome Dio non punisce mai, senz'aver prima ripetutamente invitato alla penitenza, ordina a Giona di profetare alla città la sua distruzione. Ma Giona, che teme d'esser preso per un falso profeta dai cittadini ribelli, non eseguisce subito il comando divino, e alla fine stabilisce di sottrarsi ad esso mediante la fuga nella città di Tarso. A tal uopo, si fa preparare una nave, e si mette in viaggio <sup>(26)</sup>. Segue una meravigliosa descrizione della tempesta e dell'angoscia dei marinai <sup>(27)</sup>. Giona confessa la sua colpa ed è gettato in mare. Un grande mostro appare sulle acque e lo ingoia: la tempesta si calma come per incanto <sup>(28)</sup>. Il poemetto termina con l'osservazione che la sorte toccata al profeta non era un segno di morte, *sed mortis testis abactae* <sup>(29)</sup>.

I due poemi si possono considerare come due piccole gemme della poesia cristiana antica. Il metodo parafrastico è quello stesso adoperato dai classici, nei quali l'amplificazione della materia è ottenuta mediante descrizioni, dialoghi, abbellimenti retorici d'ogni genere; e, in questo, il nostro autore s'è mostrato veramente poeta. Le descrizioni sono vive e vere: vi si trovano immagini graziose, similitudini felici, e talora metafore che sembrano uscite dalla penna di uno scrittore moderno. Si noti, per esempio, quella che il poeta usa, a proposito del mostro marino: *cumque viro caeli rabiem pelagique voravit* <sup>(30)</sup>; o il bel giuoco di parole, con cui è definito il Mar Morto: *nec mare vivit ibi, mors est maris ipsa maris pax* <sup>(31)</sup>. Il poeta ci appare profondamente imbevuto di cultura classica in ogni parte dell'opera sua, non solo per le imitazioni formali dei poeti della più bella età della letteratura latina <sup>(32)</sup>, ma anche per talune reminiscenze, come, per esempio, il confronto ch'egli stabilisce tra l'incendio di Sodoma e quello prodottosi nel mondo dopo la caduta di Fetonte. E, a proposito della leggenda popolare sulla

<sup>(26)</sup> *De Iona*, 1-27.

<sup>(27)</sup> *De Iona*, 28-52.

<sup>(28)</sup> *De Iona*, 53-103.

<sup>(29)</sup> *De Iona*, 104-105.

<sup>(30)</sup> *De Iona*, 91.

<sup>(31)</sup> *De Sodoma*, 139.

<sup>(32)</sup> Cfr. gli *auctores* e *imitatores* nell'ed. del Peiper, pag. 295 sg.

statua della moglie di Lot, sembra avere in certo modo seguito, per la mescolanza del vero col favoloso, un procedimento analogo a quello che tante volte incontriamo nelle Metamorfosi ovidiane.

La versificazione, salvo qualche raro caso, è corretta, e il verso scorre limpido e sonoro. Quanto alla lingua, il poeta predilige parole di nuova formazione, come *semiperemptus* <sup>(33)</sup>, *squamicutis*, *levicutis* <sup>(34)</sup>, *fluctifragus* <sup>(35)</sup>, *undisecus* <sup>(36)</sup>, *velificare* <sup>(37)</sup>. Interessante, inoltre, può essere il notare che Venanzio Fortunato <sup>(38)</sup>, in un suo carme, trascrisse letteralmente un luogo del *De Sodoma* <sup>(39)</sup>.

Del *Carmen adversus Marcionem* è incerto così il luogo d'origine, come il nome dell'autore e il tempo della composizione. La poesia fu pubblicata, la prima volta, dal Fabricius nel 1564, da un manoscritto, oggi perduto, il quale probabilmente l'attribuiva a Tertulliano; e per lungo tempo, infatti, fu dai dotti considerata come opera autentica del retore cartaginese, anche per l'identità del titolo con quello del grande trattato polemico di Tertulliano. Ma oggi quest'opinione è stata dimostrata interamente priva di fondamento, e non conta più fautori: il poemetto è redatto in uno stile assai diverso da quello dell'opera tertulliana recante lo stesso titolo, e, per quel che riguarda il contenuto, non solo non presenta analogie di nessun genere, ma spesso è in perfetta antitesi con l'*Adversus Marcionem* del focoso polemista africano. Non potendosi la questione dell'autore del *Carmen* disgiungere da quella della data di composizione, le opinioni dei critici si possono dividere in due gruppi, a seconda che assegnino la composizione del poemetto ad un'età anteriore o posteriore all'editto di Costantino: tra i primi, sono da annoverare Haussleiter, Hilgenfeld, Waitz, Jülicher; tra i secondi, Hückstädt, Harnack, Oxé. Il Haussleiter <sup>(40)</sup>, seguendo il Tillemont, fece autore del *Carmen* Vittorino di Pettau, fondandosi su analogie esistenti tra il poemetto e il commentario

<sup>(33)</sup> *De Sodoma*, 133.

<sup>(34)</sup> *De Sodoma*, 143.

<sup>(35)</sup> *De Iona*, 39.

<sup>(36)</sup> *De Iona*, 56.

<sup>(37)</sup> *De Sodoma*, 161; *De Iona*, 100.

<sup>(38)</sup> Venant. Fortun., *Carm.*, VI, 1, 52 sg.: *Maturis nubilis annis Virginitas in flore tumens*. Cfr. *Zeitschrift f. d. österr. Gymn.*, 1886, 411.

<sup>(39)</sup> *De Sodoma*, 52 sg.

<sup>(40)</sup> J. Haussleiter, *Die Commentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse*, in *Zeitschr. für kirchl. Wiss. und kirchl. Leben*, 7, 1886, pag. 254.

vittoriniano dell'Apocalissi. Ma l'ipotesi non sembra convincente, se si considera che tali analogie si possono benissimo spiegare, ammettendo che l'autore del *Carmen* abbia attinto a Vittorino, o che ambedue si siano serviti di una medesima fonte, che potrebbe essere il commento d'Ippolito sull'Apocalissi. Il Haussleiter citava anche, a sostegno della sua ipotesi, la notizia di un anonimo <sup>(41)</sup>, secondo la quale *Victorinus episcopus composuit et ipse versibus duo opuscula admodum brevia, unum adversus Manichaeos, reprobantes Veteri Testamenti Deum veramque Christi incarnationem contradicentes, aliud autem adversus Marcionitas, qui duo principia, id est duos deos fingunt, unum malum, iustum, creaturarum conditorem et retributorem factorum, alterum bonum, animarum susceptorem et indultorem criminum*. Ma si può a questo obiettare, anzitutto, che l'indicazione *Victorinus episcopus* è troppo vaga, perchè da essa sia lecito dedurre, a quale dei molti Vittorini, che vissero tra il terzo e il sesto secolo, l'autore della nota abbia inteso propriamente alludere. Di più, non sembra probabile l'identificazione del nostro *Carmen*, in cinque libri, col secondo dei due *opuscula admodum brevia*, ricordati nella notizia dell'anonimo. Del resto, l'attribuzione del *Carmen* a Vittorino di Pettau non è neppure possibile, come ben nota Harnack, per la considerazione che Vittorino di Pettau è uno degli scrittori latini più grecizzanti, e, come tale, avrebbe usato un linguaggio teologico di gran lunga più complesso.

La notizia dell'anonimo credè, invece, Hückstädt <sup>(42)</sup> di poter applicare al retore Mario Vittorino Afro. Ma tale congettura incontra le stesse difficoltà dianzi notate, a proposito di Tertulliano.

Ci sono poi molti critici, i quali hanno stimato di poter riconoscere nel *Carmen* un frutto dell'operosità poetica di Commodiano. Già fin dal 1888, l'Oxé <sup>(43)</sup> aveva raccolto buon numero di osservazioni, senza però venire alla definitiva identificazione di Commodiano con l'anonimo autore del nostro poemetto. Vi è arrivato il Waitz <sup>(44)</sup>, fondandosi sulla coincidenza di dottrine religiose e teologiche, sull'affinità stilistica, sulle somiglianze del patrimonio linguistico del nostro *Carmen* con quello delle opere di

<sup>(41)</sup> J. A. Fabricius, *Bibl. eccl.*, Hamb., 1718, pag. 69.

<sup>(42)</sup> E. Hückstädt, *Ueber das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem*, Leipzig, 1875, pag. 55.

<sup>(43)</sup> A. Oxé, *Prolegomena de carmine adversus Marcionitas*, Bonn, 1888.

<sup>(44)</sup> H. Waitz, *Das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem*, Darmstadt, 1901. Vedi anche Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, II, pag. 443.



Commodiano. E nemmeno Harnack si mostra alieno dall'ipotesi che il *Carmen* sia opera di Commodiano, o almeno di un suo scolaro o imitatore, che viveva nella sua stessa cerchia e ne condivideva le idee. Il Königsdorfer, invece, ha vigorosamente combattuto la tesi del Waitz <sup>(45)</sup>. Infatti il tentativo del Waitz non può dirsi più felice degli altri, e il problema è ancor lontano dall'aver raggiunto una soluzione, che sodisfi pienamente ogni esigenza della critica. Poichè, se non si può negare che relazioni di somiglianza intercedano fra Commodiano ed il *Carmen*, non è men vero che esistono fra l'uno e l'altro differenze notevoli, sia nel metodo dell'esposizione che nella lingua e nella versificazione. E poi la paternità commodiana del *Carmen*, se da una parte risolverebbe una delle questioni che si agitano intorno all'origine misteriosa di quel poema, vale a dire la questione del suo autore, lascerebbe sempre insoluta l'altra, che non può andar disgiunta dal nome di Commodiano, e che concerne la data della sua composizione. Infatti, Waitz, Hilgenfeld, Jülicher, Pfeilschifter, Grütz-macher, collocano il carme nella seconda metà del terzo secolo; Oxé, nella seconda metà del quarto; Hückstädt ne fissa la composizione fra il 362 e il 363; e Harnack preferisce come *terminus post quem* il concilio di Nicea, a causa della precisione della terminologia cristologica, che il *Carmen* offre, posto a confronto con gli scrittori africani dell'età anteriore alla pace della Chiesa <sup>(46)</sup>. Tra tanto fluttuar d'opinioni, il miglior partito sembra quello di confessare candidamente che nulla si sa intorno all'autore del *Carmen*, e che dal contenuto del poema non si può desumere nessun elemento, il quale da ogni lato sia ben difeso contro i colpi della critica.

Quanto al luogo in cui il *Carmen* fu composto, alcuni (Hückstädt, Harnack) hanno pensato a Roma, perchè il poema contiene una lista dei papi anteriori a Marcione <sup>(47)</sup>, e perchè la chiesa mar-

<sup>(45)</sup> J. Königsdorfer, *De carmine adv. Marc. quod in Tert. libris traditur Commodiano abrogando*, Würzb., 1905.

<sup>(46)</sup> Cfr. *Carm. adv. Marc.*, IV, 29; V, 199, dove la formula *genitum de lumine lumen* è prettamente nicena (γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς... φωὶ ἐκ φωτός... γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα). Il termine *genitum* manca nelle definizioni del Verbo, prima del 325. Vedi Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litter.*, II, pag. 447. Questo argomento, unito all'altro, che una confutazione del marcionismo non aveva nessuna ragion d'essere, specialmente in Occidente, dopo la metà del IV secolo, ha indotto il Monceaux (*Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, Paris, 1905, III, pag. 502 sg.) a concludere che il *Carmen* fu scritto fra il 325 e il 350.

<sup>(47)</sup> *Advers. Marcionem*, III, 276 sgg.

cionita è considerata ancora come una potenza. Ma tali ragioni sembrano più speciose che vere. Roma, infatti, non è l'unico luogo, dove siano esistite comunità di fede marcionita; e liste di papi, anche più complete, si trovano in altri autori, per esempio, in Optato di Milevi <sup>(48)</sup>. Tenuto conto, quindi, delle relazioni che intercedono fra il *Carmen* da una parte e l'opera poetica di Commodo e i *Testimonia* di Cipriano dall'altra; tenuto altresì conto del sistema di versificazione seguito dall'autore, sembra più verosimile l'ipotesi dell'Oxé, del Waitz, del Monceaux, che pongono in Africa la composizione del poemetto.

L'*Adversus Marcionem* si compone di 1302 esametri, divisi in cinque libri, rispettivamente di 242, 269, 302, 236, e 253 versi. Mira a combattere Marcione e i suoi compagni di fede. Ma questo, che è lo scopo precipuo dell'opera, non sempre è tenuto presente, e molte e inutili digressioni intralciano il naturale svolgimento delle idee. Il piano è assai confuso: l'autore ne ha dato, sì, nei primi 18 versi del quinto libro, il disegno generale, ma in una forma così vaga e con termini così imprecisi, da mostrare chiaramente che a lui mancava la nitida visione dell'ordine, con cui era necessario disporre la materia.

Il primo libro tende a riassumere la dottrina di Marcione. Gli uomini, essendosi allontanati dal culto di Dio, caddero nell'idolatria, nel paganesimo, nella superstizione, e in colpe d'ogni genere. Ma, quando già il diavolo aveva acquistato nel mondo una grande potenza, scese sulla terra, in aiuto degli uomini, il Cristo Redentore. Tuttavia il diavolo, per ostacolare l'opera della redenzione, gettò nel mondo il seme della discordia e dell'eresia. Tra le varie eresie, quella di Marcione è una delle più funeste. Egli crede nell'esistenza di due principi, ossia di due divinità, una cattiva, ma giusta, da cui proviene ogni male nel mondo; l'altra buona, che non giudica alcuno, ma che dà a tutti la vita. Di più, Marcione nega la reale esistenza di Cristo, dicendo che Egli non fu se non una vana apparenza corporea, e che venne al mondo per ingannare gli uomini, facendo mostra di essere quel che invece non era. Da tale eretica teoria, ne son derivate parecchie altre, che hanno traviato le menti umane, condannandole alla morte eterna. Si ravvedano esse, dunque, finchè sono in tempo, e tornino al culto di quell'unico e vero Dio, che inviò il Figlio a redimere i peccati del mondo. In tal modo, le anime degli uomini meriteranno di risorgere, dopo la morte del corpo,

<sup>(48)</sup> Opt. Milev., II, 3.

e di vivere eterne, come Dio, nella sua somma sapienza, le ha create.

Nel secondo libro, il poeta si dilunga sul mistico significato di Cristo nel Vecchio Testamento, e ciò allo scopo di provare che i due Testamenti non si contraddicono nelle teorie fondamentali, e che Cristo ha in sè avverate le promesse dei Profeti. Dopo che, la prima volta, fu scossa la fede, il nemico degli uomini nascose le sue armi sotto cespugli di rose, per poter vibrare con maggior sicurezza i suoi colpi; osò affermare che i due Testamenti si contraddicevano a vicenda, e respinse anche, come apocrifo, quasi tutto il Testamento della nuova Legge, ritenendo solo il Vangelo di Luca, e dieci delle lettere di San Paolo. Nulla si sarebbe potuto osare di più audace, nulla affermare di più falso. Cristo ha bandito la sua dottrina, ugualmente, per opera di tutti i suoi evangelisti; con l'istituzione della Pasqua, ha mantenuto la vecchia tradizione ebraica, e si è Egli stesso sacrificato, come agnello pasquale, secondo ciò che aveva preannunziato Giovanni. Come pastore del suo gregge, Egli ha preservato dai pericoli le pecorelle affidate alle sue cure. E, nella missione di redenzione, ha seguito la stessa via, che, prima di Lui, aveva percorso il diavolo. Come, infatti, per la seduzione di una donna, il primo uomo era stato tratto all'errore, così in una donna senza macchia Cristo rivestì la sua forma corporea. E come Adamo, dopo il peccato, *manum extendit temere contingere lignum*, così Cristo stese le sue braccia sul legno della croce, per estirpare il peccato. E come Mosè, per segno della vittoria, da lui riportata sulla morte, affisse ad una pertica un serpente <sup>(49)</sup>, così Cristo appese la spoglia del serpente alla croce. E quando Cristo morì e scese all'inferno, riprese di nuovo il corpo, che aveva lasciato. La donna aveva ucciso lo sposo, e di nuovo la donna generò il leone; la donna aveva nociuto all'uomo, ma di nuovo l'uomo, nato dalla Vergine, trionfò. Perciò, alludendo a Cristo, Dio creò la donna da una costola di Adamo; perciò Paolo chiamò Cristo il secondo Adamo. Quando Cristo fu appeso alla croce, dal suo costato ferito colò acqua e sangue: l'acqua significa il battesimo; il sangue significa la donna. Il Calvario, dove Cristo soffrì, è il luogo stesso, dove fu sepolto il primo uomo; e dalla terra bagnata dal sangue di Cristo risorse la polvere d'Adamo, in virtù dell'acqua rigeneratrice. Ma perchè Cristo, dal momento che la carne è mortale, si fece uomo, e scese nel mondo? Per provare col suo esempio la risurrezione

<sup>(49)</sup> Cfr. Num., 21, 6 sgg.

dei corpi. Nel granello del seme è nascosto l'albero futuro; ma, se il seme non cade sulla terra, non può portare il suo frutto. L'acqua corrente si solidifica col gelo; ma rimarrebbe pietra, se non fosse di nuovo liquefatta dal calore. Nel tenero sarmento è nascosto il grosso tralcio futuro. Solo l'uomo, dunque, l'uomo, per cui tutto fu creato, dovrebbe non poter risorgere a vita novella? Solamente a coloro che non ricevono il battesimo, Dio chiude l'ingresso dei cieli, affermando in tal modo la necessità che l'uomo rinasca; poichè ciò che deriva dalla carne, è carne, e ciò che deriva dallo spirito, è vita.

Nel terzo libro, il poeta s'indugia a spiegare varie testimonianze bibliche. Narra le storie di Abele, di Enoch, di Noè, di Abramo, di Giacobbe e di Giuseppe; accenna brevemente a Mosè, a Giosuè, a Gedeone, a Debora, a Iephte, a Sansone, a Samuele, a David, ad Ezechia, ad Elia, ad Eliseo, ad Isaia, a Geremia, ai profeti minori, a Daniele, ed a Giovanni Battista. Col verso 225, torna a trattare di Cristo e della Chiesa romana, misticamente paragonata a Sara, dal cui seno derivò il popolo di Dio. Afferma poi che la Chiesa romana si mantiene fedele, nel suo insegnamento, alla tradizione apostolica. Seguono brevi cenni sui papi da Lino a Telesforo. Infine, si narra come, sotto il vescovo Aniceto, venne a Roma Marcione, il quale, con subdola arte, cominciò a scagliare contro il popolo le sue saette avvelenate. Ma presto ognuno s'accorse della sua arte diabolica, ed egli apparve come un odiosissimo mostro (*patuit mirabile monstrum*).

Col quarto libro, il poeta sembra finalmente ritornare al suo soggetto: la confutazione del sistema teologico di Marcione. E, anzitutto, chiarisce la vera essenza divina e le relazioni che intercedono tra le persone del Padre e del Figlio; poi dimostra che il diluvio e la distruzione di Sodoma furono giuste punizioni inflitte da Dio.

Dal contrasto tra l'ordine divino, contenuto nel Vecchio Testamento, relativamente al sacrificio degli animali sull'altare, e il divieto che di questo stesso sacrificio è fatto nel Nuovo Testamento, il poeta trae occasione per contrapporre il sacrificio degli animali al mistico sacrificio di Cristo. Descrive poi il tempio dei Giudei, e ne interpreta allegoricamente le parti interne e i sacri utensili. Infine, ritorna sul concetto della concordanza tra le profezie del Vecchio Testamento e gli avvenimenti della vita di Cristo, che in modo così perfetto le adempiono.

Nel quinto libro, sono confutate le *Antitesi* di Marcione, cioè i suoi errori sulla missione del Redentore. Perchè, si chiedeva



Marcione, Cristo, se fu un Dio, venne così tardi nel mondo? Perchè, risponde il poeta, Egli venne a cercarvi le sue pecorelle, che, prima di allora, non aveva smarrite. Se poi, come affermano gli eretici, Egli, puro spirito, privo di carne, avesse voluto salvare solo le anime degli uomini, avrebbe dovuto spogliarle tutte dei loro corpi, e lasciare la carne alla terra, conducendo seco le anime in cielo. In tal modo, avrebbe tolto agli esseri viventi ogni potenza creativa, e la razza umana sarebbe sparita per sempre. Il Redentore, invece, volle conservare agli uomini la capacità di dar vita a nuovi esseri, che, di generazione in generazione, popolassero la terra. « Siete, invece, voi — esclama a questo punto il poeta — che, puri solo in apparenza, ma in realtà, e di nascosto, impudichi, sparirete davvero dal mondo, insieme con colui, che voi chiamate il vecchio nemico. L'uomo non consta solo di spirito; tuttavia lo spirito e la carne non sono contrari l'uno all'altra, e l'uomo vivrà sottoposto alla carne, soltanto fino a che, superata la potenza della morte, il corpo non sarà risorto a vita eterna ». Ma perchè — obiettano gli eretici — Cristo avrebbe dovuto realmente soffrire, come uomo, affinchè tutti lo riconoscessero? Solo i pazzi — risponde il poeta — non credono nè alle antiche profezie, nè a tutto ciò che Cristo operò e soffrì. Anch'essi però dovrebbero persuadersi che Cristo, il Dio, venne sulla terra in veste umana, fu crocifisso, morì, e risorse. Quando la sua nascita era prossima, Augusto ordinò un censimento, affinchè anche Maria, Giuseppe, e il divin Bambino vi fossero compresi. E i Giudei ben sanno di aver crocifisso il Salvatore, ma si guardano bene dal dirlo. In un simile errore incorrono gli eretici, affermando che Cristo era un uomo privo di corpo. Cristo, invece, con le sue azioni, ha dato chiaramente a vedere ch'egli era nello stesso tempo uomo e Dio.

Segue, nei versi 165-197, una brève narrazione dei patimenti di Gesù, e poi, nei versi 207-225, la narrazione di quel che Cristo operò, secondo il Vecchio Testamento, specialmente dopo la migrazione del popolo ebreo dall'Egitto, e durante la sua dimora nel deserto. Il poema termina con una rapida considerazione sull'opera di salvezza compiuta da Cristo, e con l'augurio che il suo regno possa tornare al più presto ad allietare la terra.

Come si vede da questa sommaria esposizione, il poeta non ha saputo dare alla sua materia una distribuzione ordinata ed organica. E, se le varie parti del carme tendono, nel complesso, a combattere l'eresia marcionita, sono poi tante le obiezioni, le digressioni, le spiegazioni allegoriche, da cui l'attenzione del poeta

si è lasciata distrarre verso argomenti, i quali senza dubbio non avevano nulla che vedere con Marcione, che si può perfino dubitare della convenienza del titolo, assegnato al poema dalla tradizione manoscritta.

L'autore attinse da più parti gli elementi della sua dottrina. Come fonte principale, ha usato uno scritto antieretico romano con un catalogo di vescovi romani, da cui attinsero anche Ireneo ed Epifanio, e uno scritto di Teofilo di Antiochia κατὰ Μαρτίωνος, che servì anche di fonte a Tertulliano e ad Ireneo <sup>(50)</sup>. Nè mancano reminiscenze di luoghi di Tertulliano, del *Pastore* di Erma, di Barnaba, dei *Testimonia* di Cipriano <sup>(51)</sup>. La dipendenza da Giovenco, che era sostenuta dall'Oxé, è negata dal Waitz, o almeno riportata all'uso di comuni fonti poetiche profane <sup>(52)</sup>. Lo stesso vale per la dipendenza da Commodiano e da Vittorino di Pettau. Ma il poeta non ha saputo fondere tutti questi materiali in un'opera, che conservasse un qualche pregio, sia per la forma che per il contenuto. L'esposizione dottrinale è monca ed imprecisa; la polemica, fredda, impersonale, non colpisce mai in pieno, non flagella, non ha un solo accento di quell'ironia beffarda, che anima il verso commodiano, pur così mediocre nella rozzezza della forma, e che il nostro autore poteva attingere a piene mani dall'opera di Tertulliano, rivolta contro lo stesso Marcione. Nè lo stile riesce in alcun modo ad alleggerire la noia che stilla da ogni passo del carme: generalmente è duro e prosaico. Rare volte s'incontra qualche nota energica di poesia. Ma sono sprazzi momentanei di luce, su cui presto si stende un denso velo di tetra caligine. La versificazione è sciatta, ma non del tutto barbara, e, salvo qualche peculiarità, come qua e là l'uso della rima <sup>(53)</sup>, non somiglia affatto, come taluni hanno preteso, a quella di Commodiano. Nel complesso, però, l'autore, pur permettendosi molte libertà, mostra di conoscere i classici, e di sapere, in massima, foggia bene i suoi versi.

<sup>(50)</sup> Vedi, su ciò, Waitz, *Das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem*, Darmstadt, 1901, pag. 55 e 69. Cfr. anche Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Litt.*, I, Leipzig, 1897, pag. 190.

<sup>(51)</sup> Cfr. Waitz, *Op. cit.*, pag. 31 e 69; Oxé, *Prolegomena de carmine adversus Marcionitas*, Bonn, 1888, pag. 12, nota 9.

<sup>(52)</sup> Cfr. Oxé, *Op. cit.*, pag. 33; Waitz, *Op. cit.*, pag. 71.

<sup>(53)</sup> *Advers. Marcionem*, I, 22-23; 34-39; II, 173-175; 242-244; III, 21-22; 82-88; 162-164; IV, 188-192; V, 213-215; ecc. Nei cinque libri si trovano 93 versi leonini. Per altre particolarità, vedi Manitius, *Gesch. der christl.-lat. Poesie*, Stuttgart, 1891, pag. 155, nota. 2.

Col titolo *Cypriani ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum*, tre manoscritti di Cipriano ci hanno tramandato un carme in 85 esametri, in cui tutto ci trasporta nel IV° secolo, cioè nel tempo delle ultime lotte tra il Cristianesimo, divenuto religione ufficiale, ed il politeismo, dovunque battuto, ma ancor vivo nelle scuole, e sostenuto dall'aristocrazia. Il poeta, che si dimostra uno spirito dotato di fine cultura, si rivolge contro un senatore, il quale aveva prima occupato la carica di console e s'era fatto cristiano, ma poi s'era nuovamente convertito al paganesimo, e venerava Iside e la Gran Madre. E, poichè questo senatore era stato sempre amante dei versi, l'autore flagella coi versi il rinnegato <sup>(54)</sup>. Effondendo a piene mani i sali scoppiettanti di un'ironia sottile e non priva di spirito, egli mette in rilievo l'immoralità scandalosa del culto segreto della Gran Madre, e specialmente dei suoi sacerdoti. Costoro indossano vesti muliebri, e rivelano anche nell'aspetto esterno i vizi dell'anima. Giudicano lecito ciò che non è; girano per la città parlando con voce molle ed effeminata, *et proprium mutant vulgato crimine sexum* <sup>(55)</sup>. Dicono di mantenersi casti, nei giorni in cui celebrano i loro riti. Ma come vivono in tutti gli altri? E, anche quando sono costretti alla castità, essi flagellano a sangue i loro corpi. *Quale sacrum est vero quod fertur nomine sanguis?* <sup>(56)</sup> — Ho sentito dire — esclama a questo punto il poeta — che non l'età, ma la religione ti ha reso calvo, e che, abbandonata la calzatura romana, te ne sei messa una gallica. Vedi che cosa avviene di te. Quando un cultore di Iside è fatto console, tutti ridono. Credi tu che di te non si rida, di te, che fosti console, e ora sei ministro di Iside? Tu sei la vergogna del Senato, e anche della tua casa, nella quale un giorno entrasti coi fasci, ed ora vi entri col sistro e con la faccia canina <sup>(57)</sup>. Ho sentito dire che tu supplicasti la Dea così: « Errai, o Dea; perdonami! Ecco, son ritornato a te! » Dimmi, che ti rispose la Dea, quando la pregasti con quelle parole? Tu sei fuor di senno, se veneri idoli dissennati. E saresti meno condannabile, se, non avendo conosciuto altro che l'errore, fossi rimasto ad esso fedele. Ma ricaderci, dopo esser giunto alla conoscenza della verità, via, è davvero imperdonabile! — <sup>(58)</sup>. Continuando, il poeta ci mostra

<sup>(54)</sup> *Ad Senatôr.*, 3 sgg. : *Quia carmina semper amasti Carmine respondens properavi scribere versus Ut te corripirem : tenebras praeponere luci etc.*

<sup>(55)</sup> *Ad Senator.*, 9-14.

<sup>(56)</sup> *Ad Senator.*, 15-20.

<sup>(57)</sup> *Ad Senator.*, 21-32.

<sup>(58)</sup> *Ad Senator.*, 33-45.

in questo senatore una di quelle nature infelici, che, malcontente dello scetticismo d'allora, invano, sotto le forme più varie, cercavano Dio, e per i quali lo stesso Cristianesimo non era se non un nuovo mistero. Ecco perchè il poeta gli dice: *Nilque colis, dum cuncta colis* <sup>(59)</sup>. Neppure il Cristianesimo ha interamente soddisfatto questo filosofo, ed egli brancola incerto nel buio. Bada bene — gli dice il poeta — che ogni eccesso è dannoso: il troppo caldo brucia, come il troppo freddo; l'eccessiva luce acceca, come la tenebra fitta; il nutrimento alimenta il corpo, ma, se è eccessivo, l'uccide. Così pure la troppa sapienza genera la stoltezza <sup>(60)</sup>. Senonchè, come tu dici, la Dea ti ha insegnato un'amabile moderazione. Il vero si è, invece, che tu non hai dato mai nessun esempio di moderazione, perchè una mente sana non si lascia rimuovere dal retto sentiero <sup>(61)</sup>.

Il poeta termina col mostrare al peccatore il terribile castigo che lo attende, ed esprime la speranza che, pervenuto all'età matura, egli ritorni sulla retta via <sup>(62)</sup>.

Il componimento, come si vede, non è profondo; ma il tono leggermente ironico, la vivacità dei graziosi quadretti satirici, che lo adornano, e la scorrevolezza del verso, non mancano di destare un certo interesse. La verità morale del Cristianesimo, di fronte all'oscurità dei culti orientali, balza viva allo sguardo. L'autore mostra una certa predilezione per i proverbi o locuzioni simili <sup>(63)</sup>, e per le espressioni retoriche <sup>(64)</sup>. La lingua è di una discreta purezza: presenta solo due neologismi nelle parole *vericola*, del verso 43, e *fidamen*, del verso 83. La tecnica del verso risente dell'influenza del tempo, ma non manca di correttezza. Probabilmente, il carme fu scritto a Roma, sullo scorcio del IV° secolo.

Nel codice *Paris. 8084*, del VI° secolo, che contiene le opere di Prudenzio, è pure conservato un breve carme di 122 esametri, scritto evidentemente da un cristiano contro un alto personaggio pagano, sostenitore e restauratore dei culti tradizionali.

Il primo che pubblicò il carme fu il Delisle <sup>(65)</sup>; dopo di lui,

<sup>(59)</sup> *Ad Senator.*, 46.

<sup>(60)</sup> *Ad Senator.*, 46-63.

<sup>(61)</sup> *Ad Senator.*, 64-67.

<sup>(62)</sup> *Ad Senator.*, 68-85.

<sup>(63)</sup> *Ad Senator.*, 52-63; 76; 79 sgg.; 85; ecc.

<sup>(64)</sup> *Ad Senator.*, 11; 16 sg.; 26; 33; 39; 45 sgg.; 72 sg.

<sup>(65)</sup> *Bibl. de l'Écoles des Chartes*, Série 6, tome 3, 1867, p. 297 sgg.



il Morel <sup>(66)</sup>, il Riese <sup>(67)</sup>, il Baehrens <sup>(68)</sup>. Notevoli miglioramenti al testo apportarono il Mommsen e il Haupt <sup>(69)</sup>. Il Mommsen incaricò il Krueger di rivedere il codice, per correggere, ove fosse possibile, la lezione del Morel e del Riese, e la collazione del Krueger venne poi affidata al Haupt. « Habebunt igitur — scrive il Mommsen <sup>(70)</sup> — qui haec percurrunt lectionem Kruegeri, recognitionem Hauptii, interpretationem Morelii. »

Una esauriente descrizione del codice, fatta dal Krueger, si legge nel citato volume del Hermes, pp. 352-353. Il carme è contenuto nei tre ultimi fogli del codice, è di mano diversa e di poco posteriore a quella che vergò il *Corpus prudentianum*, ed è scritto in elegantissima semionciale. Il primo foglio è abbastanza ben conservato, e lo stesso si può dire anche del retto del secondo e del verso del terzo. Invece il verso del secondo e il retto del terzo sono appena decifrabili per la corrosione e i buchi della scrittura.

Il poema non ha certo un gran valore artistico: l'autore viola assai spesso le leggi della metrica e della grammatica e usa parole popolari; il nesso delle idee è in molti punti difettoso ed oscuro. Nel complesso però il poeta mostra una conoscenza sicura dei culti e delle cerimonie pagane, e perciò il carme ha una notevole importanza storica. Più ne avrebbe, se riuscissimo a scoprire molti fatti, a cui il poeta accenna in modo vago ed incerto per noi, ma che naturalmente dovevano esser noti a coloro, tra cui il carme ebbe la sua diffusione.

Per due lati si è affaticata la critica filologica e storica relativamente alla ricostruzione ed interpretazione del carme: da un lato si è tentato di migliorare il testo; dall'altro, d'indagare quale fosse la persona contro cui verosimilmente si è rivolto il poeta. Com'è ovvio comprendere, i due filoni di ricerche hanno spesse volte confluito in uno solo, in quanto, per correggere l'espressione formale del carme, là dove esso contiene delle allusioni storiche

<sup>(66)</sup> *Revue d'archéol.*, 1868, 17, pp. 451-459, e 18, pp. 44-55.

<sup>(67)</sup> *Anthol. Lat.*, I, 13 sg. Cfr. *Praef.*, p. XI.

<sup>(68)</sup> *Rhein. Mus.*, N. F., 32, 1871, pp. 211-225, e *Poetae latini minores*, III, p. 286. Cfr. sul carme: De Rossi, in *Ann. d. Inst.*, XXI 1849, 283, e in *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 49-58, 61-75; Ellis, in *Journ. of philol.*, 2, pp. 66-80; G. Dobbelstein, *De carmine christiano cod. Paris. 8084... dissert. philol.*, Lovanii, 1879; Seefelder, *Ueber das Carmen adversus Flavianum*, Gmünd, 1901.

<sup>(69)</sup> In *Hermes*, IV, 1870, pp. 350-363.

<sup>(70)</sup> *Hermes*, IV, 1870, p. 350.

più o meno evidenti, si è proposta una od altra emendazione alla lezione del testo.

Quanto alla parte formale del carme, quello che ha, con metodo non raro, purtroppo, nelle indagini dell'alta critica tedesca, più di ogni altro sconvolta la tradizione manoscritta, tanto più preziosa per noi, in quanto è rappresentata da un unico codice, è stato il Baehrens <sup>(71)</sup>. Egli ha specialmente fermato la sua attenzione sulla serie dei versi 33-87, ed ha trovato che, ad accettarli nell'ordine tradizionale, si incorre in due inconvenienti.

Il personaggio, contro cui il carme è rivolto, è caratterizzato ora come *praefectus*, ora come *sacrat*, cioè la sua attività è ora guardata dal punto di vista della sua importanza civile, ora da quello della sua importanza religiosa. Ora il Baehrens trova che nella serie dei versi, com'è tradita nel *Paris. 8084*, i versi, in cui quel personaggio è preso di mira come *praefectus*, sono confusi con altri, in cui è preso di mira come *sacrat*, e viceversa. Di più si alternano anche gruppi di versi, in cui il detto personaggio è apostrofato direttamente, con altri in cui di lui si parla in terza persona. Per ristabilire il presunto ordine, relativamente a queste due specie di incongruenze, il Baehrens colloca i versi dal 36 all'86 nell'ordine seguente: 30-33, 38-45, 51-56, 67-73, 76-86, 34-37, 46-50, 57-66, 74-75.

Non occorre spendere troppe parole, per dimostrare l'inutilità di simili spostamenti. Il nostro carme, abbiamo detto, non è un modello d'arte: il nostro poeta non meriterebbe, sotto molti aspetti, nemmeno il nome di poeta. Quindi, che alla sua mente l'invettiva contro l'avversario si sia presentata diretta simultaneamente a combatterlo nella sua attività civile e nella sua attività religiosa, tanto più che l'una non poteva in molti casi esser disgiunta dall'altra, non vuol dire proprio nulla. Ma c'è di più, ed è che anche dopo le trasposizioni volute dal Baehrens, la confusione in molti luoghi permane: non vogliono, per esempio, i vv. 41-43 accennare a banchetti sacri, legati con qualche cerimonia di culto? E allora? Anche questi si sarebbero dovuti cambiar di posto.

Quanto all'altra obiezione circa il modo di apostrofare l'avversario, ora direttamente, ora in terza persona, ognun sa come la varietà sia buona legge di ogni arte.

Leggiamo quindi il carme nel suo ordine tradizionale! Già abbastanza ci dà da fare di per sè, perchè l'opera del critico debba essere intralciata ancor più con inutili congetture.

<sup>(71)</sup> *Rhein. Mus.*, N. F., 32, 1871, pp. 211-225.

Contro chi lancia il poeta gli strali della sua musa adirata? È indubbio che egli si rivolga contro un personaggio, il quale, sullo scorcio della secolare lotta fra Cristianesimo e Paganesimo, abbia, con la sua autorità, contribuito a uno di quegli ultimi effimeri conati della vecchia religione, per riprendere il sopravvento sulla nuova fede, a cui oramai i destini maturi avevano decretata la vittoria.

Sullo scorcio del sec. IV<sup>o</sup>, di questi personaggi se ne conoscono tre: *Vettius Agorius Praetextatus*, *Virius Nicomachus Flavianus* e *Q. Aurelius Symmachus*. Quest'ultimo è da escludere senz'altro, perchè le vicende della sua vita non sembrano coincidere col poco che si riesce a desumere dal carne. Il Morel e il Mommsen hanno, tra gli altri due, fermata l'attenzione su Nicomaco Flaviano. Il mio studio tende a mostrare che invece assai probabilmente il carne mira a Vezzio Agorio Pretestato. Esaminiamo quindi brevemente le notizie, scarse a dir vero, che possediamo sui due personaggi, e poi mettiamole in relazione con i dati del carne.

*Vettius Agorius Praetextatus*, come si deduce dalle iscrizioni <sup>(72)</sup>, fu *quaestor candidatus*, *praetor urbanus*, *corrector Tusciae et Umbriae*, *consularis Lusitaniae*, *proconsule Achaiae* (nel 361 o 362), *praefectus urbi* (nel 366-368) <sup>(73)</sup>, *legatus a senatu missus* [Ad Valentinianum] (nel 368), *praefectus praetorio Illyrici, Italiae et Africae* (nel 384) <sup>(74)</sup>, *consul ordinarius designatus* per il 385.

Del suo proconsolato in Acaia e della sua prefettura in Roma parla con molte lodi Ammiano Marcellino <sup>(75)</sup>. Il suo zelo per il

<sup>(72)</sup> C. I. L., VI, 1777-1781.

<sup>(73)</sup> Cfr. *Cod. Theod.*, IX, 40, 10; VIII, 14, 1; XIV, 4, 4; VI, 35, 7; I, 6, 6.

<sup>(74)</sup> Cfr. *Cod. Theod.*, VI, 5, 2; I, 54, 5.

<sup>(75)</sup> XXII, 7, 6: *Aderat his omnibus Praetextatus, praeclarae indolis gravitatisque priscoe senator, ex negotio proprio forte repertus apud Constantinopolim quem arbitrio suo Achaiae proconsulari praejecerat potestate* [a. 362]; XXVII, 9, 8-10: 8. *Haec inter Praetextatus praefecturam urbis sublimius curans, per integritatis multiplices actus et probitatis, quibus ab adolescentiae rudimentis inclauit, adeptus est id quod raro contingit, ut cum timeretur, amorem non perderet civium, minus firmari solitum erga iudices formidatos.* 9. *Cuius auctoritate iustisque veritatis suffragiis, tumultu lenito, quem Christianorum iurgia concitarunt, pulsoque Ursino, alta quies parta, proposito civium Romanorum aptissima, et adulescebat gloria* [prae]clari rectoris plura et utilia disponentis. 10. *Nam[que] et Maeniana sustulit omnia, fabricari Romae priscois quoque vetita legibus, et discrevit ab aedibus sacris privatorum parietes isdem inverecunde conexos, ponderaque per regiones instituit universas, cum aviditati multorum ex libidine trutinas componentium occurri nequiret. In examinandis vero litibus ante alios id impetravit quod laudando Brutum Tullius refert, ut cum nihil ad gratiam faceret, omnia tamen grata viderentur* [esse], quae factitabat.

paganesimo fu immenso. Macrobio, che lo pone come uno dei principali interlocutori dei *Saturnalia*, lo chiama *sacrorum omnium Vettius unice conscius* <sup>(76)</sup>, *sacrorum omnium praesulem* <sup>(77)</sup>, *unus arcanae deorum naturae conscius, qui solus divina et adsequi animo et eloqui posset ingenio* <sup>(78)</sup>.

Le sue funzioni sacerdotali ci sono note, come le civili, dalle iscrizioni. In esse è detto *Pontifex Vestae, pontifex Soli, quindecimvir, augur, curialis Herculis, sacratus Libero et Eleusiniis, hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater sacrorum*. Anche la moglie, *Fabia Aconia Paulina*, era stata *sacrata Cereri et Eleusiniis, sacrata apud Aeginam Hecatae, tauroboliata, hierophantia* <sup>(79)</sup>.

Naturalmente, se i pagani lo levavano a cielo, i cristiani vedevano in lui poco meno che il diavolo in persona. Girolamo dice di lui: *Miserabilis Praetextatus, qui designatus consul est mortuus, homo sacrilegus et idolorum cultor, solebat ludens beato papae Damaso dicere: Facite me Romanae urbis episcopum, et ero protinus christianus* <sup>(80)</sup>.

Quando nel 384 entrò in Roma, salì al Campidoglio, accompagnato da tutti i magistrati della città e dal popolo, come in trionfo. Ma leggiamo lo stesso Girolamo: *Ille quem ante paucos dies dignitatum omnium culmina praecedebant, qui, quasi de subiectis hostibus triumpharet, Capitulinas ascendit arces, quem plausu quodam et tripudio populus Romanus excepit, ad cuius introitum urbs universa commota est, nunc desolatus et nudus, non in lacteo caeli palatio, ut uxor mentitur infelix, sed in sordentibus tenebris continetur* <sup>(81)</sup>. Infatti, poco dopo, già designato console per l'anno 385, morì fra il compianto della città. Simmaco, allora prefetto di Roma, ne annunciò la morte a Teodosio ed Arcadio e a Valentiniano con termini che mostrano quanto grande fosse la stima che si aveva di lui <sup>(82)</sup>.

<sup>(76)</sup> Macrobi., *Saturn.*, I, 7, 17.

<sup>(77)</sup> *Ibid.*, I, 17, 1.

<sup>(78)</sup> *Ibid.*, I, 24, 1.

<sup>(79)</sup> C. I. L., VI, 1779.

<sup>(80)</sup> *Contra Ioh. Hierosol.*, 8.

<sup>(81)</sup> *Epist.*, 23, 3.

<sup>(82)</sup> Symm., *Epist.*, X, 10: *Praetextatus vester, Praetextatus bonorum, antiquae probitatis adsertor, invida sorte subtractus est, vir omnium domi forisque virtutum... Itaque summus sui in republica desiderium, magnumque civibus gratis reliquit dolorem. Nam ubi primum Romae amarus de eo rumor increpuit, recusavit populus sollemnes theatri voluptates, memoriamque eius inlustrem multa adclamatione testatus, graviter egit cum livore fortunae, quod sibi inclytorum Principum beneficia sustulisset. Et ille quidem functus est lege naturae; nos vero*



*Virius Nicomachus Flavianus* fu *consularis Siciliae* nel 364 o 365 <sup>(83)</sup>. Vicario dell'Africa nel 376 <sup>(84)</sup>, sostenne i donatisti contro i cattolici con tanto zelo, che Agostino lo scambiò più tardi per uno di loro <sup>(85)</sup>; fu *praefectus praetorio Italiae, Illyrici et Africae* nel 383 e nel 391 <sup>(86)</sup>, e console nel 394 <sup>(87)</sup>. Come console, d'accordo con Arbogasto, sebbene Eugenio fosse cristiano, cercò di restaurare il culto pagano, ottenne il ristabilimento dell'altare della Vittoria nella Curia <sup>(88)</sup>, e sulle Alpi elevò un simulacro a Giove <sup>(89)</sup>.

Scoppiata la guerra tra Eugenio e Teodosio, Flaviano sostenne Eugenio contro l'Imperatore, e durante la lotta trovò e forse cercò da sè stesso la morte <sup>(90)</sup>.

Le ragioni, per le quali i critici, e principalmente il Mommsen, che studiò la questione più a fondo, vollero riconoscere in Nicomaco Flaviano la persona presa di mira dal poeta, si assommano a cinque. Esaminiamole brevemente.

Il Mommsen nota anzitutto che l'avversario del poeta doveva essere un *praefectus Italiae Illyrici et Africae*, come si deduce dai vv. 25, 85 e 86 del carme. E questo è vero. Ma se Flaviano Nicomaco rivestì tale carica, la rivestì pure Vezzio Agorio Pretestato, come abbiamo visto testimoniato nelle iscrizioni.

In secondo luogo, il Mommsen osserva che questo avversario nel verso 112 è designato col titolo di console. Ora è vero che

*socios animi sui vestrique iudicii tanto dolore confudit, ut ocii remedium postulemus. Epist., X, 11: Vettium Praetextatum veteribus parem, virtutum omnium virum fata rapuerunt, summo patriae gemitu, cui decus insigne praestabat. Cfr. Epist. X, 12, dove Simmaco chiede all'imperatore, per desiderio del Senato, il permesso di elevare a Pretestato una statua.*

<sup>(83)</sup> Symm., *Epist.*, II, 44.

<sup>(84)</sup> Ammian. Marcell., XXVIII, 6, 28.

<sup>(85)</sup> August., *Epist.* 87, 8: *Vos Flaviano quondam vicario, partis vestrae homini, quia legibus serviens, nocentes quos invenerat, occidebat, non communicis?*

<sup>(86)</sup> *Cod. Theod.*, XI, 39, 11; XVI, 7, 4, 5; I, 1, 2; III, 1, 6; X, 10, 20.

<sup>(87)</sup> Dessau, 2947; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romae*, 419-421, 1145, 1146.

<sup>(88)</sup> Paulin., *Vita Ambr.*, 26; Ambros., *Epist.* 57, 6.

<sup>(89)</sup> August., *De civit. Dei*, V, 26, 1: *Victor autem [scil. Theodosius]..... Iovis simulacra, quae adversum fuerant nescio quibus ritibus velut consecrata et in Alpibus constituta deposuit.*

<sup>(90)</sup> Paulin., *Vita Ambr.*, 31; Rufin., *Hist. Eccles.*, II, 33: *Flavianus plus pudoris, quam sceleris reus, cum potuisset evadere, eruditus admodum vir, mereri se mortem pro errore iustius quam pro crimine iudicavit. Cfr. Sozom., VII, 24.*

Nicomaco rivestì nel 394 il consolato ordinario, mentre Pretestato fu solo *consul designatus*, perchè la morte gl'impedì di raggiungere la carica designatagli, ma, oltre al fatto che Simmaco lo chiama semplicemente console <sup>(91)</sup>, il nostro poeta non è uomo da cui ci si possa aspettare un'assoluta precisione di termini. Comunque, sarebbe questo l'unico argomento che potrebbe ritorcersi contro la nostra tesi.

Come terza prova in favore della sua opinione, il Mommsen osserva: « *Motus fuit eo tempore tam gravis, ut tumultu Romae indicto, plebs ad arma vocaretur* (v. 32-33). Le fonti non accennano a questo moto, ma il Mommsen così prospetta la cosa: « *Romae appropinquante Theodosio tumultum edictum esse, etsi nemo praeterea memoria tradidit, tamen recte convenit huic extremae vetustarum caerimoniarum adversus novicias pugnae* » <sup>(92)</sup>. Dunque, a proposito dei vv. 32-33, tutto si basa su congetture probabili. Allora, poichè la prefettura di Vezzio Pretestato fu tenuta nel 384, mentre Simmaco era prefetto di Roma, poichè nel 384, con l'aiuto appunto dei due prefetti, il Senato tornò all'assalto presso Valentiniano II per l'affare dell'altare della Vittoria, facendo presentare da Simmaco la sua famosa relazione, è possibile pensare ad un moto di natura religiosa scoppiato in quell'occasione fra pagani e cristiani. Simili lotte, degeneranti spesso in stragi feroci, non sono rare nella storia non solo delle relazioni tra la religione vecchia e la nuova, ma anche tra le varie fazioni degli stessi cristiani; prova ne siano le vicende dello scisma donatista in Africa, insanguinato dalle violenze dei Circoncettori, e quello dello scisma romano tra ursiniani e damasiani, che si svolse appunto negli anni in cui Vezzio Pretestato fu prefetto di Roma <sup>(93)</sup>. Volendo anzi uscire dal campo delle ipotesi, e fondarsi su fatti storicamente documentati, si potrebbe riportare i vv. 32-33 del carme appunto al tumulto avvenuto in Roma in quell'occasione.

In quarto luogo, il Mommsen esamina il v. 26 sg. del carme, e ne deduce che, *cum per tres menses is de quo agitur in itinere bellovisset, periit morte violenta* <sup>(94)</sup>. E di ciò egli trova conferma nella vita di Nicomaco Flaviano, il quale appunto, partito nello stesso anno della sua prefettura, cioè nel 394, contro Teodosio che scendeva in Italia, trovò la morte in guerra. Anzi, egli

<sup>(91)</sup> Symm., *Epist.*, X, 12: *quem iure consulem feceratis*.

<sup>(92)</sup> *Hermes*, IV, p. 361.

<sup>(93)</sup> Cfr. il passo citato di Ammiano Marcellino, XXVII, 9, 9.

<sup>(94)</sup> *Hermes*, IV, p. 361.

aggiunge: *De genere mortis quamquam parum accurate auctores retulerunt, tamen quae accepimus cum carmine facile conciliantur et eius ope explentur. Flavianus, cum secundum Rufinum Alpibus Iulius videatur praesedis, ibique primus ex ducibus Eugenii Theodosio occurrisset, eo rettulit Rossius quod legitur v. 26 praefectum ABIISSE AD IOVIS SOLIUM, nempe ad simulacra illa Iovis in summa Alpe Iulia adversus Theodosium constituta. Ita sine nimia exaggeratione Flavianus dici potest TOTUM ORBEM LUSTRASSE, scilicet dum Alpium itinera communiit ibique hostibus se obicit; tertio autem post bellum coeptum mense eum occubuisse cum ex carmine intellegatur auctores non aversantur, cum praesertim secundum Rufinum mortem oppetivisse videatur, antequam Alpes superaret Theodosius et apud Fluvium Frigidum (6 sett. 394) cum Eugenio debellaret<sup>(95)</sup>.*

Tutto dunque dipende dall'interpretazione dei vv. 25-29 del carme. Ora che dal carme risulti che il personaggio, di cui si parla, perisse di morte violenta, a me non pare, e a torto il Baehrens mutò il *tractatus abisset* del testo in *transactu sarissa est*. Il v. 27 significa semplicemente che egli avrebbe meritato di morire di una morte lenta e dolorosa, per pagare il fio delle sue colpe. E per di più il v. 27 è posto in contrasto con il precedente. Ora che per *Iovis solium* si debba proprio intendere il simulacro di Giove posto da Flaviano sulle Alpi, che *tractatus* si debba mutare in *trabeatus*, come vuole il Morel ed il Mommsen accetta, mutando anche *abisset* in *adisset* e intendendo il passo come allusivo alla nota cerimonia della visita del console al tempio di Giove Ottimo Massimo nel giorno in cui egli entrava in carica, a me non par necessario, anzi sembra alquanto stentato. Il *Iovis solium* è senza dubbio il tempio di Giove Capitolino, dove il culto del sommo Dio era stato ripristinato<sup>(96)</sup>, e il v. 26 con lievi modificazioni può esser letto così:

*qui Iovis ad solium raptum tractatus adisset.*

Per me, il verso si riferisce chiaramente all'ascesa gloriosa, quasi trionfale, che Pretestato fece in Campidoglio, narrata da S. Girolamo: *tractatus* significa condotto e quasi *trascinato* dal popolo festante; e appunto la voce *tractatus* (=condotto, guidato) ha indotto il poeta al gioco di parole col *tracta morte* del

<sup>(95)</sup> *Hermes*, IV, p. 362.

<sup>(96)</sup> Cfr. Schenkl, in *Wiener Studien*, I, 1879, p. 73.

verso seguente. « Egli salì al tempio di Giove, trascinato in trionfo dal popolo; egli, che a mala pena riuscirebbe a scontare i suoi delitti con una morte lunga e dolorosa ».

E tanto è vero che nel v. 27 del carme non si accenna alla morte violenta della persona di cui si parla, che nel v. 121 è detto abbastanza chiaramente che essa morì *post hydropem*. Noi non sappiamo di che male morì Pretestato, ma poichè certo morì di malattia, possiamo credere alla testimonianza del poeta, ed affermare che morì idropico. I sostenitori della tesi nicomachea invece, per conciliare i due dati contraddittorii del carme, avevano dovuto ricorrere alla supposizione che egli fosse malato di tale morbo già quando si recò al campo contro Teodosio <sup>(97)</sup>.

Anche l'interpretazione data dal Mommsen al *totum qui concitus orbem lustravit* (vv. 28-29) non mi pare esatta. Sì; per me, c'è *nimia exaggeratio* a dire di uno che girò il mondo intero, sol perchè si limitò a passeggiar sulle Alpi, per rafforzarle contro lo straniero. Riferite a Pretestato, quelle parole o alludono a viaggi intrapresi da lui e a noi non conosciuti per altra via, o leggendo *totam... urbem* col Riese e con lo Schenkl <sup>(98)</sup>, si potrebbe intendere *lustrare* nel senso della purificazione fatta a Roma per la restaurazione del vecchio culto.

Comunque, il passo s'interpreta assai più agevolmente e naturalmente, riferendolo a Pretestato che non a Flaviano, e trova conferma nelle fonti storiche, poichè abbiamo visto in Girolamo che Pretestato salì trionfante il Campidoglio e morì poco dopo, tant'è vero che non riuscì a raggiungere la carica di console, a cui era stato designato dagli imperatori.

L'ultima ragione portata dal Mommsen, in sostegno della sua tesi, è che al v. 114 Simmaco è chiamato dal poeta *heres*. Si sa infatti che un figlio di Flaviano aveva sposato la figlia di Simmaco l'oratore, e un figlio di costui aveva sposato la nipote di Flaviano. Però lo stesso Mommsen riconosce che la frase del v. 114, « *quamquam potest ad aliam quamlibet hereditatem referri, tamen probabilius est heredem eum dici ipsius illius viri, in quem toto carmine invehitur poeta, ut cum bonis etiam impii cultus hereditatem crevisse insimuletur* » <sup>(99)</sup>.

Lo stesso si può dire riguardo a Pretestato, del quale Simmaco

<sup>(97)</sup> *Hydropicum eum fuisse vel certe ab inimicis eiusmodi corporis habitum ei exprobratum esse ex. v. 121 [colligitur]. Mommsen, p. 363.*

<sup>(98)</sup> *Wiener Studien*, 1879, p. 73.

<sup>(99)</sup> *Hermes*, IV, p. 363.



fu amicissimo, come si rileva dalla sua corrispondenza. Se non che, per me, la frase del carme è più generica, e *Symmachus heres* vuol dire semplicemente *Simmaco figlio*, e si riferisce quindi a *Q. Fabius Memmius Symmachus*, figlio dell'oratore, che fu prefetto di Roma nel 419. Ma della dedicazione di un tempio a Flora, di cui qui parla il poeta, non si sa proprio nulla.

Tutte dunque le ragioni apportate dal Mommsen in appoggio dell'opinione, che fa di Nicomaco Flaviano l'avversario del poeta, possono, e talune con maggior probabilità e verosimiglianza, valere per la tesi di Pretestato.

Altri elementi, che si deducono dal carme, servono ancor più a ribadirla. Il Morel, anch'egli sostenitore dell'ipotesi nicomachea, trovava che si doveva scartare l'ipotesi di Pretestato, perchè non risulta dalle fonti che egli fosse persecutore dei Cristiani; chè anzi Ammiano Marcellino lo loda per la sua imparzialità.

E infatti nel carme la persona di cui si parla è presentata come seguace soverchiamente zelante di ogni forma pagana di culto, ma non come persecutrice dei cristiani. Al contrario, vi è detto che essa li colmava di onori e di cariche pubbliche, con lo scopo evidente, secondo il poeta, di ucciderne lo spirito. Questo lo aggiunge il poeta, perchè guarda la cosa dal suo punto di vista cristiano, ma le notizie date dal carme concordano con quelle di Ammiano, e si adattano perciò a Pretestato e non a Nicomaco:

vv. 78 sgg.      Christicolas multos voluit sic perdere demens,  
qui vellent sine lege mori, donaret honores  
oblitusque sui caperet quos daemonis arte,  
muneribus eupiens quorundam frangere mentes  
aut alios facere parva mercede profanos  
mittereque inferias miseros sub Tartara secum.

Tra coloro che furono *parva mercede*, come dice il poeta, indotti ad apostatare, son citati nel carme un Leucadio e un Marciano. Chi siano propriamente costoro, non è facile dire. Un *Leucadius praeses*, non si sa di qual diocesi, è citato da Sulpicio Severo, e di lui, insieme con un tal Narsete, è detto che, avendo favorito Graziano, erano incorsi nell'ira di Massimo <sup>(100)</sup>. Non è strano, come osserva il Mommsen <sup>(101)</sup>, che questo Leucadio sia

<sup>(100)</sup> Sulp. Sev., *Dial.*, 2 (3), 11, 8: *pro Narsete comite et Leucadio praeside, quorum ambo Gratiani partium fuerant, pertinacioribus studiis, quae non est huius temporis explicare, iram victoris emeriti.*

<sup>(101)</sup> *Hermes*, IV, p. 359.

lo stesso di quello citato nel carme, specialmente dato che la forma del nome non è comune.

Un Marciano, vicario d'Italia proprio nel 384, quando Pretestato era prefetto del pretorio, conosciamo dal Codice Teodosiano <sup>(102)</sup>, ed è forse da identificare con quello, a cui Simmaco diresse molte lettere <sup>(103)</sup>, e che raccomandava, in una di queste, ad un amico come *optimum virum, sed invidia tyrannici temporis involutum* <sup>(104)</sup>. L'uno e l'altro dunque erano dei perseguitati: non è strano supporre che Pretestato — i dati cronologici ci permettono di metterli in relazione con lui meglio che con Flaviano — promettesse loro il suo valido appoggio, a patto del tradimento della fede.

Anche le oscure indicazioni contenute nei vv. 39-40 del carme

antiquasque domus, tures ac tecta priorum  
subvertens, urbi vellet cum inferre ruinam

sembrano trovare un'eco esplicativa nelle parole di Ammiano, XVII, 9, 10: *Nam[que] et Maeniana sustulit omnia, fabricari Romae priscis quoque vetita legibus, et discrevit ab aedibus sacris privatorum parietes isdem inverecunde conexos.*

Pure il famoso e discusso v. 38

non ipse est vinum patriae qui prodidit olim

trova spiegazione nel decreto del *Cod. Theod.*, XIV, 4, 4, diretto da Valentiniano e Valente appunto a Pretestato, quando era prefetto di Roma. Il poeta, che scrive dopo il 385, cioè dopo la morte di Pretestato, ha ben detto *olim*, riferendosi a un fatto anteriore di circa vent'anni.

Infine l'ultimo degli argomenti, che m'induce a preferire Pretestato a Flaviano, come personaggio, contro cui il carme del *Paris. 8084* è diretto, è la citazione che nei vv. 115 sgg. vi si fa della moglie di lui, come quella che cerca con doni e sacrifici ed arti magiche *Acheronta movere*. Noi della moglie di Flaviano non sappiamo nulla; di *Fabia Aconia Paulina*, moglie di Pretestato, sappiamo invece che fu *sacrata* a molti culti e divinità pagane, ed essa stessa ce lo dice in una delle due iscrizioni

<sup>(102)</sup> *Cod. Theod.*, IX, 38, 7.

<sup>(103)</sup> *Symm., Epist.*, VIII, 9, 23, 54, 58, 73.

<sup>(104)</sup> *Symm., Epist.*, III, 33.

poste sul sepolcro di Pretestato <sup>(105)</sup>, in cui si leggono, tra gli altri, questi versi:

Tu me, marite, disciplinarum bono,  
puram ac pudicam, sorte morbis eximens,  
in templa ducis ac famulam divis dicas.  
Te teste cunctis imbuor mysteriis.  
Tu Dindymenes Atteosque antistitem  
Teletis honoras taureis consors pius.  
Hecates ministram trina secreta edoces  
Cererisque Graiae tu sacris dignam paras.

Non è ovvio vedere un nesso tra i versi del carme, i quali mostrano la donna tutta dedita alle sue pratiche superstiziose, e quel che di lei conosciamo per altre fonti? Anche Girolamo nomina, a questo proposito, Aconia Paolina, e cita un verso dell'epigrafe <sup>(106)</sup>, il che sta a dimostrare la trista celebrità, di cui ella godeva presso i cristiani dell'epoca.

Riepilogando, dunque, mentre tutti gli elementi, apportati a sostegno della tesi di Nicomaco Flaviano, possono valere per quella di Pretestato, ed alcuni — come quello capitale, relativo alla questione dei vv. 26-27 — ricevere con la tesi di Pretestato una più ovvia spiegazione, ve ne sono parecchi altri, e non di lieve importanza, che traggono soltanto lume dalle fonti relative a Vezzio Agorio Pretestato, mentre, accettando la tesi nicomachea, rimarrebbero privi affatto di spiegazione.

Non credo, dato ciò, di errare, affermando che il carme del *Paris*. 8084 fu scritto, poco dopo il 385, contro l'ex-prefetto Vezzio Agorio Pretestato.

Il contenuto del carme è presto detto. Come Prudenzio fece sonar alto la sua protesta contro la *Relatio* di Simmaco del 384, così l'anonimo autore della nostra invettiva si scaglia contro un autorevole difensore del paganesimo, che noi, come vedemmo, crediamo di poter identificare con Pretestato, e contro tutti, in genere, i nemici della Chiesa di Cristo. « Dite, voi, — comincia il poeta —, dite, voi, che venerate i templi e gli Dei pagani, dite: quando mai Febo parlò il vero di dietro alla cortina di Delo, e che cosa è mai il vostro Giove con le sue mille trasformazioni e i suoi mille delitti? Ci può essere ancora chi crede in lui, nel tiranno, che mise in fuga suo padre? E se lo stesso Giove è

<sup>(105)</sup> C. I. L., VI, 1779.

<sup>(106)</sup> Epist. 23, 3: *non in lacteo caeli palatio, ut uxor mentitur infelix.*

sottoposto al fato, qual vantaggio deriva ai miseri mortali dal profondersi in inutili preghiere? Giove non è nemmeno capace di dirimere le contese che sorgono tra gli Dei, e Minerva perseguita col flagello i litiganti <sup>(107)</sup>. Come potete voi sperare che tali Dei compongano le liti vostre? Che utile ha arrecato alla città quel vostro prefetto, il quale morì poco tempo dopo che ebbe trionfato in Campidoglio? Che cosa è mai questa rabbia e questa insania, che è venuta a turbare la nostra pace, e a produrre una sospensione nell'amministrazione della giustizia? » <sup>(108)</sup>. E qui l'autore si rivolge, con tono vivace ed ironico, contro il personaggio preso particolarmente di mira, a cui rimprovera, prima, tutte le sue colpe, per venire poi a domandargli, che vantaggio gli abbia mai arrecato la credenza in una moltitudine di divinità. « Che ti giova aver venerato i Lari e Giano bifronte? Che ti giova aver venerato la terra potente, bella madre di Dei? Che cosa ti ha fatto di bene il latrante Anubi? Che cosa la misera madre Cerere e l'inferà Proserpina? Che cosa lo zoppo Vulcano, che mal si regge sull'unico piede? Chi non rise, vedendoti piangere, quando, calvo, presso le are, pregavi supplichevolmente la sistrifera Faria? <sup>(109)</sup>. Ma, mentre cercavi, per mezzo di magiche arti, i più alti onori, ora giaci, misero, in un piccolo sepolcro. E solo ora gode la meretrice Flora, genitrice di turpi giuochi, e maestra di Venere, a cui il tuo erede Simmaco ha dedicato poco fa un tempio. E la tua consorte, che con sacrifici e doni cerca di sciogliere i voti fatti agli Dei ed alle Dee superne, ti getta a precipizio negli abissi del Tartaro. Ma cessa, tu, o donna, di piangere un tale marito, che volle sperare da Giove la salvezza del Lazio » <sup>(110)</sup>.

Così finisce questo poemetto, in cui l'ispirazione cristiana si deduce solo dal tono generale del discorso, perchè nè Cristo vi si trova esplicitamente ricordato, nè vi si allude ad alcuna benchè minima parte della sua dottrina. Il carme è detto dal Mommsen « *non minus pium et Christianum quam ineptum et barbarum* » <sup>(111)</sup>. Il suo autore scrive in una forma oscura ed intricata, e spesso allude a cose contemporanee « *sermonibus magis quam rerum notitia celebratas hodieque plane obscuratas* » <sup>(112)</sup>. La lingua della

<sup>(107)</sup> *Adversus Flavianum*, 1-22.

<sup>(108)</sup> *Adv. Flavian.*, 23-32.

<sup>(109)</sup> *Adv. Flavian.*, 33-102.

<sup>(110)</sup> *Adv. Flavian.*, 103-122.

<sup>(111)</sup> Mommsen, in *Hermes*, 4, 1870, pag. 350 = *Gesammelte Schriften*, 7, 1909, pag. 485.

<sup>(112)</sup> Mommsen, *Op. cit.*, pag. 351 = *Op. cit.*, pag. 486.



poesia è rude, sebbene spesso il poeta attinga a Virgilio <sup>(113)</sup>. La prosodia è molto scorretta <sup>(114)</sup>. Tuttavia il poeta possiede una larga conoscenza dei culti pagani, e domina da padrone la materia. E, poichè spesso egli dà ai suoi versi il tono amaro di una focosa invettiva, l'*Adversus Flavianum* costituisce per noi un documento storico assai degno di considerazione, perchè getta uno sprazzo di vivida luce sulle ultime contese tra Paganesimo e Cristianesimo, alla fine del IV° secolo.

Altri poemi sono stati attribuiti a Lattanzio. Qui la questione dell'autenticità è ancora più difficile, per il fatto che Lattanzio ha realmente scritto alcuni componimenti poetici. Nell'*Hodoeporicum* egli narrava in esametri le vicende del suo viaggio dall'Africa a Nicomedia <sup>(115)</sup>; il *Symposium* era stato da lui scritto in Africa, negli anni della giovinezza <sup>(116)</sup>. Dei poemetti attribuitigli, il *De resurrectione Domini* figura anche tra le opere di Venanzio Fortunato, che probabilmente ne è il vero autore <sup>(117)</sup>; e il *De passione Domini*, in 80 esametri <sup>(118)</sup>, composizione scolastica, di origine sospetta, e di cui non si conserva nessun manoscritto, è quasi sicuramente opera di un umanista della fine del XV° secolo <sup>(119)</sup>. Di ben diversa natura è la questione sul *Carmen de ave Phoenix*, il quale non è assolutamente posteriore al IV° secolo, e che per la sua importanza è stato oggetto di studio da parte di molti dotti.

Dei manoscritti, che ce l'hanno tramandato, il *Parisinus* non

<sup>(113)</sup> *Adv. Flavian.*, 14 = *Aen.*, II, 779; *Adv. Flav.*, 22 = *Aen.*, VIII, 703; *Adv. Flav.*, 24 = *Ecl.*, III, 108; *Adv. Flav.*, 52 = *Aen.*, VII, 338; *Adv. Flav.*, 87 sg. = *Aen.*, IV, 166, VIII, 180; *Adv. Flav.*, 90 = *Aen.*, XI, 483; *Adv. Flav.*, 93 sg. = *Aen.*, XII, 198, IV, 178, VIII, 698; *Adv. Flav.*, 104 = *Georg.*, III, 536; *Adv. Flav.*, 116 sg. = *Aen.*, IV, 517, XI, 50; *Adv. Flav.*, 120 = *Aen.*, VIII, 563; *Adv. Flav.*, 122 = *Aen.*, I, 451. L'Ihm (*Das Carmen contra Flavianum*, in *Rhein. Museum*, 52, 1897, pagg. 208-212) ha mostrato nel carme l'influenza di altri autori, come Petronio e Nemesiano. Il poeta, a quanto pare, conosceva anche alcuni epigrammi di Damaso.

<sup>(114)</sup> Cfr. E. Baehrens, in *Rhein. Mus.*, 32, 1877, pag. 212.

<sup>(115)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 80. Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 628 e 658.

<sup>(116)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 80. Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 657 sg.

<sup>(117)</sup> Venant. Fortunat., *Carm.*, III, 9; cfr. Brandt, in *Wiener Sitzungsber.*, CXXV, 1891, pag. 132; *Lactanti opera*, II, 1, pag. XXXIII sg. Vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 659.

<sup>(118)</sup> *Lactanti opera*, II, pagg. 148-151.

<sup>(119)</sup> Vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 659.

reca alcun titolo; il *Veronensis* ha: *Lactantius de eadem ave*; e il *Vossianus*: *versus Lactantii de ave foenice*. Pertanto due delle più antiche autorità manoscritte sono concordi nell'attribuire il carme a Lattanzio. È vero, d'altronde, che simili attribuzioni di poesie anonime a Tertulliano, Cipriano, o Lattanzio, sono tutt'altro che rare nella nostra tradizione manoscritta, relativa a quegli autori. Ma, per il caso del *De Phoenix*, alle testimonianze or ora citate, se ne aggiungono parecchie altre. Il poemetto non può essere posteriore al IV° secolo, perchè fu imitato da Claudiano in un idillio dallo stesso titolo, e forse fu pure conosciuto da Zenone di Verona, da Ambrogio di Milano, da Ausonio, da Paolino di Nola. Inoltre, Gregorio di Tours scrive, nel suo *De cursu stellarum*, composto prima del 582: *Tertium* (scil. *miraculum*) *est quod de Phinice Lactantius refert* <sup>(120)</sup>; e l'anonimo *De dubiis nominibus* <sup>(121)</sup>, il quale è forse da collocare tra Isidoro e il IX° secolo, cita ripetutamente il *De Phoenix* col nome di Lattanzio. Indirettamente la paternità lattanziana sembra riconosciuta anche da Alcuino, poichè egli, nel catalogo della Biblioteca di York, annovera Lattanzio fra i poeti cristiani <sup>(122)</sup>.

La sola ragione seria contro la tesi, che Lattanzio sia realmente l'autore del *De ave Phoenix*, è il silenzio di Girolamo, il quale non ricorda il carme tra le opere del retore africano, di cui tuttavia dà una notizia abbastanza particolareggiata e precisa. Ma questa obiezione cade, quando si rifletta che Girolamo sorvola spesso come sugli autori di secondaria importanza, così sulle opere minori di uno scrittore di grido. Ciò nonostante, gli eruditi non sono d'accordo sulla questione dell'autenticità: gli uni (Heumann, Fritzsche, Baehrens, Ritschl, Ribbeck, Landi) la negano; gli altri (Riese, Dechent, Loebe, Schöll, Knappitsch, Maresa Marante) l'ammettono. Ma anche quelli che sono inclini a riconoscerla, pongono la composizione del carme chi prima e chi dopo la conversione del retore, a seconda che riconoscano, nel carme, tracce di credenze cristiane o sovrabbondanza di elementi pagani. Ora, nonostante le obiezioni del Pascal, il quale si mantiene scettico, e le osservazioni del Pichon, il quale ferma la sua attenzione

<sup>(120)</sup> Gregor. Tur., *De cursu stellarum*, 12 (*Monum. Germ. hist., Script. rer. Meroving.*, 1, Hannov., 1884-1885, pars 2, pag. 861).

<sup>(121)</sup> Cfr. Keil, *Gramm. lat.*, V, 577, 14 — 593, 26. Il *De Phoenix* vi è citato otto volte.

<sup>(122)</sup> Alcuin., *De SS. Euboric. eccl.*, 1552 (*Poet. lat. aev. Carol.*, ed. F. Dümmler, 1, pag. 204): *Quid Fortunatus vel quid Lactantius edunt*.

sulle allusioni a Fetonte <sup>(123)</sup>, al diluvio di Deucalione <sup>(124)</sup>, a Febo <sup>(125)</sup>, per me sembra fuor di dubbio che il *De ave Phoenix* sia opera d'un cristiano. L'origine pagana della leggenda, e il fatto che essa ebbe grande diffusione nell'antichità, serve a spiegare, specialmente in un autore imbevuto di classicismo, com'era Lattanzio, la permanenza degli elementi paganeggianti. Ma non si può, d'altra parte, negare che, nel poemetto, la leggenda sia trattata in quella nuova forma, la quale, come vedremo, si era diffusa in Occidente, fin dall'ultimo quarto del primo secolo, e per cui essa si era, diciamo così, imbevuta di uno spirito nuovo. Il *De ave Phoenix*, infatti, è tutto dominato dall'idea della morte liberatrice e della risurrezione; e così appunto spiega il mito anche Gregorio di Tours: *Quod miraculum resurrectionem humanam valde figurat et ostendit, qualiter homo luteus redactus in pulvere, sit iterum de ipsis favillis tuba canente resuscitandus* <sup>(126)</sup>. La descrizione della patria della fenice ricorda il Paradiso <sup>(127)</sup>; la fontana di vita, che sgorga nel centro <sup>(128)</sup>, non è che la fontana dell'Evangelo <sup>(129)</sup>, la sorgente del Golgota <sup>(130)</sup>, il *refrigerium* <sup>(131)</sup>. Inoltre, nel carme, si fa l'elogio della castità <sup>(132)</sup>; il mito è interpretato nel senso delle teorie millenaristiche <sup>(133)</sup>; il numero *dodici* vi ritorna spesso col mistico significato, con cui si trova usato nei Vangeli e nell'Apocalissi <sup>(134)</sup>; vi s'incontrano tracce d'imitazione di alcuni luoghi della versione latina della prima lettera clementina <sup>(135)</sup>; e interamente cristiane sono certe espressioni, come quella del verso 64: *Tum petit hunc orbem, mors ubi regna tenet*, o l'altra del verso 93: *animam commendat*, che ricorda le parole evangeliche: *in manus tuas commendo spiritum meum* <sup>(136)</sup>. Or questi sono tutti elementi,

<sup>(123)</sup> *De ave Phoenix*, 11.

<sup>(124)</sup> *De ave Phoenix*, 13-14.

<sup>(125)</sup> *De ave Phoenix*, 33; 41; 51.

<sup>(126)</sup> Gregor. Tur., *De cursu stellarum*, 12 (Monum. Germ. hist., Script. rer. Meroving., 1, Hannov., 1884-1885, pars 2, pag. 861).

<sup>(127)</sup> *De ave Phoenix*, 1 sgg.

<sup>(128)</sup> *De ave Phoenix*, 25 sgg.

<sup>(129)</sup> Iohan., 4, 14.

<sup>(130)</sup> *Carm. de Pascha*, 27 sg.

<sup>(131)</sup> *Pass. Perp.*, 7-8 (cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pagg. 358-360, e la nota 1 a pag. 360); Tertull., *De anima*, 33; *De resurr. carn.*, 17; *Apolog.*, 49.

<sup>(132)</sup> *De ave Phoenix*, 163 sgg.

<sup>(133)</sup> *De ave Phoenix*, 59 sg.

<sup>(134)</sup> *De ave Phoenix*, 8; 28; 37-38.

<sup>(135)</sup> Harnack, *Die Chronologie der althchristl. Litter.*, II, pag. 425.

<sup>(136)</sup> Luc., 23, 46. Cfr. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pag. 506.

che superano la portata comune delle teorie spiritualistiche, sulla base delle quali vorrebbero spiegarli il Pichon ed il Pascal. Il poemetto, dunque, fu scritto da un cristiano; è anteriore alla fine del IV° secolo, ed è attribuito dalla tradizione a Lattanzio. Tenendo conto, oltre che del già detto, anche della circostanza che l'interpretazione cristiana d'un mito pagano non è affatto contraria ai gusti letterari del retore africano <sup>(137)</sup>, il *De ave Phoenix* si potrebbe forse con qualche probabilità comprendere nel numero delle opere di Lattanzio.

Il carme si compone di 85 distici elegiaci. Si può dividere in tre parti: la descrizione del paese e della vita della fenice <sup>(138)</sup>; la sua morte volontaria <sup>(139)</sup>; la sua risurrezione <sup>(140)</sup>.

Lontano, nelle regioni dell'Oriente, in vicinanza della porta dei cieli, si trova una terra beata, a cui sorride eterna la primavera. Ivi, consacrato al sole, sorge un bosco, che lussureggia in un perpetuo ammanto di verde. Esso rimase illeso dall'incendio fentoneo, nè fu raggiunto dalle acque del diluvio di Deucalione. A quella terra sono sconosciute le malattie e la vecchiezza; la morte, la paura, la guerra, il delitto, l'avidità del guadagno, l'angoscia, la fame sono per lei nomi privi di senso. Le tempeste, i venti, le piogge, le nebbie non ne turbano la soavità dell'aere. Nel mezzo del bosco, sgorga la sorgente della vita, una fontana che scorre una volta al mese, per irrigare il bosco. Presso questa sorgente, abita la fenice, un uccello meraviglioso, che è il satellite di Febo. Ogni mattina, quando il roseo lume dell'aurora annunzia il sorgere del giorno, la fenice s'immerge, dodici volte, nelle sacre acque, e fa dodici libagioni. Poi vola sulla cima del più alto albero, e attende l'apparire del primo raggio del sole. Non appena questo lo indora della sua luce, l'uccello comincia a modulare con l'armoniosa voce un sacro inno di gloria, più dolce che il canto dell'usignuolo o del cigno morente, più soave che il suono del flauto o della lira, e, battendo le ali, saluta, a tre riprese, l'astro sovrano. Anche le ore del giorno e della notte celebra in ugual modo, lui, sacerdote di Febo, e il solo che ne conosca i misteri. Così trascorre mille anni di vita; alla fine dei quali, abbandona

<sup>(137)</sup> È stata anche da taluni (Riese e Dechent) invocata la somiglianza dello stile tra il *De ave Phoenix* e il *corpus* delle opere lattanziane. Ma, data l'impersonalità della lingua del retore, è questo un argomento, su cui sarebbe molto pericoloso appoggiarsi con eccessiva fiducia.

<sup>(138)</sup> *De ave Phoenix*, 1-58.

<sup>(139)</sup> *De ave Phoenix*, 59-98.

<sup>(140)</sup> *De ave Phoenix*, 99-170.



il bosco sacro, per venire in questo mondo, dove regna la morte, a rinnovare la sua esistenza. E vola sino alla Fenicia. Qui, in un luogo deserto e selvoso, cerca uno degli alberi, che i Greci dal suo stesso nome chiamano *φαίει*, e vi si costruisce il nido, che sarà la sua tomba. Indi raccoglie dalla selva lussureggiante ogni sorta di profumi e di erbe odorose, e le trasporta sulla cima del suo palmizio. Si pone nel nido, si asperge il corpo con quelle essenze odorose, ed esala lo spirito. Il corpo si accende, ai raggi del sole, e si riduce in cenere. Da questa esce un verme, tutto bianco, che cresce straordinariamente, e prende la forma di un uovo, da cui rinasce la nuova fenice. La quale non ha bisogno di cure, nel periodo in cui è ancora implume, ma si nutre della rugiada celeste. Giunta in età di volare, se ne ritorna in patria. Prima, però, trasporta in Egitto, come dono votivo, le proprie spoglie, cosparse di balsamo, di mirra e d'incenso, e le depone in uno dei templi dedicati al sole. In questa occasione, gli uomini vedono l'uccello meraviglioso, dai mille colori smaglianti. Esso ha testa, collo, petto e spalle del color dell'arancio; la coda è tutta porpora ed oro; le penne delle ali scintillano come l'arcobaleno, e dàn riflessi di bianco e di verde; gli occhi sono grandi e lucenti; il capo è cinto di una corona; il corpo è snello e veloce. Gli Egiziani si affollano, per ammirarlo e salutarlo, e ne scolpiscono nel marmo l'immagine meravigliosa. Tutto un corteggio di uccelli d'ogni specie lo segue festante, quando abbandona la valle del Nilo, e su su, nell'alto etere, la fenice si sèpara da loro, per tornare nel suo Paradiso. Beato quest'uccello, a cui Dio concedesse la facoltà di rinnovare sè stesso! Beato lui, che può sottrarsi all'amore, e vivere casto! L'amore, per lui, è la morte, e nella morte è la sua gioia, perchè con la morte guadagna l'eternità della vita.

Come si vede, la leggenda della fenice <sup>(141)</sup> è trattata, nel nostro poemetto, in modo assai diverso da quello con cui s'era svolta nel mondo greco-romano. In origine, la leggenda sembra che sia stata esclusivamente egiziana. Erodoto parla della fenice, come di uno degli uccelli sacri della valle del Nilo; e, ad Eliopoli, si narrava che la fenice apparisse ogni cinquecento anni, per portare dall'Arabia nel tempio del Sole il cadavere di suo padre, avvolto di mirra <sup>(142)</sup>. Questa leggenda, in Roma, dove fu introdotta, pare,

<sup>(141)</sup> Traggo le notizie relative alla storia del mito da Mongeaux, *Hist. litt. de l'Afr. chrét.*, III, pagg. 508-510.

<sup>(142)</sup> Herod., II, 73.

al tempo di Silla <sup>(143)</sup>, non subisce modificazioni fino al primo secolo di Cristo, e Tacito <sup>(144)</sup>, Ovidio <sup>(145)</sup>, Seneca <sup>(146)</sup>, Stazio <sup>(147)</sup>, la conservano ancora nella forma greca. Ma, durante il periodo alessandrino, dovè cominciare l'evoluzione del mito. Già in Marziale vediamo tratti nuovi caratteristici: la fenice consuma sè stessa, ai raggi del sole, per poi rinascere dalle sue ceneri; sicchè le spoglie, che dedica nel tempio di Febo, non sono più quelle del padre, ma le sue proprie. La morte avviene ogni mille, non ogni cinquecento anni; ed è l'Assiria, non più l'Arabia, il luogo dove l'uccello costruisce il suo nido <sup>(148)</sup>.

Nel tempo stesso, il mito assume un carattere simbolico di eternità e d'immortalità. Per questo, ed anche perchè era collegata col culto del sole, il quale fu tenuto in sì alto onore nella casa di Costanzo Cloro, e a cui Costantino e Giuliano rendevano omaggio, la fenice appare sulle monete imperiali, a cominciare da Adriano, e specialmente su quelle di Costantino e della sua dinastia. E appunto in forza di tale interpretazione simbolica, questa leggenda tutta pagana attrasse in modo singolare l'attenzione dei Cristiani. Questi, evidentemente indotti dalla circostanza dell'unicità del nome greco φοινῖξ, corrispondente alle due parole latine *phoenix* e *palma* — Tertulliano, infatti, interpreta, come riferito al sacro uccello, il φοινῖξ del salmo 91, 13, che la Volgata rende con *palma* <sup>(149)</sup> — credettero di trovare già nella Bibbia accenni alla fenice <sup>(150)</sup>. Inoltre, siccome si era affermato che la fenice era apparsa in Egitto, l'anno dopo la passione di Cristo <sup>(151)</sup>, i seguaci della nuova fede, colpiti da tale coincidenza, si abituarono per tempo a vedere nella fenice il simbolo di Cristo, o almeno della risurrezione. Così fanno Clemente di Roma <sup>(152)</sup>, Tertulliano <sup>(153)</sup>, Commodiano <sup>(154)</sup>, e molti altri autori, vissuti in età più tarda <sup>(155)</sup>.

<sup>(143)</sup> Plin., *Nat. hist.*, X, 4.

<sup>(144)</sup> Tacit., *Annal.*, VI, 28.

<sup>(145)</sup> Ovid., *Metam.*, XV, 392 sg.; *Amor.*, II, 6, 54.

<sup>(146)</sup> Senec., *Epist.* 42, 1.

<sup>(147)</sup> Stat., *Silv.*, I, 4, 33.

<sup>(148)</sup> Martial., V, 7, 1-2.

<sup>(149)</sup> Tertull., *De resurr. carn.*, 13.

<sup>(150)</sup> Job, 29, 18; Psalm. 91, 13.

<sup>(151)</sup> Cfr. Tacit., *Annal.*, VI, 28.

<sup>(152)</sup> Clem. Rom., *I Epist. ad Corinth.*, 24-26.

<sup>(153)</sup> Tertull., *De resurr. carn.*, 13.

<sup>(154)</sup> Commod., *Carm. apolog.*, 139 sg.

<sup>(155)</sup> Ps.-Cyprian., *Ad Flavium Felicem*, 133; Zenon. Veron., I, 16, 9; Ambros., *De excessu Satyri*, II, 59; *Expos. in psalm. CXVIII*, 19, 13; Claudian.,

Non parrà strano, dunque, che, verso il principio del IV° secolo, quando già la leggenda aveva accolto, rielaborandoli, tanti elementi eterogenei, un autore imbevuto di cultura classica, e nello stesso tempo di simbolismo e misticismo cristiano, ne facesse oggetto di una speciale trattazione, dove troviamo accennate tutte le tradizioni pagane, dai viaggi del sacro uccello alla primitiva sua sede in Arabia; dove la mitologia ha pure la sua parte nelle allusioni all'incendio fetonteo ed al diluvio di Deucalione; dove si tien conto delle tendenze del tempo circa il culto del Sole; ma dove altresì, in una cornice profana, è impostato un quadro di disegno e di colorito tutto cristiano e mistico. Il poemetto si apre con la descrizione del Paradiso, e si chiude con l'elogio della castità: principio e fine, che rivelano chiaramente lo scopo dell'autore. Il verso è corretto, lo stile fiorito di reminiscenze classiche: belle qua e là le descrizioni, a cui l'autore ha saputo imprimere lucentezza di linee e plasticità di sfondi.

A Vittorino Afro la tradizione attribuisce, ma senza fondate ragioni, diversi poemi. Il più lungo è il *De fratribus septem Macabaeis interfectis ab Antiocho Epiphane* <sup>(156)</sup>, di cui si conoscono due redazioni, una originale e l'altra interpolata. Esso è certamente opera di un retore. Nei manoscritti non interpolati, è tramandato sotto il nome di un Ilario, che il Koffmane <sup>(157)</sup> e il Beck <sup>(158)</sup> vogliono identificare con Ilario di Arles, morto nel 449; e il Peiper <sup>(159)</sup>, con un contemporaneo e conterraneo del suddetto metropolita di Arles. Il poema va sicuramente assegnato al IV° secolo, a causa della relativa purezza della lingua, e della correttezza del metro; ma nulla in esso è contenuto, che ci serva come punto di appoggio, per determinare con maggior precisione l'epoca e l'autore. Certo non ricorda affatto lo stile e la maniera di comporre vittoriniana. Il poema offre un esempio di parafrasi assai libera del racconto biblico; poichè non è che il settimo capitolo del secondo libro dei Maccabei diluito in 394 esametri. Il soggetto

*De Phoenice ave*, 1 sgg.; Dracont., *De Deo*, I, 653; *Carm. min.*, X, 104; Avit., *Carm.*, I, 239; Ennod., *Carm.*, I, 4, 151; Sidon. Apollinar., *Carm.*, II, 417; VII, 353; IX, 325; XXII, 50; Venant. Fortun., *Carm.*, I, 15, 51; Gregor. Turon., *De cursu stellarum*, 12; ecc.

<sup>(156)</sup> Nel Cod. Parisinus 2772: *de martyrio Macabaeorum*.

<sup>(157)</sup> G. Koffmane, *De Mario Victorino philosopho christiano*, Breslau, 1880, pag. 8.

<sup>(158)</sup> G. F. H. Beck, *De Orosii fontibus etc.*, Diss. Marburg, 1832, pag. 37.

<sup>(159)</sup> *Corpus script. eccles. latin.*, 23, Vindob., 1891, pag. XXIX.

era indubbiamente tale da prestarsi ad essere trattato poeticamente. Ma il nostro autore non ha saputo sfruttare i moltissimi elementi drammatici, che gli offriva l'originale: in realtà, la poesia manca di azione e di vita, e si riduce, nel suo complesso, a dodici discorsi, più o meno lunghi, della madre ai figli, perchè si rafforzino nell'osservanza della Legge e vadano lieti incontro alla morte, e al re crudele, per eccitarne senza posa lo sdegno, sì da spingerlo a sacrificare tutti i fanciulli. Qui il poeta si allontana dal racconto biblico, sino a sfigurarne addirittura il contenuto. La forza d'animo della madre dei Maccabei, infatti, è, sì, lodata in *II Macc.*, 7, 20 sgg. e 27 sg., ma nell'originale non vediamo che essa faccia del suo coraggio quell'ostentazione, di cui fa mostra nel poema. La vera madre dei Maccabei vive nella ferma fede che Dio renderà spirito e vita ai suoi figli, e che questi le saranno, un giorno, restituiti <sup>(160)</sup>. Tale particolare è del tutto taciuto nel rifacimento poetico. Un'altra profonda differenza tra il racconto biblico e l'anonimo poemetto sta nella morte della madre, che, secondo il primo, è uccisa dal tiranno, e invece, nel secondo, muore di gioia, per l'eroismo dimostrato dai figli <sup>(161)</sup>. Come si vede, il poeta ha voluto inalzare la morte dei Maccabei all'onore del martirio, secondo il senso cristiano della parola; e, perchè anche la madre trovasse degnamente posto nello sfondo eroico del quadro, ha fatto subire anche a lei una profonda variazione. Antioco s'intrattiene prima con la madre, e le promette una ricompensa, se lei ed i suoi figli rinunzieranno all'osservanza della Legge <sup>(162)</sup>. Ma, poichè essa rifiuta, è subito sottoposta alla tortura. In seguito, Antioco stabilisce di uccidere i figli, per colpire, in tal modo, il cuore della madre <sup>(163)</sup>. Anche in questo, però, il tiranno ha preso abbaglio, perchè i figli, ammoniti e confortati dalla parola materna, vanno lieti incontro alla morte. Con siffatte modificazioni, l'autore avrebbe potuto dare all'insieme dell'opera sua un movimento veramente ed altamente drammatico. Invece, ha tutto guastato col barocco tentativo di eseguire sette variazioni su di uno stesso e medesimo tema. Ne è risultato un insieme vuoto e ampolloso, una perpetua ripetizione degli stessi concetti e delle stesse frasi. Lo stile e la lingua sono, in generale, quelli dell'epopea romana, secondo il modello dato da Virgilio, ma mescolati con espressioni

<sup>(160)</sup> *II Macc.*, 7, 23, 29.

<sup>(161)</sup> *De mart. Macc.*, 390-394.

<sup>(162)</sup> *De mart. Macc.*, 1-13.

<sup>(163)</sup> *De mart. Macc.*, 14-23.



prosaiche e triviali. In nessun luogo si rinviene traccia di qualche cosa che esprima un sentimento vero. La prosodia è qua e là errata, specialmente nel testo più puro; in quello offerto dai manoscritti interpolati, molti errori sono stati corretti.

Nei 394 versi, se ne trovano 30 con rime leonine, e 37 altrimmenti rimati. Gli autori più frequentemente imitati sono Virgilio <sup>(164)</sup> ed Orazio <sup>(165)</sup>.

Insieme col *De martyrio Maccabaeorum*, il Rivinus pubblicò altre due poesie, come *reliquiae* dell'attività letteraria non di Mario Vittorino, ma di Vittorino di Pettau <sup>(166)</sup>. La prima, *De Iesu Christo deo et homine*, è un breve poemetto in 137 esametri, in cui si narrano la nascita, i miracoli, la passione e la risurrezione di Cristo. L'autore, in principio, loda l'incarnazione di Cristo e la verginità di Maria, e prega Cristo che gli conceda la forza di poterlo degnamente cantare. Narra quindi la nascita di Cristo, e brevemente ne accenna i principali miracoli <sup>(167)</sup>. In seguito, espone il tradimento di Giuda, la condanna e la crocifissione di Gesù <sup>(168)</sup>, e descrive i miracoli verificatisi, all'avvicinarsi della sua morte <sup>(169)</sup>. Ma poi Cristo risorge, riappare ai discepoli, sale al cielo, e siede sul trono del Padre, nella spaziosa reggia celeste. La creazione, tutt'intera, lo venera, e canta inni di gloria in suo onore.

Questa composizione è certo più viva e più varia che non quella del *De martyrio Maccabaeorum*, e anche le numerose differenze stilistiche non permettono di attribuirle ambedue ad un medesimo autore. L'espressione poetica è spesso tratta da Virgilio <sup>(170)</sup>, e grandi analogie presenta il nostro poemetto col *Carmen paschale* di Sedulio <sup>(171)</sup>. La prosodia e la metrica sono, per lo più, esatte; la rima fa capolino qua e là, in varie forme.

<sup>(164)</sup> Rhein. Mus., 45, 1890, pag. 157.

<sup>(165)</sup> Hertz, *Analecta ad carminum Horatianorum historiam*, 4, Breslau, 1880, pag. 25.

<sup>(166)</sup> A. Rivinus, *Sanctae Reliquiae duum Victorinorum*, Gothae, 1652, pag. 124.

<sup>(167)</sup> *De Iesu Christo*, 1 sgg.

<sup>(168)</sup> *De Iesu Christo*, 82-89.

<sup>(169)</sup> *De Iesu Christo*, 92-106.

<sup>(170)</sup> Cfr. *De Iesu Christo*, 20 con Verg., *Ecl.* VIII, 41; *De Iesu*, 29 sg. con *Aen.*, IV, 150; *De Iesu*, 30 con *Aen.*, I, 589; *De Iesu*, 74 con *Aen.*, I, 150.

<sup>(171)</sup> Cfr. *De Iesu*, 2 con Sedul., *Carm. pasch.*, II, 42; *De Iesu*, 3 con Sedul., II, 40; *De Iesu*, 26, con Sedul., I, 44; *De Iesu*, 57 con Sedul., IV, 290; *De Iesu*, 59 con Sedul., III, 124; *De Iesu*, 64 con Sedul., I, 159; *De Iesu*, 83 con Sedul., V, 189.

L'ultima poesia attribuita a Vittorino è intitolata *De Pascha*, o *De cruce*, o *De ligno vitae*, ed appare nei manoscritti anche come opera ora di Tertulliano ed ora di Cipriano. Consta di 69 esametri, ed è il più antico e il più curioso esempio di poesia allegorica, poichè celebra la diffusione del Cristianesimo, paragonandolo con l'albero di vita. « Sul Golgota, che è nel mezzo del mondo, un ramo, tagliato da un albero sterile, produsse frutti salutari, non tuttavia utili a coloro che l'avevano piantato, bensì agli estranei. Dal tronco dell'albero si dipartivano due rami, a forma di braccia. Quando il ramo fu posto nella terra, divenne, dopo tre giorni, un tronco, che, in quaranta, arrivò sino al cielo, e vi nascose la sua sacra cima, mentre i dodici rami, usciti dalle due braccia, si distesero a coprire tutta quanta la terra, per annunziare a tutte le genti la vita eterna, e per insegnar loro che anche la morte può morire <sup>(172)</sup>. Dopo cinquanta giorni, il vento dello Spirito celeste sparse sui rami un nettare divino, in modo che da ogni parte spuntarono verdi foglie. All'ombra del fogliame, scaturisce una fonte di acqua limpidissima, e tutt'intorno ridono fiori di vari colori. Intorno alla fonte, si raccoglie una moltitudine innumerevole di uomini, donne e fanciulli, di ogni stirpe e di ogni età, che cercano avidamente di cogliere i frutti succosi dell'albero. Non vi riescono però, se non dopo essersi bagnati nell'acqua della sorgente, deponendo in essa ogni loro sozzura <sup>(173)</sup>. Quando poi hanno gustato il frutto celeste, i loro animi si trasformano; cessano d'esser viziosi, e cominciano a concepire sensi di dolcezza e di virtù. Talora però alcuni rigettano il frutto ingoiato; altri si bagnano nella fonte, ma poi tornano a voltolarsi nel fango e nella polvere; altri, invece, prendono il bene con animo grato, e lo nascondono gelosamente nel più profondo del loro cuore. Tutti quelli che possono accedere al sacro fonte, vi si bagnano dopo sette giorni di digiuno; così depongono ogni macchia, e ne traggono le anime pure e degne di salire al cielo. Ecco la via, che conduce ai rami e ai dolci frutti della salvezza eterna, dai quali, su per i rami dell'alto albero, si giunge al cielo. Questo è l'albero della vita per tutti i credenti » <sup>(174)</sup>.

L'allegoria e il simbolismo del carne è lucido e chiaro. Il ramo piantato sul Golgota è Cristo; i due rami principali, le braccia della croce; i dodici rami minori, gli Apostoli. Il vento, che reca

<sup>(172)</sup> *De Pascha*, 1-21.

<sup>(173)</sup> *De Pascha*, 22-44.

<sup>(174)</sup> *De Pascha*, 45-69.

il nettare, è lo Spirito Santo; e il nettare simboleggia le lingue di fuoco, che scesero sugli Apostoli. La fonte indica il battesimo. Il pensiero fondamentale è che dalla croce di Gesù deriva ogni bene, per quelli che le si avvicinano con fede e con purità di cuore. Coloro che hanno prima gustato il divino frutto dell'albero, e l'hanno poi rigettato, simboleggiano gli eretici e gli scismatici.

La lingua del carme si modella su Virgilio; la prosodia è esatta, e la rima non frequente. Molto probabilmente però, secondo un'osservazione dell'Ebert <sup>(175)</sup>, la poesia non appartiene al IV° secolo, perchè la forma della *crux immissa*, che l'autore ha dinanzi agli occhi, non cominciò che nel V° secolo ad essere usata come rappresentazione della croce di Cristo.

Nel Cod. Laudunensis 273 è conservato un carme di 198 esametri, con la seguente *inscriptio*: *In nomine Domini nostri Iesu Christi incipit metrum sancti Hilarii Pictavensis* (sic) *episcopi in Genesin ad Leonem papam*. Alla poesia son mandati innanzi tre distici, in cui il poeta dichiara d'aver composto la sua operetta, a richiesta di papa Leone, sebbene egli non si sentisse capace di sostenere il peso della difficile impresa. Che l'autore sia da identificare con Ilario di Poitiers, deve escludersi senz'altro. Il Manitius <sup>(176)</sup> è incline ad attribuirlo ad Ilario, vescovo di Arles dal 429 al 449; ma forse neanche questa identificazione è sicura, e l'unica ipotesi plausibile è che ne sia stato autore un Ilario, non possiamo precisare quale.

Il carme comprende la storia della creazione fino al diluvio e all'uscita di Noè dall'arca. « Tutto deriva da te — dice il poeta — e nasce da te. Tu non hai nessun padre, perchè sei l'origine e la fonte di tutto. Tu, spirito eterno, vivi attraverso i secoli. Tu sarai per l'eternità, perchè sempre sei stato. Tu non puoi temere la morte, perchè non sei mai nato; il tuo essere non ha mai fine, perchè non ha mai avuto principio » <sup>(177)</sup>. Ciò detto, il poeta passa a narrare l'opera della creazione, mescolando insieme ricordi biblici e teorie platoniche: « In principio era il caos, e un enorme peso gravava sulle membra informi dell'universo. Allora non esisteva nè figura nè forma. E la potenza divina, mescolata con i corpi non ancora plasmati, era attiva in ogni cosa, e creava le forze

<sup>(175)</sup> Ebert, *Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, pag. 316, nota 1.

<sup>(176)</sup> Manitius, *Gesch. der christl.-lat. Poesie* Stuttgart, 1891, pag. 189.

<sup>(177)</sup> *In Genesin*, 7-22.

del mondo, le varie forme degli oggetti e le anime future. Dio scacciò le ombre della notte, quando sollevò il capo e mostrò il suo volto all'universo. Egli dissipò il greve sonno, in cui le cose giacevano, e la materia si scosse dall'inerte quiete, e si mise in movimento, per dar nascita alle cose » <sup>(178)</sup>. Seguì poi la separazione della terra dal cielo, dei continenti dal mare. Il giorno fu caratterizzato dalla luce, la notte dalle tenebre: quello, come forma di vita; questa, come immagine di morte. Le stelle ornarono la volta celeste; la luna apparve nelle varie sue fasi, ora mostrando le corna sottili, ora il disco pieno di luce. Ma la volta del cielo non esiste solo per uno scopo di ornamento e di bellezza: essa è governata anche dalla mente, dall'intelligenza, dall'ordine. Poichè di là deriva la conoscenza, che il contadino ha, delle stelle, le quali portano la pioggia o la siccità; e il marinaio regola secondo le stelle il suo corso <sup>(179)</sup>. Più tardi, fu data una forma alla superficie della terra; scaturirono le sorgenti; i campi si rivestirono di erbe e di fiori; e tutto nasceva spontaneamente, senza il lavoro dell'uomo <sup>(180)</sup>. Questo fu creato, quando Dio disse: « Facciamo ora l'uomo ». E l'uomo fu fatto a somiglianza di Dio, e la donna fu formata da una costola dell'uomo, perchè più stretto fosse il legame e più vivo l'amore tra l'uno e l'altra. « Felice creazione — esclama il poeta —, di cui il creatore è Dio, e la patria il cielo. Se non ti avesse ingannato il piacere del mondo, e se non fossi caduto nella colpa, avresti potuto godere del regno dei cieli, che Dio ha promesso ai buoni » <sup>(181)</sup>. Dio diede all'uomo un nobile aspetto, e l'andatura eretta, e pose nel suo capo la sede della prudenza e della parola. Non contento di questo, soffiò nell'uomo il suo stesso fiato e il suo spirito. Perciò l'uomo possiede la facoltà di ricordare, di comprendere il presente, e di guardare in ispirito il futuro. Perciò noi con parole e con canti lodiamo Dio e festeggiamo il cielo stellato; perciò è a noi possibile di coltivare la terra e di navigare il mare; perciò ebbero origine le arti; perciò noi abbiamo imparato a conoscere la vergogna, la prudenza, e la giustizia; perciò esiste il valore, l'onestà, e la virtù » <sup>(182)</sup>. Dio diede all'uomo la sovranità sulla terra, e lo pose al di sopra d'ogni altra creatura. Ma l'uomo diede ascolto al serpente, e cadde. Da quel giorno, il peccato fu sempre il suo compagno inseparabile:

<sup>(178)</sup> *In Genesin*, 23-39.

<sup>(179)</sup> *In Genesin*, 40-93.

<sup>(180)</sup> *In Genesin*, 94-110.

<sup>(181)</sup> *In Genesin*, 111-130.

<sup>(182)</sup> *In Genesin*, 131-154.



perdette il cielo e rimase attaccato alla terra. E a poco a poco la malvagia schiatta umana precipitò nell'abisso dell'errore. Dio allora mandò molti mali sulla terra, piogge, fulmini, grandine, tuoni: ma gli uomini non divennero migliori, e invece infuriarono sempre più in guerre, stragi, e rapine; tanto che Dio risolvette di sterminare i cattivi, facendo cadere sulla terra, come segno precursore del futuro battesimo, il diluvio. Solo un uomo giusto fu salvo con la sua famiglia. E quando le acque si abbassarono, la colomba portò un ramoscello d'ulivo, come segno del nuovo patto di pace. Sorse così una stirpe di uomini virtuosi, che servivano Dio, ed erano a Lui sottoposti. Tuttavia, era rimasta una goccia dell'antico veleno, e solo un buon Maestro doveva distruggerne le tracce con l'acqua benedetta <sup>(183)</sup>.

Qui si arresta il poemetto. Evidentemente, noi siamo solo in possesso d'un frammento di un'opera maggiore, perchè manca una fine appropriata a quei versi. Dal breve riassunto appare manifesto che l'autore ha trattato la materia biblica con la più grande libertà, sì che spesso, allontanandosi dal racconto tradizionale della Genesi, e seguendo la sua propria ispirazione, ha dipinto con colori poetici originali la creazione del mondo. Le fonti classiche più comunemente usate sono Ovidio, Virgilio ed Orazio <sup>(184)</sup>. Il poemetto non manca d'ispirazione e di movimento: l'autore si serve spesso dell'apostrofe, specialmente quando si rivolge a Dio; e così noi vediamo in certo modo l'elemento lirico intrecciarsi artisticamente con l'epico. La lingua, soprattutto nelle descrizioni, è piena di vigorosa energia, e risente della passione di Lucrezio e di Virgilio. La prosodia è per lo più esatta; si hanno pure frequenti esempi di rima <sup>(185)</sup>.

Nel Cod. Sangallensis 48, del sec. VIII<sup>o</sup>, è conservato un carme di 114 esametri, col titolo: *Carmen Hilarii Pictaviensis episcopi de evangelio*. Fu, per la prima volta, pubblicato dal Pitra <sup>(186)</sup>. Forse

<sup>(183)</sup> In *Genesis*, 155-204.

<sup>(184)</sup> Cfr. In *Genes.*, 91 sg. con Ovid., *Metam.*, I, 43; In *Genes.*, 96 sgg. con *Metam.*, I, 101 sg. e 109 sg.; In *Genes.*, 105 con *Metam.*, I, 79; In *Genes.*, 106 sg. con *Metam.*, I, 76 sg.; In *Genes.*, 108 con *Metam.*, I, 84 sgg.; In *Genes.*, 127 sgg. con *Metam.*, I, 85 sg.; In *Genes.*, 5 con Verg., *Aen.*, IV, 525; In *Genes.*, 33 con *Aen.*, VI, 726; In *Genes.*, 55 con *Aen.*, VI, 272; In *Genes.*, 57 con *Aen.*, III, 56; In *Genes.*, 174 con *Aen.*, I, 294; In *Genes.*, 93 con *Georg.*, I, 44; In *Genes.*, 121 con Horat., *Epist.*, II, 6, 37; In *Genes.*, 153 con Horat., *Carm.*, II, 2, 12.

<sup>(185)</sup> Sono 19 i versi leonini, e 17 quelli con altra specie di rima.

<sup>(186)</sup> In *Spicileg. Solesm.*, I, pag. 166.

è solo un frammento di un'opera maggiore, perchè la narrazione si arresta bruscamente a un punto, che corrisponde a Joh. 9, 1 sgg., e contiene soltanto il racconto dell'incarnazione e di una parte della vita di Cristo, in una forma piena di misticismo, e con grande esuberanza di riferimenti tipologici.

Cristo — dice il poeta — è il nostro fiore, il nostro ornamento, la nostra eterna fonte di vita. Alla sua nascita, la terra fremette di gioia, una nuova luce sfolgorò nel mondo, le stelle e l'etere invidiarono alla terra il dono ricevuto, e la terra si rallegrò, e fece spuntare dal suo seno viole e fiori purpurei <sup>(187)</sup>. Tutto era in festa; mare, nubi e vento gioivano. Solo il perfido serpente era triste in quel giorno, perchè si vedeva sfuggire la preda <sup>(188)</sup>. Ed ecco apparire nel cielo la stella, che doveva guidare i Magi alla sacra grotta. Salve, o fanciullo, vero figlio di Dio, pegno di una madre non sposata, parto di un utero pudico, figlio meraviglioso d'una vergine inviolata. Sebbene essa si dica madre, e ti saluti col sorriso, mostrando la tua culla, tuttavia ignora l'unione carnale, e della maternità conosce soltanto le gioie. Tu sei l'opera del Verbo divino; sei stato fatto partecipe a un tempo del cielo e della terra, perchè potessi ugualmente occuparti della terra e del cielo; sei leone per il coraggio, agnello per la mansuetudine, giudice dei vivi e dei morti. Il Padre di tutte le cose te solo si degna di chiamare suo figlio, te solo erede di tanti beni <sup>(189)</sup>. Egli ti aveva da secoli vaticinato pei carmi dei Re, per le voci dei Profeti. Ma sia lecito ora a noi di entrare nei segreti del cielo! Quattro animali di varia forma circondano il trono di Dio: uno ha testa umana, gli altri l'hanno di leone, di aquila e di vitello; tutti sono alati. I loro uffici sono diversi: essi velano la faccia di Dio, perchè l'eccessivo ardore del fulmine non riesca nocivo; ne coprono ugualmente i piedi, perchè la terra sottostante non arda. A due a due, volano attraverso le tre fortezze del mondo, e vigilano sulle città, sulle azioni, e sulle preghiere degli uomini <sup>(190)</sup>. Queste quattro bestie sicuramente alludono a Cristo, il quale è uomo, avendo subito l'amarezza della morte; è coraggioso come un leone, perchè reprime gl'increduli; è simile al vitello, essendosi offerto come vittima espiatoria dei peccati del mondo; e, a somiglianza dell'aquila, s'inalza a volo verso il cielo <sup>(191)</sup>. Sul trono

<sup>(187)</sup> *De evangelio*, 1-10.

<sup>(188)</sup> *De evangelio*, 11-18.

<sup>(189)</sup> *De evangelio*, 19-42.

<sup>(190)</sup> *De evangelio*, 43-59.

<sup>(191)</sup> *De evangelio*, 60-70.

celeste siede il Padre, e dinanzi a Lui è un mare limpido come cristallo: al servizio del Signore attende un coro di ventiquattro vegliardi, che portano sulle bianche chiome corone d'oro, e sono coperti di candidi mantelli. Spesso si levano in piedi, e depongono dal capo le corone, cantando in coro melodioso la gloria tua, o Signore: O santo, gli uomini celebrano te; te lodano gli animali sulla terra e nell'aria; anche la muta natura ti festeggia. I boschi, i colli, le valli cantano la tua gloria; i venti nel loro strepito, le onde nel loro mormorio, lodano il nome tuo. E l'uomo in vario modo ti venera, t'invia i suoi voti e le sue preghiere, e cerca di conoscere la tua volontà ed il tuo nome <sup>(192)</sup>. E come il cieco sente che gli è vicino un uomo, ma non sa chi sia, nè dove sia, e tende le braccia per afferrarlo, così i pagani, nella cecità del proprio errore, cercano colui che sta loro dinanzi, lo oltrepassano senz'avvedersene, e inalzano mille statue, e danno mille nomi a quell'uno, che cercano invano. Certo è più grave la colpa di coloro, ai quali il Maestro apparve, e con i quali parlò, ammonendoli con le opere e con le parole. Ma essi, ciechi, non lo videro: la luce del mondo non brillò per loro <sup>(193)</sup>. La poesia termina bruscamente col racconto di due miracoli di Gesù, narrati in Matth. 9, 6 e Ioh. 9, 1 sgg. <sup>(194)</sup>.

Questo il contenuto del poemetto, al quale, a dir vero, il titolo *De evangelio* non si adatta molto bene. Il Manitius <sup>(195)</sup> crede probabile l'attribuzione del carme ad Ilario di Poitiers, dato il gusto spiccato che l'autore mostra per l'interpretazione allegorica dei testi biblici, della quale Ilario fu appunto nel mondo latino il primo divulgatore. Ma la cosa non è provata, come non si hanno nemmeno ragioni sufficienti per attribuire il carme ad Ilario d'Arles, oppure per credere, come vorrebbe il Peiper <sup>(196)</sup>, che il *De evangelio* sia opera di quello stesso che compose il poemetto *In Genesin*. La lingua ricorda spesso Virgilio <sup>(197)</sup>, e più spesso Sedulio <sup>(198)</sup>. La prosodia è molto incerta; la rima abbastanza frequente.

<sup>(192)</sup> *De evangelio*, 71-90.

<sup>(193)</sup> *De evangelio*, 91-104.

<sup>(194)</sup> *De evangelio*, 105-114.

<sup>(195)</sup> Manitius, *Gesch. der christl.-lat. Poesie*, Stuttgart, 1891, pag. 105.

<sup>(196)</sup> *Corpus script. eccles. latin.*, 23, pag. XXIX.

<sup>(197)</sup> Cfr. *De evang.*, 88 con Verg., *Aen.*, I, 464; *De evang.*, 91 con *Aen.*, III, 658.

<sup>(198)</sup> Cfr. *De evang.*, 4 con Sedul., *Carm. pasch.*, II, 44; *De evang.*, 5 con Sedul., II, 48; *De evang.*, 22 sg. con Sedul., II, 96; *De evang.*, 27 con Sedul.,

Ad Ambrogio di Milano sono attribuite due piccole poesie: *De ternarii numeri excellentia*, la quale celebra, in 14 esametri, le virtù del numero tre, e *De naturis rerum*, conservata in un manoscritto di Oxford, nella quale si loda la potenza di Dio nella natura. Com'è facile immaginare, si è ben lontani dal credere che le due composizioni poetiche siano veramente dovute alla penna del vescovo milanese.

Il primo poeta latino, che concepì l'ardito disegno di sostituire ai poemi epici nazionali romani un'epopea cristiana, trascrivendo l'Evangelo di Gesù in versi eroici, fu Gaio Vezzio Aquilino Giovenco.

Della sua vita non conosciamo quasi nulla. Nacque in Ispagna, non sappiamo in quale parte della regione. Notizie poco attendibili lo dicono nativo della Vettonia, nell'antica Lusitania, e più propriamente della città di *Caesarobriga* (=Talavera de la Reyna), sulla destra del Tago: ma la leggenda è sorta senza dubbio dalla casuale omonimia tra *Vettius* e *Vettonia*, e non merita alcuna fede. Altri affermarono che Giovenco avesse dimorato in *Salmantica* (=Salamanca), e fosse stato vescovo della città; i contemporanei però ignorano questi particolari, e, fra i posteri, Alcuino lo dice soltanto *presbyter et scholasticus* <sup>(199)</sup>, il qual ultimo appellativo si può intendere sia nel senso di maestro di retorica che in quello puro e semplice di uomo di lettere. Il *Beatus Iuvencus*, che alcuni martirologi spagnoli ricordano al 1° giugno o al 12 settembre, probabilmente è persona diversa dal nostro Giovenco. Il quale fu di famiglia patrizia, non sappiamo bene se pagana o cristiana: un G. Vezzio Aquilino figura nelle liste consolari per l'anno 125, e altri dello stesso nome vi figurano per gli anni 162 e 286 <sup>(200)</sup>. Girolamo scrisse di lui: *Iuvencus nobilissimi generis Hispanus, quattuor evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens, quattuor libros composuit, et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe* <sup>(201)</sup>. E altrove: *Iuvencus presbyter, natione Hispanus, evangelia heroicis versibus explicat* <sup>(202)</sup>. E ancora, nella lettera a Magno: *Iuvencus presbyter sub Constantino historiam Domini Salvatoris versibus explicavit*

II, 36 e 44; *De evang.*, 31 sg. con Sedul., II, 67; *De evang.*, 57 con Sedul., II, 139; *De evang.*, 95 con Sedul., I, 248.

<sup>(199)</sup> Vedi i luoghi di Alcuino riportati in Migne, *Patr. lat.*, XIX, 43 sg.

<sup>(200)</sup> Cfr. Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, Roma, 1910, pag. 72.

<sup>(201)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 84.

<sup>(202)</sup> Hieron., *Chron.*, ad a. 2345 = 329 d. C. (2, pag. 192 Schoene).



*nec pertimuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere* <sup>(203)</sup>. Sono queste le uniche notizie precise, che possediamo intorno al nostro poeta. Molti dei posterì, oltre a Girolamo, lo citarono con lode: papa Gelasio, nel celebre decreto sui libri; Venanzio Fortunato, il quale lo ricorda insieme con Sedulio e con Orienzio; Teodulfo d'Orléans, Notkero, Alcuino, Onorio Augustodunense, ed altri <sup>(204)</sup>. La sua fama crebbe col volger del tempo, e divenne altissima specialmente all'epoca del Rinascimento, come lo provano le trenta e più edizioni, che ebbe il poema, e delle quali molte appartengono al XVI° secolo <sup>(205)</sup>. E Giovenco meritava, a dir vero, le lodi, di cui contemporanei e posterì gli furono prodighi, perchè possedeva larga cultura e precipue doti di vero poeta.

La sua opera, nei codici, è intitolata *Evangeliorum libri* <sup>(206)</sup>, e dovette essere composta verso il 330, poichè, in IV, 806 sgg. <sup>(207)</sup>, il poeta celebra Costantino come imperatore cristiano e pacificatore del mondo, e dice appunto che, in grazia di quella pace, egli ha avuto modo di attendere alla composizione del poema. Ora noi sappiamo che la pace durò solo fino al 332, anno dell'invasione dei Goti. D'altra parte, Girolamo, nella versione latina della Cronaca d'Eusebio, assegna al 329 la composizione dei *libri Evangeliorum*: la data del 330 può quindi ritenersi come assai prossima al vero.

Giovenco scelse, a fondamento della sua narrazione, il Vangelo di S. Matteo, e ricorse agli altri evangelisti, specialmente a Luca e a Giovanni <sup>(208)</sup>, per integrare il racconto, là dove gli occorre-  
 rono maggiori particolari <sup>(209)</sup>. Divise il poema in quattro libri, di circa 800 versi ciascuno; ma tale divisione ha solamente

<sup>(203)</sup> Hieron., *Epist. ad Magnum* 70, 5. Cfr. Hieron., *Comment. in Matth.*, I, 2, 11.

<sup>(204)</sup> Vedi gli *Elogia Iuveni* raccolti in Migne, *Patr. lat.*, XIX, 41-48.

<sup>(205)</sup> Sulla diffusione di Giovenco nel medioevo, cfr. G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, passim; Huemer, in *Corpus script. eccles. latin.*, 24, Vindob., 1891, pag. XIV.

<sup>(206)</sup> Il titolo *Historia evangelica*, applicato forse per la prima volta dall'Aldo, nella sua edizione del 1504, non è affatto convalidato dalla tradizione manoscritta.

<sup>(207)</sup> Sul significato di questi versi, cfr. W. Brandes, *Ueber das frühchristl. Gedicht «Laudes Domini»*, Progr., Braunschweig, 1887, pag. 21.

<sup>(208)</sup> Così il principio del I libro è tolto da Luc., 1, 2; e IV, 306-402 da Joh., 11.

<sup>(209)</sup> Dei 3191 versi del poema, circa 600 non derivano da Matteo, ma dagli altri evangelisti. Cfr. Marold, *Ueber das Evangelienbuch des Iuvenius in seinem Verhältnis zum Bibeltext*, in *Zeitschr. für wissenschaftl. Theol.*, 33, 1890, pag. 331; Nestler, *Studien über die Messiade des Iuv.*, 1910, pag. 31 e 44.

lo scopo di agevolare la lettura, e non si fonda affatto su ragioni interne, desunte dallo svolgimento degli avvenimenti: il primo libro, di 774 versi, va fino a Matth., 8, 15; il secondo, di 831 versi, fino a Matth., 13, 36; il terzo, di 773 versi, fino a Matth., 22, 13; e il quarto, di 813 versi, fino a Matth., 28, 20 <sup>(210)</sup>. Com'è ovvio comprendere, Giovenco si attenne all'antica versione latina della Bibbia, cioè all'*Itala*; e questo conferisce al poema un grande interesse dal punto di vista filologico ed esegetico <sup>(211)</sup>. Il poeta consultò anche l'originale greco, come provano le forme *regina noti* = βασιλισσα νότου <sup>(212)</sup>, invece di *regina austri*; *spongius* = σπόγγος <sup>(213)</sup>, invece di *spongia*; *planus* = πλάνος <sup>(214)</sup>, invece di *seductor* <sup>(215)</sup>.

Un prologo, notevole per il contenuto e per l'elevatezza dello stile, serve d'introduzione al poema. Nulla resta quaggiù — dice il poeta —; e verrà giorno in cui il mondo stesso sarà preda delle fiamme. Eppure, nel perpetuo volger dei secoli, che trascinano nella rovina uomini, cose ed imperi, molti si rendono celebri per le loro azioni virtuose. E sono appunto i poeti quelli che accrescono coi versi il pregio e la gloria di cotali azioni. La fama di Virgilio e d'Omero rimarrà eterna, mentre i secoli trascorreranno vertiginosi <sup>(216)</sup>. E qui il poeta, consapevole della sua missione di novatore, proclama altamente il principio, che formerà la base della nuova cultura dello spirito e dell'arte cristiana: « Se i poemi — egli dice —, in cui la menzogna si mescola con le azioni eroiche degli antenati, meritano una gloria imperitura, quale aureola immortale di lode in tutti i tempi non sarà data a noi, in ricompensa dei nostri meriti, dalla verità immutabile, dalla

<sup>(210)</sup> Cfr. Marold, in *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 33, 1890, pag. 330; Nestler, *Studien über die Messiade des Juv.*, 1910, pag. 47.

<sup>(211)</sup> Cfr. Marold, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 33, pag. 337. Il Marold ha dimostrato che Giovenco ha strette relazioni con i codici *Vercellensis* (a), *Corbeiensis I* (ff<sup>1</sup>), e *Claramontanus* (h) dell'antica *Itala*. Il Nestler (*Studien über die Messiade des Juvenius*, pag. 29) ha aggiunto anche gli altri *Veronensis* (b), *Corbeiensis II* (ff<sup>2</sup>), e *Sangermanensis I* (g<sup>1</sup>). Il Weyman inoltre (*Rhein. Mus.*, 51, 1896, pag. 327) crede che Giovenco si sia pure giovato di un commentario allegorico della Bibbia; ma tale ipotesi non sembra attendibile (cfr. Nestler, *Op. cit.*, pag. 31 sgg.).

<sup>(212)</sup> Iuv., *Evang.*, II, 709.

<sup>(213)</sup> Iuvenç., *Evang.*, IV, 696.

<sup>(214)</sup> Iuv., *Evang.*, IV, 733.

<sup>(215)</sup> Cfr. H. Widmann, *De Gaio Vettio Aquil. Juvenco etc.*, Diss. Bresl., 1905, pag. 2 sgg.; Nestler, *Studien über die Messiade des Juv.*, pag. 20 sgg.

<sup>(216)</sup> Iuvenç., *Evang.*, I, 9-22.

*certa fides!* Il mio compito, infatti, è quello di cantare le gesta terrene di Cristo, il dono divino fatto ai popoli (l'Evangelo), senza che la menzogna vi trovi posto. Nè è da temere che il fuoco dell'incendio universale consumi il mio libro: esso anzi salverà forse anche me dal fuoco eterno, quando Cristo scenderà dal suo trono di gloria a giudicare i vivi ed i morti ». Il prologo termina con una preghiera allo Spirito Santo <sup>(217)</sup>. Questo prologo <sup>(218)</sup> ha una notevole importanza, perchè ci fa conoscere il modo di pensare di un autore, che è uno dei più caratteristici rappresentanti di quest'epoca della letteratura cristiana. Benchè sacerdote della Chiesa di Cristo, Giovenco è talmente imbevuto di cultura classica, che s'inchina riverente al genio di Virgilio e d'Omero, e promette loro l'immortalità sino alla fine del mondo. Però egli fissa i limiti, entro i quali si deve contenere l'ammirazione per l'antica poesia nazionale: da questa i Cristiani devono escludere l'elemento mitologico, perchè essi non potrebbero nemmeno fare quel che fanno i loro contemporanei pagani, cioè accogliere la mitologia come un ornamento puramente estetico. E siccome, d'altra parte, l'elemento religioso era di un'importanza capitale nell'epopea nazionale romana, un poeta cristiano, come Giovenco, si sente spinto a dare una nuova forma di epopea, in cui l'elemento religioso corrisponda alle nuove condizioni dei tempi: si trasformi, ma non si perda. Però, anche relativamente al soggetto da trattare, il punto di vista del poeta spagnolo è diverso da quello dei poeti antichi. Il suo soggetto non deve avere altro ornamento che la verità. La sua cura principale consisterà, quindi, nel tenersi strettamente vicino alla narrazione evangelica, nel riprodurla passo passo, quasi temendo di allontanarsene, e comprimendo, per amore dell'integrità del testo sacro, i voli capricciosi della fantasia. Ciò naturalmente è causa al racconto di una certa monotonia e aridità. Ma il merito di Giovenco è grande, nonostante i difetti. Certo egli apriva una nuova via al pensiero cristiano, e si trovava nella condizione di dover lottare contro il preconconcetto di molti, i quali giudicavano audacissima profanazione il piegare la parola di Gesù alle esigenze del verso pagano, che era servito a cantare le oscenità degli Dei dell'Olimpo. L'arditezza dell'impresa, tentata da

<sup>(217)</sup> Iuvenc., *Evang.*, I, 23-35.

<sup>(218)</sup> In molti manoscritti, esso è preceduto da otto esametri sui quattro evangelisti e sui loro simboli. Il Berger (*Histoire de la Vulgate*, Paris, 1893, pag. 70) riteneva autentici questi otto esametri. Ma il Marold, a pagg. VII-VIII della sua edizione, ha dimostrato che sono di mano assai più recente. Infatti mancano in tutti i manoscritti del secolo VIII.

Giovenco, traspare dalle parole stesse di Girolamo: *nec pertinuit evangelii maiestatem sub metri leges mittere* <sup>(219)</sup>. Appunto per la grave diffidenza opposta contro il suo tentativo, Giovenco si guarda bene dal trattar da padrone la sua materia, permettendosi d'introdurre nel racconto sacro la digressione episodica, che più tardi costituirà l'elemento più veramente artistico della parafrasi poetica di Sedulio. Giovenco — e lo confessa egli stesso nel breve epilogo della sua opera <sup>(220)</sup> — si limita a curare la forma esteriore del verso e dell'espressione, a creare un genere, in cui la lingua, lo stile, la frase, l'idea dell'antico mondo pagano sono forzati a rivestire un contenuto del tutto nuovo e diversissimo dall'antico. E tutti son d'accordo nel riconoscere a Giovenco il merito d'essere pienamente riuscito nel suo intento. Egli plasmò la lingua in modo da adattarla al nuovo genere poetico da lui creato, e i suoi successori l'accettarono tale e quale, trovando così di molto facilitata l'opera loro. Il principale modello seguito da Giovenco è Virgilio; ma sono pure largamente imitati Lucrezio, Orazio, Ovidio, Lucano, Silio Italico, Stazio. Giovenco si tiene lontano da quelle espressioni contorte ed affettate, che divennero d'uso così frequente nella più tarda arte cristiana, e culminarono nella prosa di Fortunato e nelle opere di Aldelmo. Lo stile di Giovenco, grazie all'ispirazione dell'autore e all'influenza della narrazione biblica, è semplice e altamente poetico, come quello del suo modello: qua e là arcaicizzante, e spesso compiacentesi dell'allitterazione e dell'assonanza. Però, sebbene il manto poetico, di cui Giovenco riveste il racconto biblico, sia tessuto secondo il modello, e coi fili stessi dello stile epico latino, Giovenco non è un imitatore pedissequo o un copista senza originalità: egli sa creare da sè la sua espressione, sa ingrandire ed ampliare il materiale di seconda mano, su cui lavora, come dimostrano i numerosi neologismi, e le formazioni nuove di parole composte, come *flammicomans* <sup>(221)</sup>, *flammipes* <sup>(222)</sup>, *flammivomus* <sup>(223)</sup>, *altithronus* <sup>(224)</sup>, *auricolor* <sup>(225)</sup>. Nè bisogna dimenticare la difficoltà, in cui si trovava

<sup>(219)</sup> Hieron., *Epist. ad Magnum* 70, 5.

<sup>(220)</sup> Iuenc., *Evang.*, IV, 805 sg. : *Versibus ut nostris divinae gloria legis Ornamenta libens caperet terrestria linguae.*

<sup>(221)</sup> Iuenc., *Evang.*, IV, 201.

<sup>(222)</sup> Iuenc., *Evang.*, II, 548.

<sup>(223)</sup> Iuenc., *Evang.*, I, 31.

<sup>(224)</sup> Iuenc., *Evang., praef.* 24; II, 62; III, 409.

<sup>(225)</sup> Iuenc., *Evang.*, I, 356. Cfr. l' *Index verborum et locutionum* nell'edizione di Huemer.



il poeta, di dover descrivere con una lingua antica un mondo del tutto diverso, le cui abitudini e la cui visione della vita e del destino umano erano affatto estranee al pensiero classico. In considerazione di ciò, bisogna perdonare a Giovenco molte delle espressioni sconvenienti o addirittura offensive per un orecchio cristiano, come il *Deus* degli Evangelii reso con *Tonans* o *summus Tonans* <sup>(226)</sup>, e lo *Spiritus Sanctus* con *spiramen* o *flatus* <sup>(227)</sup>, che s'incontrano spesso nel poema. Quanto alla tecnica del verso, Giovenco non ha saputo del tutto sottrarsi all'influenza del suo tempo: sono frequenti gli errori di quantità <sup>(228)</sup>. Ma il Cornu <sup>(229)</sup> ha tentato di spiegarli con la teoria, che, nei poeti cristiani, col volger del tempo, l'accento diveniva sempre più preponderante sulla quantità.

Abbiamo detto che Giovenco si è limitato a curare la forma esteriore del verso e dell'espressione, e che, quanto al contenuto, egli ha mirato alla riproduzione integrale del modello biblico. Ma se questa affermazione dovesse esser presa troppo alla lettera, si verrebbe a negare a Giovenco, come a torto fece l'Ebert <sup>(230)</sup>, eccetto il talento della forma, ogni altra abitudine poetica. È ben vero, del resto, come ottimamente osserva il Colombo <sup>(231)</sup>, che è impossibile discutere il valore di Giovenco come poeta, senza affrontare un problema estetico pregiudiziale, a cui va subordinata la valutazione estetica di tutta la poesia cristiana del IV° secolo. E cioè: è possibile creare una forma epica, che si fondi sopra un racconto storico, e sia subordinata ad un'esigenza didascalica? È possibile conservare, da un lato, l'esattezza storica e dottrinale, ed elevarsi, dall'altro, nelle sublimi regioni dell'epopea? Certo l'impresa doveva a tutti apparire oltremodo difficile, anzi addirittura irrazionale, ed agli stessi poeti non poteva sfuggire come il più riuscito travestimento poetico di quell'insigne monumento

<sup>(226)</sup> Iuven., *Evang.*, II, 797; IV, 554; IV, 673; IV, 787.

<sup>(227)</sup> Iuven., *Evang.*, I, 215; I, 341; I, 360; I, 362; II, 195; II, 204; IV, 49; IV, 798; ecc.

<sup>(228)</sup> Vedi l'*Index* nell'edizione del Marold, sotto la voce *metrica*, a pag. 114. Cfr. anche l'edizione di Huemer, a pag. 163; Hatfield, *A study of Juvenius*, Bonn, 1890, pag. 36. È degno di nota che l'h spesso fa posizione: per es. *inhabitare* (*Evang.*, I, 301). Sull'iato, l'elisione, e la cesura, cfr. Hatfield, *Op. cit.*, pag. 35.

<sup>(229)</sup> J. Cornu, in *Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.*, Bd 159, Abh. 3, 1908, 1 sgg.

<sup>(230)</sup> Ebert, *Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, I<sup>2</sup>, pag. 174.

<sup>(231)</sup> Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, Roma, 1910, pag. 75.

di forza e di bellezza, che è la prosa biblica, dovesse, al confronto, sembrare una deformazione o una profanazione, piuttosto che un mezzo per elevarla e nobilitarla. Più tardi, quando la Chiesa riposò più tranquilla dalle lunghe lotte secolari contro i nemici esterni ed interni, contro i pagani, gli scismi e le eresie, Sedulio e Venanzio Fortunato poterono trattare con certa libertà d'immaginazione il materiale biblico. Giovenco, che iniziava il genere nel IV° secolo, a distanza di soli trent'anni dall'editto di Milano, quando la pace della Chiesa esisteva ancora più di nome che di fatto, si trovò a dover procedere con assai maggiore circospezione. Ma appunto per questo ci volle in lui maggiore sforzo d'ingegno e furono necessarie migliori qualità artistiche, per poter superare i rovi e gli sterpi della via oltremodo difficile.

Uno degli artifizi, di cui Giovenco si servì, ad ornamento della materia biblica, sono le descrizioni delle bellezze naturali. Quello che negli Evangelii è appena accennato, si trova, nel nostro poeta, ampliato ed esposto con leggiadre e nobili immagini. Così il *mane autem facto* di Matth. 27, 1, è reso da Giovenco con due versi <sup>(232)</sup>; l'*in hac nocte* di Matth. 26, 34, parimenti con due versi <sup>(233)</sup>; l'*et mane (dicitis): Hodie tempestas, rutilat enim triste caelum* di Matth. 16, 3, con quattro versi <sup>(234)</sup>. Una delle descrizioni più belle è senza dubbio quella della tempesta:

*Conscendunt navem, ventoque inflata tumescunt  
vela suo, fluctuque volat stridente carina.  
Postquam altum tenuit puppis, consurgere in iras  
pontus, et immensis hinc inde tumescere ventis  
instat, et ad coelum rabidos sustollere montes.  
Et nunc mole ferit puppim, nunc turbine proram,  
illisosque super laterum tabulata receptant  
fluctus, disiectoque aperitur terra profundo* <sup>(235)</sup>.

Un altro genere di digressioni usa Giovenco, quando gli si presenta l'occasione di descrivere l'aspetto d'una regione, o la natura e i costumi d'una persona. Così il Giordano è descritto in III, 460-461; il monte degli Ulivi in III, 622-623; il pudore di Maria in I, 63-66; la rapacità dei pubblicani in II, 349-351. Altre volte, la parafrasi delle parole dell'evangelista gli vien suggerita dal desiderio d'imitare qualche passo di un poeta antico, segnatamente

<sup>(232)</sup> Iuvenc., *Evang.*, IV, 587-588.

<sup>(233)</sup> Iuvenc., *Evang.*, IV, 471-472.

<sup>(234)</sup> Iuvenc., *Evang.*, III, 227-230.

<sup>(235)</sup> Iuvenc., *Evang.*, II, 25-32. Cfr. Matth. 8, 24.

di Virgilio: tale è il caso dei versi III, 693-695, che corrispondono alla frase di Matth. 21, 28: *Fili, vade hodie, operare in vinea mea*, e sono un'imitazione di Verg., *Ecl.*, II, 70, e *Georg.*, I, 157. Anche in IV, 344, nel riprodurre la frase di Ioh. 11, 22, Giovenco scrive, sulla falsariga di Virgilio (*Aen.*, V, 708):

*Quam Dominus tali solator voce gementem;*

e in II, 367:

*Christus ad haec contra placido sic ore profatur*

per imitazione di Virgilio, *Aen.*, VII, 194.

In II, 551, poi trovi l'imitazione contemporanea di un luogo di Ovidio (*Metam.*, II, 17) e di un altro di Lucrezio (*De rer. nat.*, I, 3). L'imitazione dei poeti pagani, anzi, fa spesso cadere Giovenco in un grave inconveniente, cioè quello di adornare le digressioni e le amplificazioni con colori, che si addirebbero meglio ad una favola mitologica che non alla vita di Cristo. Così, per esempio, il messaggero celeste, che si presenta a Zaccaria <sup>(236)</sup>, è in tutto simile al Mercurio virgiliano <sup>(237)</sup>. In alcuni casi, l'amplificazione è dovuta ad una ragione del tutto poetica, sia cioè all'intento di meglio spiegare le parole un po' oscure dell'Evangelio, sia a quello di accrescerne l'effetto, specialmente ove si narri un miracolo compiuto dal Salvatore. Così le parole di Ioh. 2, 19: *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud*, sono meglio chiarite nei versi II, 167-169:

*Solvite pollutis manibus venerabile templum  
hoc: ego restituam cum tertia lumina solis  
incipient rutilam terris infundere lucem.*

E, a proposito del miracolo della navicella pericolante <sup>(238)</sup>, Giovenco illustra le parole di Cristo: *modicae fidei, quare dubitasti?* col narrare che, non prestando Pietro fede al comando del Maestro di camminare sulle acque, queste cominciarono a cedere sotto i suoi piedi, minacciando di sommergerlo, finchè egli, *medio submersus corpore*, non ricorse per aiuto a Gesù <sup>(239)</sup>:

<sup>(236)</sup> Iuvenc., *Evang.*, I, 11-12; I, 79.

<sup>(237)</sup> Verg., *Aen.*, IV, 238 sgg.

<sup>(238)</sup> Matth., 14, 30 sg.

<sup>(239)</sup> Iuvenc., *Evang.*, III, 116-121.

*Verum ubi tantarum mentem miracula rerum  
terrificant, ventique minas crebescere cernit,  
paulatim cedunt dubio liquefacta timore,  
quae validum fidei gestabant aequora robur.  
Iamque Simon, medio submersus corpore, clamat:  
Fluctibus horrendis pereuntem deripe, Christe!*

Comunque, l'amplificazione, sia che abbracci più versi, sia che si riduca ad una sola frase, mostra sempre in Giovenco un poeta non comune, nè privo di senso artistico.

Un notevole contrapposto dei *libri Evangeliorum* di Giovenco è costituito dalla rielaborazione metrica dei libri storici del Vecchio Testamento, presentata agli studiosi, in edizione critica, dal Peiper, nel 1891, col titolo *Cypriani Galli poetae Heptateuchos* <sup>(240)</sup>. Era apparsa precedentemente in forma frammentaria, sotto diversi nomi di autore, e la storia del suo successivo ritrovamento si estende per tre secoli. Nel 1560, Giacomo Morel aveva pubblicato, desumendolo da un codice dell'abbazia di S. Vittore a Parigi — ora il codice si trova alla Biblioteca Nazionale, segnato col n° 14758 — un piccolo poema di 165 versi, intitolato *Genesis*, e attribuito a Cipriano di Cartagine. A questo frammento, i benedettini Martène e Durand, nel 1733, aggiunsero 1276 versi, tolti da un codice dell'abbazia di Saint-Germain-des-Prés (= Bibl. Naz., n° 13407). Nel 1852, il Cardinal Pitra, servendosi di tre codici, due di Laon (= *Laudunenses*, sec. IX°), e uno del Collegio della Santa Trinità a Cambridge (= *Cantabrigiensis*, sec. XI°), completò questo poema sulla Genesi con l'aggiunta dei 54 versi (325-378), che mancavano nell'edizione del Martène, e pubblicò altri due poemi sull'Esodo e su Giosuè, e ancora frammenti di quattro poemi sul Levitico, sui Numeri, sul Deuteronomio, e su parte del libro dei Giudici <sup>(241)</sup>. Nel 1888, lo stesso Pitra pubblicò intero il libro dei Giudici, e il resto dei poemi sul Levitico, sui Numeri e sul Deuteronomio <sup>(242)</sup>. In tal modo, si veniva ad avere un ciclo di poemi sull'*Heptateuchos*. Ma certamente nemmeno in questa forma noi possediamo intera l'opera del poeta. Un catalogo del monastero di Lorsch, del X° secolo, registra un *Metrum Cypriani super Heptateuchum et Regum et Hester Iudith et Machabaeorum*; e un catalogo di Cluny, del XII° secolo, aggiunge ai precedenti il libro dei Paralipomeni.

<sup>(240)</sup> *Corpus script. eccles. lat.*, 23, Vindob., 1891.

<sup>(241)</sup> Pitra, *Spicil. Solesm.*, I, Paris, 1852, 171-258.

<sup>(242)</sup> Pitra, *Analecta sacra et classica*, Paris, 1888, I, 181-207.



Inoltre, non pochi frammenti, pervenuti sino a noi, attestano che l'opera intera comprendeva la versificazione di quasi tutti i libri storici del Vecchio Testamento.

Ma chi è l'autore del poema? E, anzitutto, le varie parti dell'opera derivano da uno stesso e medesimo autore? Il Best, seguendo le orme dell'Ebert, ha creduto di dover distinguere due opere diverse: una *Genesis*, composta, verso il 410, in Italia, da un certo Cipriano; e il seguito della Genesi, comprendente i libri dall'Esodo ai Giudici, scritto nel corso del V° secolo da un poeta sconosciuto, nativo della Gallia <sup>(243)</sup>. Ma che tale opinione fosse errata, ha dimostrato lo Stutzenberger, fondandosi sulle analogie di lingua e di metro, che esistono fra le due supposte parti dell'opera <sup>(244)</sup>. Degli antichi manoscritti, il catalogo di Lorsch e il codice *Laudunensis* 279 attribuiscono il poema a Cipriano; un codice di Cluny, ora perduto, ed uno bobbiese l'attribuiscono ad Avito; il *Parisinus* 13047 l'attribuisce a Giovenco. Ma lo scambio tra Cipriano e Avito si spiega facilmente, osservando che la fama di Avito aveva superato di molto quella di Cipriano, per l'importanza politica del personaggio e per la sua qualità di vescovo. D'altra parte, neppure Giovenco può essere l'autore dell'*Heptateuchos*, perchè, confrontato con i libri *Evangeliorum*, esso presenta « *nullam prorsus neque in ratione narrandi, neque in sermone, neque denique in re metrica similitudinem* » <sup>(245)</sup>.

La patria dell'autore dell'*Heptateuchos* è senza dubbio la Gallia, come ha dimostrato il Peiper <sup>(246)</sup>, specialmente fondandosi sulla circostanza che i manoscritti del poema provengono quasi tutti di là, e che la lingua si distacca nettamente da quella degli scrittori africani, e ha relazioni d'affinità con quella degli scrittori della Gallia <sup>(247)</sup>. E poichè Cipriano è il nome del poeta tramandatoci dai codici, non v'è nessuna ragione di mettere in dubbio una così autorevole testimonianza. Ma con chi precisamente dev'essere identificato codesto Cipriano? Escluso il grande vescovo di Cartagine, Adolfo Harnack espresse l'ipotesi, che l'autore del trattatello pseudo-ciprianeo *Caena Cypriani*, oriundo della Gallia e vissuto al principio del V° secolo, fosse da identificarsi col nostro

<sup>(243)</sup> Best, *De Cypriani quae feruntur metris in Heptateuchum*, Marpurgi, 1891, pag. 53.

<sup>(244)</sup> Stutzenberger, *Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus*, Zweibrücken, 1903, pag. 25.

<sup>(245)</sup> Peiper, in *Corpus script. eccles. lat.*, 23, Vindob., 1891, pag. XXIII.

<sup>(246)</sup> Peiper, in *Corpus script. eccles. lat.*, 23, pag. XXIV.

<sup>(247)</sup> Cfr. C. Becker, *De metris in Heptateuchum*, Bonn, 1889, pagg. 18-26.

poeta <sup>(248)</sup>. Il Brewer, invece, sostenne che l'autore del poema sull'*Heptateuchos* fosse quel presbitero Cipriano, a cui Girolamo inviava, verso il 418, la lettera 140, contenente la spiegazione del salmo 89, e che a lui medesimo si dovessero attribuire, insieme con la *Caena Cypriani*, i poemetti *Ad Senatorem*, *De Sodoma* e *De Iona* <sup>(249)</sup>. Le prove addotte dal Brewer, a sostegno della propria tesi, non sono tuttavia troppo convincenti.

In tanta oscurità, sembra più saggio consiglio attenersi all'opinione del Peiper, il quale riconosce che di questo poeta Cipriano, ad eccezione della circostanza che fosse nativo della Gallia, non può dirsi nulla di preciso, neppure se fu chierico o laico, retore o giurisperito. Per determinare l'epoca in cui il poeta visse, è stato osservato che Mario Vittore ha seguito in molti luoghi, quasi alla lettera, l'autore dell'*Heptateuchos*, e che dal canto suo Cipriano mostra di aver conosciuto il *De quarto consulatu Honorii* di Claudiano, perchè il suo verso *Exod.* 152 comincia, come il verso claudiano 118, con le parole *magnarum largitor opum*. Ora, siccome Claudiano scrisse il suo poema nel 397, e Mario Vittore morì, secondo la testimonianza di Gennadio <sup>(250)</sup>, sotto il regno di Teodosio e di Valentiniano, cioè nel secondo quarto del V° secolo, è chiaro che Cipriano dovè comporre l'*Heptateuchos* nei primi anni del V° secolo. A conferma di ciò, può anche valere la circostanza, importantissima, che Cipriano usa, come testo biblico, non la Volgata geronimiana, ma l'antica *Itala*.

Il poeta, nel parafrasare i libri storici della Bibbia, si è lasciato dominare da un sentimento del tutto estetico, e ha trascurato le numerose prescrizioni rituali e sacre del Levitico, dei Numeri, del Deuteronomio, riducendo in versi solo la parte storica vera e propria. I libri sono di ampiezza assai varia: il *Liber Geneseos* abbraccia 1498 versi; l'*Exodus* 1333; il *Leviticus* 309; i *Numeri* 777; il *Deuteronomium* col *Canticum Moysi* 288; il *Iesu Nave* 585; i *Iudices* 760. Ad eccezione di piccole divergenze, Cipriano, come Giovenco, si attiene con fedeltà scrupolosa al testo dell'*Itala*: è notevole, specialmente nella Genesi, una certa tendenza ad abbreviare; e nessuna digressione, nessun abbellimento del racconto viene mai ad interromperne il corso lento ed uguale. Eppure le

<sup>(248)</sup> A. Harnack, *Drei wenig beachtete cyprianische Schriften und die «Acta Pauli»*, in *Texte und Untersuch.*, N. F., 4, 3 b, Leipzig, 1899, pag. 23.

<sup>(249)</sup> H. Brewer, *Ueber den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 28, 1904, pag. 92.

<sup>(250)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 61.

occasioni non sarebbero mancate! Ma il poeta non s'è lasciato tentare nemmeno a fare una descrizione poetica del paradiso terreste! La narrazione quindi procede troppo uniforme e monotona, e la lettura, almeno dei due primi libri, a lungo andare, stanca. Nei libri seguenti, il movimento appare più libero, e si nota un maggiore slancio della fantasia e una certa ampiezza oratoria nelle descrizioni e nei discorsi. Nei *Cantica*, il poeta abbandona l'esametro per un metro lirico, l'endecasillabo faleucio; e qui mostra di sapersi elevare al di sopra dell'aridità e della grettezza dei pagnegiristi e dei parafrasti del tempo. Il cantico di Mosè, che loda Dio, per il miracoloso passaggio del Mar Rosso <sup>(251)</sup>, il cantico degli Ebrei al pozzo <sup>(252)</sup>, il cantico di Mosè morente <sup>(253)</sup>, attraverso la parafrasi ciprianea, non perdono nulla della grandezza, della soavità, della dignità del racconto biblico.

Cipriano Gallo compose il suo poema per la scuola; ma esso non dovè trovare ampia diffusione in Gallia. Invece, fu assai noto in Inghilterra, dove Aldelmo, Beda, Alcuino, Etelvulfo lo studiarono e l'imitarono. Cipriano, del resto, fu uomo di larga cultura classica. Dall'opera sua si scorge che i poeti antichi, Virgilio in primo luogo, e poi anche Orazio, Ovidio, Persio, Giovenale, Lucano, Stazio, Silio Italico, gli erano familiarissimi; dei cristiani, conosceva molto bene Giovenco, Prudenzio, Paolino di Nola <sup>(254)</sup>. La tecnica del verso è buona; l'esametro è sempre scorrevole, spesso elegante, nonostante parecchie licenze nella prosodia <sup>(255)</sup>. Il poeta mostra anche una certa predilezione per la rima <sup>(256)</sup>, per l'allitterazione <sup>(257)</sup>, e per l'assonanza <sup>(258)</sup>. Il poema ciprianeo, infine, ha una grande importanza storica, perchè, data la fedeltà con cui Cipriano segue i libri sacri, giova a farci conoscere la versione latina dell'*Itala*, assai meglio che i brevi frammenti dei codici e i singoli luoghi citati dagli autori cristiani.

Un altro tentativo di adattamento delle forme classiche alla

<sup>(251)</sup> Cypr. Gall., *Exod.*, 507 sgg. = *Exod.* 15.

<sup>(252)</sup> Cypr. Gall., *Num.*, 557 sgg. = *Num.* 21.

<sup>(253)</sup> Cypr. Gall., *Deuteron.*, 152 sgg. = *Deuteron.* 32.

<sup>(254)</sup> Cfr. l'*Index I* nell'edizione del Peiper, a pag. 275 sgg.

<sup>(255)</sup> Cfr. Mayor, *The Latin Heptateuch... critically reviewed*, London, 1889, pag. XLIX sgg.; Peiper, in *Corpus script. eccles. lat.*, 23, pag. 344 sgg.

<sup>(256)</sup> Nella Genesi si hanno casi di rima leonina in 191 versi, e casi d'altra specie di rima in 144 versi.

<sup>(257)</sup> Cfr. Cypr. Gall., *Gen.*, 32 sg.; 35; 96; 101; 142; 160; ecc.

<sup>(258)</sup> Cfr. Cypr. Gall., *Gen.*, 31; 54; 110; 153; 271; 466; 686; ecc.

poesia cristiana è il *Centone* virgiliano di Petronia Proba, composto verso il 360, e tanto lodato dagli autori antichi.

Il genere poetico centonistico non era nuovo: centoni pagani esistevano già, nell'antichità, non solo in latino, ma anche in greco. La parola *cento*, come in greco κέντρων e κέντουκλον, ebbe, nell'uso del popolo romano, significati assai vari <sup>(259)</sup>. Dapprima, *centone* indicò una veste formata dall'unione di striscie o pezzi di stoffe varie di qualità e di colore, di cui solevano coprirsi i contadini ed i poveri <sup>(260)</sup>. Anzi, una delle occupazioni dei servi, nelle ville romane, era appunto quella di *suere centones*, cioè di mettere insieme i vari pezzi di stoffa, per farne vestiti <sup>(261)</sup>. Si chiamarono pure centoni le coperte dei letti, forse perchè, nelle case dei poveri, anch'esse eran fatte di ritagli di panni usati <sup>(262)</sup>; le coperte, che si gettavano sul dorso dei cavalli e dei muli, perchè il cavaliere potesse più agevolmente cavalcarli; le stuoie, su cui i pescatori deponevano la pesca <sup>(263)</sup>; le tende, che si mettevano alle porte, per impedire il passaggio dell'aria o per attutire i rumori <sup>(264)</sup>; e via dicendo. Più notevole è il valore, che acquista la parola negli usi bellici, dove il centone è un drappo, il quale, bagnato nell'aceto, serve a spegnere il fuoco, o a tener lontano il pericolo d'un incendio, o a proteggere le mura dai colpi dell'ariete <sup>(265)</sup>, oppure è usato dai soldati sotto l'elmo, per evitare che la pelle sia molestata dal contatto duro del ferro <sup>(266)</sup>. Finalmente, si chiamò anche centone un *pulvinar* o guanciaie e un *filtrum* o bevanda composta di erbe diverse <sup>(267)</sup>. Da questi vari

<sup>(259)</sup> Cfr. Suida, in *Lexicon*, s. v. κέντρων; Eustath., *Ilias*, XXIII, 419, p. 1308, 60 e XVII, 156, p. 1099, 51; Forcellini - De Vit, *Totius latinitatis lexicon*, s. v. *cento*; Daremberg - Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, Paris, 1887; E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico d'antichità romane*, Roma, 1886; Ermini, *Il Centone di Proba e la poesia centonaria latina*, Roma, 1909, pag. 19 sgg.

<sup>(260)</sup> Cato, *De re rustica*, 2, 3; 10, 5; 11, 5; 59; 135, 1; Festo, s. v. *prohibere*; Colum., *De re rustica*, I, 8.

<sup>(261)</sup> Cato, *De re rustica*, 2; Lucil., fragm. 747 (ed. Marx, I, pag. 51).

<sup>(262)</sup> Macrob., *Saturn.*, I, 6, 30; Senec., *Epist.* 80, 8; Iuven., *Sat.*, VI, 121.

<sup>(263)</sup> Plin., *Hist. natural.*, IX, 85, 2; Liv., VII, 14, 7; Veget., *Mulom.*, II, 59, 2.

<sup>(264)</sup> Petron., *Sat.*, 7; Iuven., *Sat.*, VI, 121; Martial., *Epigr.*, I, 34, 5; XI, 45, 3.

<sup>(265)</sup> Caes., *De bello civili*, II, 9, 4; II, 10, 6; III, 44, 7; *Digest.*, XXXIII, 7, 12: *Acetum quoque, quod incendii extinguendi causa paratur, item centones, siphones, etc.*; Veget., *De re milit.*, IV, 23.

<sup>(266)</sup> Ammian. Marcell., XIX, 8, 8.

<sup>(267)</sup> Cfr. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, s. v. *cento*.



significati, alludenti a cose reali, la parola passò, col tempo, ad esprimere fatti morali.

Dapprima, poichè, nell'applicazione alle cose materiali, *centone* aveva sempre indicato un insieme di elementi disparati, e spesso in contrasto fra loro, *sarcire centones* ebbe moralmente — così nell'antica commedia di Plauto — il significato di « infilar menzogne o false storielle ». Più tardi, la stessa voce denotò un poema, in cui l'autore trattava un argomento suo proprio, servendosi di frasi, parole, emistichi o versi interi di un poeta, degno, per la sua fama, di essere imitato. Così i *centonarii*, che, nella realtà, erano fabbricanti o venditori di *centones* <sup>(268)</sup>, passarono ad indicare una speciale categoria di poeti.

Tertulliano, parlando dei centoni omerici, tanto diffusi ai suoi tempi, dice che erano poesie composte di frasi tolte qua e là dall'epopea d'Omero <sup>(269)</sup>. Lo stesso dice San Girolamo <sup>(270)</sup>. Il centone è, dunque, una forma d'imitazione letteraria, anzi è la forma in cui l'imitazione si spinge fino alla più alta e complessa espressione. Com'è naturale, anche in questo genere, l'ingegno e il criterio artistico di ciascuno segnano dei gradi e dei limiti nell'imitazione. In ogni modo, però, l'opera, che ne risulta, è sempre, ma in misura assai relativa, degna d'esser considerata come una vera e propria opera d'arte.

Nella letteratura latina, a giudicare dai documenti pervenuti sino a noi, l'uso della poesia centonaria si diffuse solo sul declinare del II° secolo di Cristo, e i centoni greci di argomento cristiano s'incontrano assai più tardi, non prima del V° secolo, e per imitazione appunto del centone di Proba, che era venuto in grande fama presso gli scrittori d'Occidente. Non conosciamo il nome del primo poeta centonista cristiano in lingua greca: i centoni omerici, gli *ὁμηροκεντρα* che ci rimangono, intorno alla storia biblica e alla vita di Cristo, sono attribuiti tutti dai cronisti bizantini alla dotta Atenaide, figlia del sofista ateniese Leonzio, che, col nome di Elia Eudossia, sposò, il 7 giugno del 421, Teodosio II°, e morì cristianamente in Gerusalemme nel 460 <sup>(271)</sup>. Prima di Eudossia, pare che ci siano stati altri centonisti cristiani,

<sup>(268)</sup> Cod. Theodos., XIV, 8, 1; XVI, 10, 20. Cfr. E. De Ruggiero, *Dizionario epigrafico*, s. v. *centonarius*.

<sup>(269)</sup> Tertull., *De praescriptione haereticorum*, 39: *Homerocentones etiam vocari solent, qui de carminibus Homeri propria opera, more centonario, ex multis hinc inde compositis, in unum sarciant corpus*.

<sup>(270)</sup> Hieron., *Epist.* 53, 7.

<sup>(271)</sup> Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 26.

tra cui il vescovo Patrizio, padre del filosofo Proclo; ma, poichè nessuno riuscì ad emulare la gloria letteraria di Eudossia, i centoni corsero tutti sotto il nome di lei. Sono brevi composizioni in esametri, in cui, con parole e frasi tolte dall'Illiade e dall'Odissea, sono verseggiati alcuni episodi tolti dai libri sacri. Ogni centone ha un titolo suo; ma spesso sono stati riuniti più centoni sotto un medesimo titolo, oppure un centone è stato diviso in due centoni distinti: motivo per cui, nelle edizioni, il numero dei centoni varia. In alcune, se ne contano novantacinque, in altre solo sessanta, in altre quarantuno, ed ultimo il Ludwich ne numera cinquanta<sup>(272)</sup>. Di questi, il primo tratta della missione di Cristo per volere del Padre (Περὶ τῆς τοῦ πατρὸς εὐδοκίας καὶ ἀποστολῆς τοῦ υἱοῦ); l'ultimo, dell'assunzione della Vergine (Περὶ τῆς ἀναλήψεως)<sup>(273)</sup>, e comprendono in tutto 1743 esametri, i quali narrano quasi interamente avvenimenti della storia evangelica o del Nuovo Testamento.

Che tutti questi centoni di Eudossia e di Patrizio abbiano strette relazioni di affinità con quello dell'illustre poetessa romana non può esser messo in dubbio, anzitutto perchè noi sappiamo, dalla testimonianza degli autori antichi, che il centone di Proba fu introdotto, come in Occidente così anche in Oriente, nelle scuole — quel *librarius*, che trascrisse il centone della poetessa latina, dedicandolo ad Arcadio, gli raccomandava di farlo leggere al *minor Arcadius*, cioè al nascituro Teodosio<sup>(274)</sup> —, e poi perchè un confronto, anche superficiale, del centone latino con i greci mostra in modo evidente l'imitazione. Eudossia, adattando l'esametro omerico a un contenuto cristiano, perseguiva, come Proba, lo scopo etico e didattico di allontanare gli alunni delle scuole dalle letture profane, e di porgere loro le sublimi narrazioni evangeliche con l'ornamento esteriore delle stesse bellezze poetiche ammirate nelle opere degli autori classici. L'imperatrice greca, del resto, adottò interamente il metodo della patrizia romana, cioè quello di non narrare per disteso gli episodi della Scrittura, ma di compendiarli nelle parti più salienti e più istruttive dal punto di vista morale: metodo, che rimarrà invariato fin nel più tardo

<sup>(272)</sup> *Eudociae Augustae carminum graecorum reliquiae*, ed. A. Ludwich, Leipzig, Teubner, 1897.

<sup>(273)</sup> *Eudociae Augustae carminum etc.*, ed. A. Ludwich, Leipzig, 1897, pagg. 88-114. Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 28.

<sup>(274)</sup> Cfr. *Probae cento*, rec. C. Schenkl, in *Poetae christiani minores* (*Corpus script. eccles. lat.*, 16, pars 1, Vindob., 1888, pag. 568).

medioevo, quando il centone diventerà mezzo comune di esercizio retorico.

Più assai dei greci, ebbero però importanza, nella letteratura occidentale, i centoni latini, specialmente virgiliani. Essi acquistarono il valore d'un vero e proprio genere letterario, regolato da leggi speciali.

Tra gli scrittori latini, Girolamo, il quale parla con disprezzo degli *Homerocentones* e dei *Vergiliocentones*, giudicandoli esercizi da fanciulli (<sup>275</sup>), accenna alla relazione che necessariamente le parole, tolte di qua e di là, devono avere col pensiero; Tertulliano dà, come proprietà del centone, quella di *sarcire in unum corpus* versi e locuzioni desunte da vari luoghi dei poemi di Omero e di Virgilio (<sup>276</sup>); e Isidoro di Siviglia, ripetendo quasi alla lettera la definizione tertulliana, osserva che *centones apud grammaticos vocari solent qui de carminibus Homeri vel Vergilii ad propria opera more centonario in unum sarciantur corpus ad facultatem cuiusque materiae* (<sup>277</sup>). Ma colui che di proposito dettò le leggi della poesia centonaria fu Decimo Magno Ausonio. Egli infatti, nella lettera dedicatoria all'amico Paolo, premessa al suo *Cento nuptialis*, espone le regole da seguirsi in componimenti di tal genere (<sup>278</sup>). Ausonio parla anch'egli del centone con un certo disprezzo. Il centone ebbe il suo nome da coloro che, primi, ne tentarono per diletto la prova. Senza dubbio il raccogliere insieme cose sparse, e il dare unità organica a cose spezzate (*sparsa colligere et integrare lacerata*) è un lavoro di pura memoria, più da mettere in burla che da lodare (*quod ridere magis, quam laudare possis*). Perciò Ausonio si scusa con l'amico di avere speso il suo tempo in simile esercizio puerile, offendendo così la grandezza della poesia virgiliana (*Vergiliani carminis dignitatem tam ioculari dehonestasse materia*); ma in pari tempo dichiara di averlo fatto, per ubbidire al cenno dell'imperatore Valentiniano, il quale, avendo composto un epitalamio in forma di centone, aveva voluto gareggiare con lui in abilità letteraria (<sup>279</sup>). Non potendo disubbidire a colui, *qui iubere poterat*, si era assoggettato all'ingrato lavoro di

(<sup>275</sup>) Hieron., *Epist.* 53, 7: *Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia.*

(<sup>276</sup>) Tertull., *De praescr. haeret.*, 39.

(<sup>277</sup>) Isid. *Hisp.*, *Orig.*, I, 38, 25.

(<sup>278</sup>) Auson., *Opuscula*, ed. Peiper (Lipsiae, 1886), pag. 206 sgg.

(<sup>279</sup>) Auson., *Opuscula*, ed. Peiper, pag. 206, 14: *Nuptias quondam eiusmodi ludo descripserat, aptis equidem versibus et compositione festiva. Experiri deinde volens, quantum nostra contentione praecelleret, simile nos de eodem concinnare praecepit.*

dar continuità ad idee sconnesse, unità a pensieri diversi, a render proprio l'altrui, obbligandosi a non usare un verso, una frase, una parola, che non fosse tolta da Virgilio <sup>(280)</sup>. E qui Ausonio si accinge ad esporre le regole da seguirsi nella composizione centonaria. Si possono connettere insieme gli emistichi di due versi, oppure si può congiungere il primo o il secondo verso troncato con l'altro mezzo verso: *in unum ut coëant aut caesi duo aut unus et sequens <medius> cum medio* <sup>(281)</sup>. Ma introdurre nel centone due versi virgiliani di seguito sarebbe segno d'ineptitudine; introdurne tre, una vera sciocchezza <sup>(282)</sup>. Quanto alle cesure, si possono usare tutte quelle del verso eroico <sup>(283)</sup>. Per così varie combinazioni di piedi e di cesure, il centone può paragonarsi al giuoco, chiamato dai Greci ἵστομαχίον, nel quale, con ossicini o asticelle, disposte in varia guisa, si formano figure di animali, di cacciatori, di torri, di cani. Anche il centonista deve fare in modo *sensus diversi ut congruant, adoptiva quae sunt, ut cognata videantur, aliena ne interluceant* <sup>(284)</sup>: non deve lasciar scorgere le giunture, deve simular bene le trasposizioni, evitare le oscurità, e mantenere la connessione logica delle idee. Naturalmente, se il lavoro sarà fatto da un bravo artista, — conclude Ausonio — sembrerà una meraviglia; se invece verrà fatto da inepti, sarà una cosa ridicola <sup>(285)</sup>.

Queste le regole. Ma è facile immaginare che esse, nella pratica, soffrivano non poche eccezioni, e che nessuno dei poeti centonari posteriori ad Ausonio, nemmeno lo stesso Ausonio, seppe applicarle con fedeltà.

Di centoni latini se ne ebbero molti, e, a scopo d'esercizio letterario, se ne fecero con versi di Lucilio, di Ovidio, di Lucano, di Silio Italico, e di Stazio; ma senza dubbio i più celebri furono

<sup>(280)</sup> Auson., *Opuscula*, ed. Peiper, pag. 207, 25: *Accipe igitur opusculum de inconnexis continuum, de diversis unum, de seriis ludicrum, de alieno nostrum etc.*

<sup>(281)</sup> Auson., *Opuscula*, ed. Peiper, pag. 207, 30.

<sup>(282)</sup> Auson., *Opuscula*, ed. Peiper, pag. 207, 35: *Nam duos iunctim locare ineptum est, et tres una serie merae nugae.*

<sup>(283)</sup> Auson., *Opuscula*, ed. Peiper, pag. 207, 35: *Diffinduntur autem per caesuras omnes, quas recipit versus heroicus, convenire ut possit aut penthemimeris cum reliquo anapaestico, aut trochaice cum posteriore segmento, aut septem semipedes cum anapaestico chorico, aut (ponatur) post dactylum atque semipedem quidquid restat hexametro etc.*

<sup>(284)</sup> Auson., *Opuscula*, ed. Peiper, pag. 208, 55.

<sup>(285)</sup> Auson., *Opuscula*, ed. Peiper, pag. 208, 50: *Sed peritorum concinatio miraculum est, imperitorum iunctura ridiculum.*



i virgiliani. Pare che si cominciassero a scrivere nel II° secolo di Cristo: Tertulliano ci ha tramandato il nome di un famoso centonista, Osidio Geta, che aveva composto con emistichi virgiliani una tragedia intitolata *Medea* <sup>(286)</sup>; un altro aveva tradotto con lo stesso sistema il *Ilivας* di Cebete <sup>(287)</sup>. Ausonio, come abbiām visto, circa la metà del IV° secolo, scriveva il suo *Cento nuptialis*. Ma i più rinomati poeti centonari, oltre Proba, furono Luxorio, che visse in Cartagine sul finire del VI° secolo, e di cui rimane un centone col titolo *Epithalamium Fridi*; Pomponio, il quale ne scrisse uno d'argomento cristiano, a noi pervenuto (*Versus ad gratiam Domini*); e l'improvvisatore Mavorzio, che aveva ricevuto dal popolo il nome di *Maro iunior*. A lui si attribuisce un centone *De ecclesia*; l'attribuzione però è assai incerta. Comunque, i *Versus ad gratiam Domini*, il *De ecclesia*, e l'anonimo *De verbi incarnatione*, sono gli unici centoni cristiani conservatici, tutti posteriori a quello di Proba, che servì loro di modello <sup>(288)</sup>.

I *Versus ad gratiam Domini* sono una specie di ecloga cristiana, cioè un dialogo in 132 esametri tra Titiro, un vecchio, bene addentro nei misteri della fede cristiana, e Melibeo, un giovane, desideroso di apprenderli. Cedendo all'invito di costui <sup>(289)</sup>, Titiro afferma che egli non canterà le incerte profezie degli antichi vati, ma le promesse di Dio, e soggiunge che la sicurezza della ricompensa dopo la morte ci spinge ad operare il bene, perchè l'anima possa raggiungere, nel cielo, la vita immortale, secondo i suoi meriti <sup>(290)</sup>. Nel sentir parlare dell'immortalità dell'anima, Melibeo si mostra dominato da immensa gioia <sup>(291)</sup>, e Titiro, prendendo ad ammaestrarlo sulla necessità di una vita pura e morale <sup>(292)</sup>, gli narra la creazione del mondo, la prevaricazione d'Israele, e la redenzione degli uomini per mezzo della venuta di Cristo <sup>(293)</sup>.

Il poemetto qui si arresta bruscamente, e forse è da ritenere incompleto. Isidoro, nello stesso luogo in cui parla di Proba <sup>(294)</sup>,

<sup>(286)</sup> Tertull., *De praescr. haeret.*, 39.

<sup>(287)</sup> Tertull., *De praescr. haeret.*, 39.

<sup>(288)</sup> Sui centoni latini, pagani e cristiani, vedi Ermini, *Il Centone di Proba*, pag. 41 sgg.

<sup>(289)</sup> Pompon., *Versus ad gratiam Domini*, 1-6. Di questo poemetto una buona edizione critica curò lo Schenkl, in *Poetae christiani minores* 1, Vindob., 1888 (*Corpus script. eccles. lat.*, 16), pagg. 609-615.

<sup>(290)</sup> Pompon., *Versus ad grat. Domini*, 7-45.

<sup>(291)</sup> Pompon., *Versus ad grat. Domini*, 46-50.

<sup>(292)</sup> Pompon., *Versus ad grat. Domini*, 60-74.

<sup>(293)</sup> Pompon., *Versus ad grat. Domini*, 83-132.

<sup>(294)</sup> Isid. Hisp., *Orig.*, I, 39, 26 : Sic (cioè come Proba) *quoque et quidam*

riferisce che un certo Pomponio aveva composto un centone sotto il nome di *Titiro*. Data l'analogia del titolo, i *Versus ad gratiam Domini* si possono quindi ritenere opera di Pomponio, poeta cristiano, vissuto forse nel V° secolo. Nella composizione del suo centone, Pomponio ha seguito l'esempio di Proba: la creazione del mondo è descritta con gli stessi versi virgiliani. Del resto, anche la circostanza che Isidoro ravvicina il *Tityrus* al centone della patrizia romana, e che esso ci è stato tramandato dal medesimo Cod. Palat. 1753, che è uno dei più importanti nella tradizione manoscritta del centone di Proba, mostra la stretta parentela, che i due componimenti hanno fra loro.

Il secondo centone, *De verbi incarnatione*, è contenuto solo nel Cod. Parisin. 13047, del sec. IX°, e consta di 111 esametri. Fu attribuito a Sedulio, ma falsamente, perchè nè il codice nè lo stile provano che il carme sia di quell'autore. La tradizione manoscritta è lacunosa ed errata in molti punti, ed anche il poeta si dimostra di assai scarso valore. Il centone tratta dell'incarnazione di Cristo. Il Signore, mosso a compassione dell'umanità, inviò sulla terra il suo divino Figliuolo <sup>(295)</sup>. La Vergine fu resa madre per virtù dello Spirito, e un angelo le annunciò che un volere divino in lei si compiva. Ella timorosa, e credendosi indegna di tanto onore, tentò di esimersi, ma poi curvò la testa, in ossequio alla volontà di Dio <sup>(296)</sup>. Cristo s'incarnò e nacque, e una stella ne annunciò la nascita ai Magi <sup>(297)</sup>. Qui segue, nel codice, una lacuna, la quale segna forse la perdita della maggior parte del carme; poi la narrazione riprende col discorso di Gesù, che raccomanda agli uomini la preghiera, la fede e la giustizia, e promette, dopo la morte, ai buoni il premio della vita eterna nella città beata, dove l'anima godrà le supreme delizie <sup>(298)</sup>. Finito il discorso, Gesù ascende al cielo, nascondendo il suo capo tra le nuvole <sup>(299)</sup>.

Si riscontrano nel testo reminiscenze dell'Evangelo <sup>(300)</sup>, e di Giovenco <sup>(301)</sup>; parecchi luoghi, e specialmente la chiusa, in cui

*Pomponius ex eodem poeta inter cetera stili sui otia Tityrum in Christi honorem composuit, similiter et de Aeneide.*

<sup>(295)</sup> *De verbi incarn.*, 1-10. Vedi il poemetto nell'edizione dello Schenkl, *Poetae christiani minores* 1, Vindob., 1888 (*Corpus script. eccles. lat.*, 16), pagg. 615-620.

<sup>(296)</sup> *De verbi incarn.*, 11-31.

<sup>(297)</sup> *De verbi incarn.*, 32-62.

<sup>(298)</sup> *De verbi incarn.*, 63-100.

<sup>(299)</sup> *De verbi incarn.*, 101-111.

<sup>(300)</sup> Luc. 1, 26-38.

<sup>(301)</sup> Iuvenc., *Evang.*, I, 52-79.

il poeta, dopo aver narrato l'ascensione di Cristo, invoca sulla sua famiglia il favore di Dio, derivano direttamente dal centone di Proba <sup>(302)</sup>. L'autore visse forse nel V° secolo.

L'ultimo dei tre centoni cristiani, a noi pervenuti, è il *De ecclesia*, che dei tre è certamente il più degno di considerazione <sup>(303)</sup>. Esso ci fa penetrare nella vita cristiana dei primi tempi, e ce la descrive con somma vivacità, non disgiunta da arte. Il Signore scelse per sè un tempio augusto dalle cento colonne, dove i fanciulli e le madri cantano le lodi sacre, e levano gli occhi al cielo, perchè siano esaudite le loro preghiere <sup>(304)</sup>. Ivi il sacerdote, quando è riuscito a stabilire il silenzio, così parla ai fedeli: « Rispettate la giustizia, secondo la prescrizione di Cristo, che venne in terra e prese carne umana nel seno d'una Vergine. Chi non crede in Lui, sarà punito nel giudizio finale; poichè Egli realmente venne sulla terra, fu condannato e crocifisso, discese nell'inferno a liberare le anime degli antichi padri, e risorse. La fama di questo prodigio si sparse per la città, tutti stupirono, e Giuda, il traditore, s'impiccò. Gesù poi riapparve ai discepoli, li consolidò, e ordinò loro di predicare ai popoli la buona novella e di battezzarli. Dopo di che, ascese al cielo, sottraendosi agli sguardi dei discepoli » <sup>(305)</sup>. Finita la predica, il sacerdote continua a celebrare il sacrificio sull'altare, impartisce la benedizione ai fedeli, e dispensa l'eucaristia. Quindi ciascuno se ne ritorna lieto alla propria casa <sup>(306)</sup>.

Mentre il poeta recitava il centone, la folla, presa da entusiasmo per la bellezza dei suoi versi, applaudì chiamandolo *nuovo Marone* (*cumque abortio clamaretur « Maro iunior! »*, *ad praesens hoc recitavi*). Allora egli aggiunse al suo carme un epilogo, per ringraziare il popolo e dichiararsi indegno del paragone <sup>(307)</sup>.

Il centone fu attribuito a Mavorzio, credendosi che la parola *abortio* fosse una corruzione del nome del poeta. Ma il Baehrens e lo Schenkl lessero *ab auditorio*, o *ab ostio*, o *abituro*, ed intesero la parola come riferita alla folla, che acclamava il poeta, mentre egli allontanavasi, dopo aver finita la lettura del carme. Non tutti

<sup>(302)</sup> Proba, *Cento*, 106-111.

<sup>(303)</sup> Ci è stato tramandato dal Cod. Parisinus Salmasianus 10318, del VII/VIII secolo. Vedine il testo nell'edizione critica dello Schenkl, *Poetae christiani minores* 1, Vindob., 1888 (*Corpus script. eccles. lat.*, 16), pagg. 621-627.

<sup>(304)</sup> *De ecclesia*, 1-12.

<sup>(305)</sup> *De ecclesia*, 13-98.

<sup>(306)</sup> *De ecclesia*, 99-110.

<sup>(307)</sup> *De ecclesia*, 111-116.

però accettarono questa interpretazione. Comunque, il poeta del *De ecclesia* si dimostra profondo ammiratore di Virgilio, alla cui bravura non osa menomamente paragonarsi, per paura che non tocchi a sè la sorte del pastore Marsia <sup>(308)</sup>.

Il carme, come è lecito arguire dal suo contenuto, si riferisce ad una cerimonia ecclesiastica, e fu recitato in pubblico. Esso ci offre quindi un esempio di quelle letture pubbliche sacre, che rimasero di moda anche nei secoli sesto e settimo. Quanto al testo, non è difficile notare, così nel *De ecclesia* come negli altri due centoni cristiani già citati, molti versi, la cui connessione è deficiente e il significato non chiaro; cesure non osservate; prosodia incerta ed errata: il che rivela negli autori scarso valore poetico e mancanza di senso artistico. Del resto, quei centoni non dovettero incontrare troppo favore, nè avere larga diffusione: il fatto che ciascuno di essi ci è stato tramandato da un unico manoscritto, è argomento che basta da solo a dimostrarlo.

Indubbiamente, il miglior frutto della poesia centonaria latina è il *Cento Vergilianus* di Proba. Di questa poetessa sono a noi pervenute assai scarse notizie. Nel suo poema, ella si chiama semplicemente Proba <sup>(309)</sup>, e i codici, di solito, recano come titolo dell'opera *Versus Probae, Cento Probae, Opus Probae matronae, Liber Cento Probae, Proba de aeptatico o heptateuco* <sup>(310)</sup>. Isidoro di Siviglia dice *Proba uxor Adelphi proconsulis femina idcirco inter viros ecclesiasticos posita etc.* <sup>(311)</sup>, e conferma questa notizia nel *De originibus* <sup>(312)</sup>. Una più esatta designazione della poetessa si ha nella *subscriptio* di un codice modenese del sec. X<sup>o</sup>, ora perduto, proveniente dall'abbazia di San Benedetto di Polirone presso Modena, e descritto dal Montfaucon nel suo *Diarium italicum* <sup>(313)</sup>, dove è detto: *Proba, uxor Adelphi, mater Olibrii et Aliepii, cum Constantini* (il Seeck, nella sua ediz. di Simmaco, pag. XCV, corresse giustamente *Constantii*) *bellum adversus Magentium conscripsisset,*

<sup>(308)</sup> *De ecclesia*, 111-116.

<sup>(309)</sup> Proba, *Cento*, 12 (Schenkl, *Poetae christiani minores* 1, Vindob., 1888, in *Corpus script. eccles. lat.*, 16, pag. 568): *Arcana ut possim vatis Proba cuncta referre.*

<sup>(310)</sup> Cfr. Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 5.

<sup>(311)</sup> Isid. Hisp., *De vir. ill.*, 22.

<sup>(312)</sup> Isid. Hisp., *Orig.*, I, 39, 26 (Migne, *Patr. lat.*, LXXXII, 121): *Proba, uxor Adelphi, centonem ex Vergilio de fabrica mundi et evangeliis plenissime expressit.*

<sup>(313)</sup> Montfaucon, *Diar. ital.*, pag. 36. Vedi l'*Admonitio* dei Maurini, in Migne, *Patr. lat.*, XIX, 801-802; Schenkl, in *Corpus script. eccles. lat.*, 16, pag. 513 *prooem.*; Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 8.



*conscriptit et hunc librum* (cioè il centone). Invece le notizie, contenute nel Cod. Palat. 1753 e nel Vat. Reg. 1666, sono errate, perchè confondono la poetessa Proba con la celebre Anicia Faltonia Proba, sua nipote, madre di Anicio Ermogeniano Olibrio, che fu console nel 395, di Anicio Probino, che fu console, insieme col fratello, nello stesso anno 395, e di Anicio Petronio Probo, che fu console nel 406 <sup>(314)</sup>. Quanto alla nostra Proba, invece, le notizie del codice modenese e di Isidoro di Siviglia, integrate con quelle che si desumono dalle iscrizioni, ci permettono di affermare che Proba era figlia di Petronio Probiano, proconsole d'Africa dal 314 al 316, console nel 322, e prefetto della città nel 331; moglie di Clodio Celsino Adelfio, prefetto della città nel 351; e madre di Q. Clodio Ermogeniano Olibrio, console nel 379, e di Faltonio Probo Alipio, prefetto della città nel 391.

L'età, in cui Proba visse, non si può stabilire che solo approssimativamente, ed è circoscritta dall'Ermini fra il 322 e il 370 circa <sup>(315)</sup>. È opinione assai verosimile che Proba, prima di convertirsi al Cristianesimo, sia stata adoratrice degli idoli. Nel prologo del *Cento Vergilianus*, ella stessa narra di avere, dopo la lotta tra Costanzo e l'usurpatore Magnenzio, composto un poema sulla congiura di quest'ultimo <sup>(316)</sup>; riconosce di avere errato, correndo dietro ad argomenti di tal genere, e aggiunge che il solo ricordo della sua colpa basta ora a darle dolore:

*regum crudelia bella  
cognatasque acies, pollutos caede parentum  
insignis clipeos nulloque ex hoste tropaea,  
sanguine conspersos tulerat quos fama triumphos,  
innumeris totiens viduatas civibus urbes,  
confiteor, scripsi: satis est meminisse malorum.*

Il significato di queste parole è chiaro. Piena la mente di glorie profane, e accesa d'entusiasmo per la potenza di Roma imperiale, Proba aveva scritto quel poema; ma poi, iniziata ai sacri misteri della fede, aveva compreso che un cristiano ha il dovere di elevare il suo ingegno a più nobili sfere, e s'era pentita del suo fallo. Il poema su Magnenzio non ci è pervenuto: forse la stessa

<sup>(314)</sup> Sulla famiglia dei Probi, vedi Seeck, edizione di Simmaco, pag. XC; G. B. De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romae*, II, pag. 1; L. Traube, in *Sitzungsber. der Münchener Akad.*, 1891, pag. 423; Schenkl, in *Corpus script. eccles. lat.*, 16, pag. 514; Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 6 sg.

<sup>(315)</sup> Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 11 sgg.

<sup>(316)</sup> Proba, *Cento*, 1-8.

Proba lo distrusse, o lasciò che se ne perdesse la memoria, seguendo l'esempio di molti poeti convertiti al Cristianesimo, i quali adoperarono ogni cura, perchè non giungessero ai posteri i frutti giovanili del loro ingegno. Comunque, quando s'accinse a scrivere il *Cento*, tutto era mutato nel pensiero e nell'anima della poetessa: gli argomenti profani non l'allettavano più <sup>(317)</sup>; la religione antica e i suoi riti erano divenuti per lei un *vanus error* <sup>(318)</sup>, ed ella si appagava solo di rivestire con la forma virgiliana i doni pietosi di Cristo agli uomini:

*Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi* <sup>(319)</sup>.

Anche un altro luogo del centone allude chiaramente alla conversione di Proba. Dopo aver narrato il battesimo di Cristo nelle acque del Giordano, Proba ricorda con vivo senso di gratitudine che, mentre per l'addietro ella non era degna di vedere l'antica patria, cioè il cielo, ora il Signore ve l'ha riammessa (*in mea regna remisit*), dopo averne purificato l'*aetherium sensum*, e tolta ogni macchia di peccato <sup>(320)</sup>. La fede è stata per lei un bene così grande, ch'ella si professa, fino alla morte, devota al Signore:

*illum ego per flammās agerem, si Syrtibus exul,  
per varios casus, per mille sequentia tela,  
quo res cumque cadent, unum pro nomine tanto  
exquerer strueremque suis altaria donis* <sup>(321)</sup>.

Dunque, è il ricordo del battesimo ricevuto che infiamma di gratitudine il cuore alla nostra poetessa, e le accende la fantasia, spingendola con nuovi versi a fare ammenda del primo peccato.

Il *Cento Vergilianus* dev'essere stato composto fra il 360 e il 370. Nella dedica in 15 esametri, che nella tradizione manoscritta precede il centone <sup>(322)</sup>, l'*amanuense*, rivolgendosi ad Arcadio, *Romulidum ductor, spes orbis fratrisque decus*, che gli aveva dato l'incarico di trascrivere il poema, lo esorta a leggerlo e a farlo leggere al minore Arcadio (vv. 13-14). Questo *minor Arcadius*, secondo un'acuta osservazione del Seeck <sup>(323)</sup>, non è altri che Teodosio II, di cui l'imperatrice Eudossia era allora incinta. E poichè

<sup>(317)</sup> Proba, *Cento*, 13-14.

<sup>(318)</sup> Proba, *Cento*, 15-17.

<sup>(319)</sup> Proba, *Cento*, 23.

<sup>(320)</sup> Proba, *Cento*, 417-421.

<sup>(321)</sup> Proba, *Cento*, 422-425. Cfr. Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 15 sg.

<sup>(322)</sup> Schenkl, in *Corpus script. eccles. lat.*, 16, pag. 568.

<sup>(323)</sup> Q. Aurelii Symmachi *quae supersunt*, ed. Seeck, in *Monum. Germ. hist.*, VI, 1, Berolini, 1883, pag. XCVI.

la nascita di Teodosio avvenne fra il 385 e il 401, è chiaro che il poema di Proba dovette essere composto prima di questo periodo di tempo. Anzi, siccome la poetessa romana premorì, verso il 370, al marito, che le dedicò un'epigrafe <sup>(324)</sup>, l'anno 370 va preso come *terminus ante quem* per la data della composizione del *Cento*. L'altro termine risulta dal confronto col centone precedentemente composto dalla stessa Proba intorno alla lotta tra Costanzo e Magnenzio (351-353). Questo centone non potè verisimilmente essere scritto che qualche anno dopo la fine della guerra, forse tra il 355 e il 356. E il *Cento Vergilianus*, scritto quando nell'animo della poetessa già s'era compiuta quell'evoluzione psicologica e morale, che la condusse dal paganesimo al Cristianesimo, non potè esser certo composto prima del 360, se si pensa che un qualche intervallo si deve pur assegnare a quell'evoluzione, la quale non fu davvero repentina, e se si pensa inoltre che la stessa autrice parla del primo poema come di un'opera scritta da un pezzo, *iamdudum* <sup>(325)</sup>, e di cui il solo ricordo le procura dolore <sup>(326)</sup>.

Il *Cento Vergilianus*, come a noi è pervenuto, consta di 694 esametri, divisi in due parti quasi uguali: la prima, che comprende la narrazione dei fatti relativi al Vecchio Testamento, arriva sino al verso 332; la seconda, che narra i fatti della vita di Cristo, è contenuta nei rimanenti 362 versi. Le due parti sono nettamente separate dalle parole di congedo, che la poetessa pone alla fine della prima <sup>(327)</sup>, e dalla nuova invocazione, che precede la seconda <sup>(328)</sup>. Ma forse nella prima parte s'è perduto qualche episodio, una trentina di versi in tutto, perchè, data la rigorosa simmetria esterna, richiesta dalle regole della poesia centonaria, è da supporre che, in origine, il centone avesse un ugual numero di versi per ciascuna delle due parti. E, in verità, nei versi della prima parte, si trovano qua e là indizi di lacune: una lacuna vera e propria è tra il verso 233 e il 234; altre lacune e trasposizioni si notano fra i versi 38 e 42 <sup>(329)</sup>.

La poetessa comincia col ricordare il suo precedente poemetto

<sup>(324)</sup> C. I. L., VI, 1712: *Clodius Adelphus v. c. ex praeffectis urbis uxori incomparabili et sibi fecit.*

<sup>(325)</sup> Proba, *Cento*, 1.

<sup>(326)</sup> Proba, *Cento*, 8. Cfr. Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 57 sgg.

<sup>(327)</sup> Proba, *Cento*, 331-332.

<sup>(328)</sup> Proba, *Cento*, 333-345.

<sup>(329)</sup> Cfr. Schenkl, in *Corpus script. eccles. lat.*, 16, pag. 524; Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 58 sg.

sulla guerra tra Magnenzio e Costanzo <sup>(330)</sup>. Quindi si rivolge a Dio, per l'invocazione d'uso, e lo prega non solo di ricevere l'offerta del centone, come dono di un'anima cristiana, ma anche di voler concedere all'autrice adeguato vigore di mente ed impeto d'ispirazione, perchè il lavoro possa esser condotto a termine <sup>(331)</sup>. Viene poi ad esporre la creazione <sup>(332)</sup>, il peccato dei protoplasti <sup>(333)</sup>, e la loro punizione <sup>(334)</sup>, il fratricidio di Caino <sup>(335)</sup>, il diluvio <sup>(336)</sup>. Con questo, Proba chiude la serie del Vecchio Testamento, dichiarando di tralasciare gli altri fatti, non perchè non siano degni d'esser cantati, ma perchè si augura che altri sorga a cantarli dopo di lei <sup>(337)</sup>. La seconda parte comincia con una nuova invocazione, secondo i precetti della retorica <sup>(338)</sup>. Quindi segue la narrazione della nascita di Cristo <sup>(339)</sup> e della strage degli innocenti <sup>(340)</sup>. La poetessa accenna poi brevemente al passaggio di Cristo nelle città popolate, e all'accoglienza che gli faceva la folla, e, toccato appena il lungo apostolato del Salvatore *per medias urbes* <sup>(341)</sup>, parla del suo battesimo nelle acque del Giordano <sup>(342)</sup>, delle tentazioni nel deserto <sup>(343)</sup>, del discorso di Gesù alle turbe <sup>(344)</sup>, della tempesta sul lago di Tiberiade <sup>(345)</sup>, dell'entrata gloriosa in Gerusalemme <sup>(346)</sup>, dell'ultima cena <sup>(347)</sup>, della condanna e della morte di Gesù <sup>(348)</sup>, e infine della sua risurrezione e della sua salita al cielo <sup>(349)</sup>. Il centone si chiude con una dolce preghiera, in cui la patria raccomanda a Dio sè stessa, il marito, e tutti i suoi cari <sup>(350)</sup>.

<sup>(320)</sup> Proba, *Cento*, 1-8.

<sup>(331)</sup> Proba, *Cento*, 9-55.

<sup>(332)</sup> Proba, *Cento*, 56-171.

<sup>(333)</sup> Proba, *Cento*, 172-219.

<sup>(334)</sup> Proba, *Cento*, 220-277.

<sup>(335)</sup> Proba, *Cento*, 278-306.

<sup>(336)</sup> Proba, *Cento*, 307-330.

<sup>(337)</sup> Proba, *Cento*, 331-332: *Cetera facta patrum, pugnatque in ordine bella Praetereo, atque aliis post me memoranda relinquo.*

<sup>(338)</sup> Proba, *Cento*, 333-345.

<sup>(339)</sup> Proba, *Cento*, 346-355.

<sup>(340)</sup> Proba, *Cento*, 356-380.

<sup>(341)</sup> Proba, *Cento*, 381-387.

<sup>(342)</sup> Proba, *Cento*, 388-428.

<sup>(343)</sup> Proba, *Cento*, 429-455.

<sup>(344)</sup> Proba, *Cento*, 456-530.

<sup>(345)</sup> Proba, *Cento*, 531-561.

<sup>(346)</sup> Proba, *Cento*, 562-579.

<sup>(347)</sup> Proba, *Cento*, 580-599.

<sup>(348)</sup> Proba, *Cento*, 600-647.

<sup>(349)</sup> Proba, *Cento*, 648-688.

<sup>(350)</sup> Proba, *Cento*, 689-694.



Per accertare il merito morale ed artistico del poema, giova esaminarne più addentro i procedimenti e la tecnica. Trovandosi dinanzi all'immensa mole di fatti, che costituiscono la storia biblica ed evangelica, Proba vide che da alcuni di essi non si poteva assolutamente prescindere, mentre altri d'importanza più lieve potevano essere impunemente tralasciati. Riconosciuta pertanto la necessità di dare ai primi una trattazione esauriente, Proba cercò di adattare ad essi, come meglio poteva, la frase virgiliana; tra i secondi, scelse quelli che le sembrarono più acconci a ricevere la veste poetica desunta dai versi dell'antico poeta. Da ciò è nata la conseguenza che, nei primi, spesso il pensiero dei sacri libri è risultato sforzato e svisato; nei secondi, invece, la poetessa ha potuto far trionfare tutti i pregi del suo ingegno acuto e sagace. Quindi la parte del poema, che, per la sua importanza, dovrebbe essere la migliore, rimane molto al disotto degli episodi secondari. Uno dei difetti più gravi sta nell'abbreviare, in taluni punti, quello che nella Scrittura è narrato con ampiezza, e, invece, nel diluire in parecchi versi quello che la Scrittura riferisce con breve frase scultoria, e talvolta addirittura nell'alterare la realtà storica del fatto biblico. Così, nel racconto della nascita di Cristo e della fuga in Egitto, la poetessa s'è contentata solo di rapidi accenni ai *plena praeseptia* <sup>(351)</sup>, agli *angusti fastigia tecti* <sup>(352)</sup>, ed alla stella che guida i Magi <sup>(353)</sup>. Ma nè l'affettuosa e vibrante descrizione evangelica, nè il gaudio del mondo, nè il coro sublime degli angeli appare menomamente nei versi del centone. A proposito dell'ultima cena, Proba non parla della dura notte trascorsa nell'oliveto, ma dice solo che Gesù riposò tranquillamente <sup>(354)</sup>; e le tragiche scene della cattura, dell'aspra salita del Golgota, e della crocifissione, sono accennate in modo oscuro e inadeguato col *certant inludere capto* <sup>(355)</sup> e con l'*ingentem quercum constituunt* <sup>(356)</sup>. Anche il fratricidio di Caino è rimpicciolito e narrato in cinque versi <sup>(357)</sup>, e il diluvio universale in dieci <sup>(358)</sup>. Nel maggior numero dei casi, le incongruenze, le false interpretazioni, gli eccessivi e inopportuni raccorciamenti derivano dal fatto che Proba non trova

<sup>(351)</sup> Proba, *Cento*, 374.

<sup>(352)</sup> Proba, *Cento*, 375.

<sup>(353)</sup> Proba, *Cento*, 351-352.

<sup>(354)</sup> Proba, *Cento*, 558-559.

<sup>(355)</sup> Proba, *Cento*, 612.

<sup>(356)</sup> Proba, *Cento*, 616-617.

<sup>(357)</sup> Proba, *Cento*, 285-289.

<sup>(358)</sup> Proba, *Cento*, 307-316. Cfr. Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 97 sg.

nel suo autore le frasi utili a svolgere l'argomento con adeguata ampiezza. Così, per esempio, non è proprio chiamare *dapes opimae* il frutto degli alberi <sup>(359)</sup>; e ci fa un po' sorridere il serpente, che invita a banchetto Eva, e la descrizione di questo banchetto, raccozzata alla meglio con i versi del terzo libro dell'Eneide, ove si fa menzione delle Arpie, che insozzano le mense dei Troiani:

*Sic ait et dicto citius, quod lege tenetur,  
subiciunt epulis olim venerabile lignum  
instituantque dapes contactuque omnia foedant* <sup>(360)</sup>.

Parimenti, ridicolo è dire che Dio, dopo il diluvio, convoca *padri*, come se indicasse un'adunanza del Senato romano <sup>(361)</sup>; irriverente designare Cristo con la locuzione *flagrantis Dei*, che nell'Eneide è riferita ad Amore <sup>(362)</sup>; irriverente designare San Giovanni con la parola *vates* <sup>(363)</sup>; vizioso infine l'uso delle appellazioni, di schietto sapore pagano, *meae vires, mea magna potentia* <sup>(364)</sup>, date dal Creatore al Figlio, che interamente travisano il concetto teologico. Anche i passaggi da un episodio all'altro, ottenuti con semplici parole o frasi, come *interea, tempore non alio*, oppure con l'allusione ad un fenomeno atmosferico o ad un fatto mitologico, sono artificiosi e spesso inopportuni, specialmente quando è maggiore la gravità e la dignità dell'argomento; in ogni modo, distruggono ogni vincolo logico tra le varie parti dell'opera, alla quale manca un fatto principale, intorno a cui si raccolga tutt'intera l'azione epica.

È indubitato che a Proba riusciva assai più agevole descrivere i fenomeni della natura, che non esprimere un fatto morale: perciò essa ama indugiarsi sui particolari, e, come tutti i centonisti, dotati di vivo ingegno, mostra le sue attitudini poetiche non « nella composizione inventiva, ma nel sapere ritrovare l'affinità ideale e stilistica tra il pensiero proprio e il pensiero espresso nella parola del suo autore » <sup>(365)</sup>. Nelle descrizioni, infatti, l'arte di Proba si manifesta nella più ampia varietà di forme. Ci sono nel centone

<sup>(359)</sup> Proba, *Cento*, 196.

<sup>(360)</sup> Proba, *Cento*, 197-199.

<sup>(361)</sup> Proba, *Cento*, 317.

<sup>(362)</sup> Proba, *Cento*, 356.

<sup>(363)</sup> Proba, *Cento*, 388.

<sup>(364)</sup> Proba, *Cento*, 403.

<sup>(365)</sup> Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 81.

passi, in cui la vivezza della rappresentazione, il movimento e la vita data al verso ed alla parola dell'antico poeta, raggiungono quasi l'efficacia della locuzione originale. Tale è, per esempio, la descrizione della creazione dell'uomo e della donna, e del paradiso terrestre <sup>(366)</sup>. L'istante mirabile, in cui l'anima già palpita nella fragile argilla, è limpidamente descritto con versi che gareggiano in evidenza col racconto biblico; la bella donna, che esce viva dalle mani del Creatore, Proba l'ha veduta con la sua fantasia levarsi circonfusa di luce, candida e lieta, accanto ad Adamo dormente; la maggiorana, che forma spalliera al paradiso terrestre; la primavera purpurea, che riveste di colori smaglianti la terra; i ruscelletti, che scorrono e attenuano il caldo dell'estate; il miele, che stilla dagli alberi; le viti, che s'intrecciano, offrendo ai fortunati abitanti il refrigerio dell'ombra; i prati olezzanti di fiori: tutto è dipinto con sì squisita eleganza di forme e di tinte, che non sfigura davvero di fronte alla bellezza classica dell'originale. Belli sono pure i passi, dove si trovano descritte le conseguenze del primo peccato <sup>(367)</sup>, la tentazione nel deserto <sup>(368)</sup>, la tempesta sul lago di Tiberiade <sup>(369)</sup>. Nei fatti accessori poi, che la poetessa ha scelto di suo gusto, l'ingegno ha saputo trionfare delle rigide regole imposte dal genere letterario, e i versi foggianti con vivo senso d'arte ci fan fede dell'altezza sublime, a cui Proba avrebbe saputo elevarsi, se non si fosse lasciata tentare dalle false lusinghe dell'artificiosa poesia centonaria. « Negli episodi specialmente, che spettano alla vita di Gesù — scrive l'Ermini —, pare che uno spirito poetico avvivi gli avvenimenti, e Proba abbia la fantasia più alacre e vigorosa, la mano più agile e sia signora del suo esametro. Tale ci si rivela nel rappresentare la strage degli innocenti, il battesimo nel Giordano e l'ingresso delle palme a Gerusalemme. Per tal modo il centone ha l'apparenza d'una catena d'oro, d'oro vergiliano, i cui anelli or piccoli, or grandi, or lucenti e ora rugginosi non bene s'allacciano gli uni con gli altri. L'anello lucido e forbito desta l'ammirazione, l'anello stridulo e rugginoso strappa un rimprovero. Ma dove la qualità dell'artificio doveva soffocare o estinguere il generoso sentimento cristiano nel cuore della donna, questo s'è conservato segretamente quando la frase tiranna ne ha impedito l'espressione, e avviva come fuoco

<sup>(366)</sup> Proba, *Cento*, 116-171.

<sup>(367)</sup> Proba, *Cento*, 269-277.

<sup>(368)</sup> Proba, *Cento*, 429 sgg.

<sup>(369)</sup> Proba, *Cento*, 535-544.

nascosto i versi aridi e grevi. Poichè senza dubbio, pur avendo in pieno possesso tutta la poesia di Vergilio, sì da scrivere forse senza ricorrere al testo, la retorica centonaria, quando un gentil senso religioso s'è svegliato nell'anima dell'artista, di rado ha concesso si rivelasse o trasparisse leggermente nella locuzione » <sup>(370)</sup>.

Pur sotto le parole e le espressioni altrui, Proba, dunque, fa palpitare la forza del suo cuore e del suo pensiero. Certo non può dirsi che un sentimento vivo e vero animi da cima a fondo il poema, anzi in più luoghi le sparse membra del poeta augusto sono mal connesse tra loro; ma, in altri, la commozione affettiva, stimolata dai ricordi, si manifesta in una forma altamente poetica. Naturalmente, nel giudizio complessivo sull'opera di Proba, non si può prescindere da un problema estetico pregiudiziale, cioè quello della possibilità che un argomento, come la vita di Cristo, si presti alla narrazione epica. È lo stesso problema che si presenta a chi voglia esprimere un giudizio sulla poesia di Giovenco: Proba ha di più l'artificiosità della forma. I primitivi cantori epici della Bibbia, scrivendo in un'età in cui ripullulavano da ogni parte scismi ed eresie, e gli scrittori ecclesiastici scagliavano i loro fulmini contro i novatori, e i concili colpivano di scomunica chi avesse alterato una sola parola del testo divino, non potevano dar libero corso al fervido volo dell'immaginazione, sicchè furono costretti ad attenersi fedelmente ai libri sacri, contentandosi solo di abbellire, dove fosse possibile, le brevi e scultorie espressioni della prosa biblica. Questo fece Giovenco, e con lode; questo fece assai bene anche Proba, e con lode maggiore, perchè, ripeto, la poetessa si moveva con infinito disagio nelle pastoie di dure leggi artificiali. Il *Cento Vergilianus* è quindi una prova mirabile dell'ingegno potente di questa nobile donna, la quale, « pur nel centone, in cui l'unità epica, la distribuzione delle parti, l'eroico umano e il *pathos* difettano, seppe dare un'armonia facile e spontanea ai versi e innalzarsi non di rado a tale altezza d'immagini nuove che pare detti un'opera originale » <sup>(371)</sup>. Anche per la forma Proba si mostra diligente verseggiatrice, sebbene non vada del tutto esente dagli errori prosodici del tempo, che sono specialmente l'allungamento delle sillabe brevi nell'arsi, e la frequenza dell'iato. La rima non manca neppur essa di far capolino qua e là.

Appena compiuto, il centone fu letto e ammirato dai contem-

<sup>(370)</sup> Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 99 sg.

<sup>(371)</sup> Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 102.



poranei, e salì in tanta fama presso i posteri, che si formò l'opinione comune che nessun poeta avesse espresso in verso le cose e le idee cristiane meglio di Proba, la quale le aveva rivestite con la forma del più eletto fra i poeti pagani. E, per tutta la tradizione retorica e scolastica medievale, il centone della nostra poetessa fu considerato come il più perfetto esemplare della poesia cristiana <sup>(372)</sup>. Di ciò fa fede il *carmen*, in 15 esametri, che in taluni codici, come in quello di Reichenau CCXVII, ora nella Biblioteca di Carlsruhe, in quello di Zurigo, e nel laurenziano XXIII, 15 <sup>(373)</sup>, si legge unito col centone di Proba. Dal *carmen* si deduce che l'amanuense, incaricato dall'imperatore Arcadio di trascrivere il poema della patrizia romana, vi premise una dedicatoria, nella quale, poichè l'opera gli sembrava altamente pregevole, egli si fa ardito di consigliarne la lettura al sovrano d'Oriente, e d'invitarlo a conservarla, a donarla al figlio, a trasmetterla ai nipoti, perchè tutta l'*augusta propago* vi possa attingere la nozione delle cose sacre. Questo evidentemente prova non solo la diffusione del poemetto di Proba fin nel lontano Oriente, ma anche l'uso che se ne faceva nelle scuole, come il miglior modo per far conoscere ai fanciulli le verità della fede e insieme l'arte dell'illustre poeta romano. Il grande successo del centone spiega pure la decisione di papa Gelasio I, pontefice dal 492 al 496, il quale, forse ritenendo, come pareva a molti, una profanazione l'uso dei versi d'un pagano, per trattare argomenti divini, incluse il centone di Proba nel suo decreto *de libris non recipiendis* con le parole: *Centimetrum de Christo, virgilianis compaginatum versibus, apocryphum* <sup>(374)</sup>. Ma forse il decreto, più che condannare il centone di Proba, mirava ad impedire il diffondersi della poesia centonaria, contro la quale s'era slanciato anche Girolamo, notando che molti non sentivano ormai più il desiderio di leggere nel testo genuino i profeti e gli apostoli, ma preferivano rivolgersi ai centoni, dove le verità della fede erano espresse in forma piacevole ed arguta <sup>(375)</sup>. Però nonostante il biasimo ufficiale, inflittogli da papa Gelasio,

<sup>(372)</sup> Vedi nell'opera dell'Ermini (*Il centone di Proba*, pagg. 107-141) la completa ricerca, fino al sec. VII, della sopravvivenza della fraseologia di Proba negli scrittori cristiani.

<sup>(373)</sup> In altri codici, il *carmen* è per errore premesso ai versi di Sedulio. Vedi Schenkl, in *Corpus script. eccles. lat.*, 16, pag. 515 e 568.

<sup>(374)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, LIX, 162 e 179; E. v. Dobschütz, *Das decretum Gelasianum*, in *Texte und Unters.*, 3 Reihe, 8 Bd. (1912), H. 4, pag. 12 e 299. Cfr. Schenkl, in *Corpus script. eccles. lat.*, 16, prooem., pag. 516.

<sup>(375)</sup> Hieron., *Epist.* 53, 7, *ad Paulinum*.

il centone continuò nel suo cammino trionfale. Isidoro ne ripeteva, più tardi, l'elogio nel suo *De viris illustribus* <sup>(376)</sup>; e con termini anche più lusinghieri, nel *De originibus*, scriveva che Proba era riuscita ad ottenere una perfetta concordanza dei versi virgiliani con la materia trattata <sup>(377)</sup>. Il giudizio di Isidoro, che è giudizio di retore e di erudito, rispecchia l'opinione della maggioranza. Infatti, per tutto il medioevo, il centone continuò ad esser letto nelle scuole claustrali, come attesta la tradizione manoscritta, nella quale esso figura per lo più accanto all'*Ars metrica* di Vittorino, ai poemi di Sedulio, di Giovenco, di Cipriano Gallo, agli *Epigrammata* di Prospero, ai *Carmina* di Venanzio Fortunato, a tutte quelle opere, insomma, che furono accolte con favore nelle scuole monastiche del medioevo. Con lode è citato altresì dai più tardi storici ed enciclopedisti, Onorio d'Autun <sup>(378)</sup>, Vincenzo di Beauvais <sup>(379)</sup>, Giovanini Boccaccio <sup>(380)</sup>; e, in tempi ancor più tardi, quando il centone cessò d'esser letto e studiato frequentemente, gli eruditi tutti, soliti a prestar fede alle notizie del passato, senza troppo valutarle, professano per la poetessa un'ammirazione, che raggiunge talora i confini della vanità e dell'iperbole <sup>(381)</sup>.

Quando Damaso salì la cattedra di San Pietro, aveva già toccato la settantina; ma della sua vita anteriore non sappiamo quasi nulla. Girolamo, che lo conosceva bene, dice che morì *prope octogenarius* <sup>(382)</sup>: dovè quindi nascere verso il 305, e passar la sua giovinezza, quando splendeva sulla Chiesa il radioso sole costantiniano. Il padre era stato prima notario, poi lettore e diacono, e infine presbitero della chiesa di S. Lorenzo; e quivi anche Damaso cominciò la sua carriera ecclesiastica <sup>(383)</sup>. Egli amava farsi raccontare le scene di spavento e di coraggio nelle ultime

<sup>(376)</sup> Isid. Hisp., *De vir. ill.*, 22: *Proba uxor Adelphi proconsulis femina idcirco inter viros ecclesiasticos posita sola pro eo quod in laude Christi versata est, componens centonem de Christo Vergilianis coaptatum versiculis. Cuius quidem non miramur studium sed laudamus ingenium. Quod tamen opusculum legitur inter apocryphas scripturas insertum.*

<sup>(377)</sup> Isid. Hisp., *Orig.*, I, 39, 26 (Migne, *Patr. lat.*, LXXXII, 121): *Materia composita secundum versus et versibus secundum materiam concinnatis.*

<sup>(378)</sup> Honor. Augustodun., *Histor.*, III, 5.

<sup>(379)</sup> Vincent. Bellovac., *Speculum doctrinale*, III, 111.

<sup>(380)</sup> Joan. Boccaccius, *De claris mulieribus*, 95.

<sup>(381)</sup> Ermini, *Il centone di Proba*, pag. 66 sgg.

<sup>(382)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 103.

<sup>(383)</sup> Cfr. Dam., *Carm.* 57, ed. Ihm.

persecuzioni <sup>(384)</sup>, e forse fin da allora il culto dei martiri ne attrasse la giovane anima pia.

Tra gli stessi membri della sua famiglia, ebbe nella sorella Irene l'esempio vivente di quella perfetta devozione a Dio e di quella edificante rinunzia ad ogni bene mondano, che allora cominciava, per imitazione degli orientali, ad invadere anche gli spiriti più colti e più nobili dell'Occidente. Irene aveva consacrato a Dio la sua verginità, senza tuttavia abbandonare la casa paterna: morì prima di aver raggiunto il ventesimo anno, e Damaso, ancor vecchio, esprimeva nei suoi versi una voce di rimpianto, per averla perduta in età così immatura, sebbene egli fosse certo che le sue virtù le avessero guadagnato il cielo <sup>(385)</sup>.

L'elezione di Damaso al pontificato avvenne in mezzo a vicende assai tristi per la Chiesa. Quando Costanzo, nel 353, si accinse a guadagnare i vescovi d'Occidente alla lotta sostenuta in Oriente contro Atanasio e il simbolo di Nicea, urtò qua e là in coraggiose opposizioni, che egli abbattè duramente, riaprendo le liste degli esiliati e dei confessori. Molte Chiese, quelle di Treviri, di Poitiers, di Tolosa, in Gallia; quelle di Cagliari, di Milano, di Vercelli, in Italia, vennero private dei loro capi. A Roma, il disordine fu maggiore, e papa Liberio, che s'era mantenuto fermo nella decisione di non aderire alla condanna di Atanasio, fu prima arrestato, di notte, e trascinato a Milano; poi esiliato a Berea nella Tracia <sup>(386)</sup>. La violenza, a cui fu sottoposto, commosse profondamente il popolo; e il clero, riunito in assemblea plenaria, giurò di non accettare altro vescovo, finchè Liberio fosse vissuto <sup>(387)</sup>. Fra i più tenaci sostenitori di Liberio figuravano appunto l'arcidiacono Felice e il diacono Damaso; il qual ultimo era partito con Liberio, per accompagnarlo, e poi era tornato improvvisamente a Roma <sup>(388)</sup>. Però, dopo breve tempo, la fiamma d'amore per il disgraziato vescovo si spense, e l'arcidiacono Felice, chiamato a Milano alla Corte, accettò di occupare il posto dell'esule. Senonchè, a Roma, il popolo non volle che saperne di lui, e quando, nel 357, Costanzo venne a Roma, chiese insistentemente all'imperatore

<sup>(384)</sup> Dam., *Carm.* 29, 2 Ihm.

<sup>(385)</sup> Dam., *Carm.*, 10 Ihm.

<sup>(386)</sup> Ciò avvenne nel 355. Cfr. Ammian. Marcell., XV, 7, 6; Athan., *Hist. Ar.*, 35-40; *Libell. prec.*, 1.

<sup>(387)</sup> Cfr. *Libell. prec.*, 1; *Coll. Avell.* n. 1 *quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*. Il giuramento è attestato anche da Girolamo (*Chron.*, a. Abr. 2365 = 362 d. C.).

<sup>(388)</sup> *Libell. prec.*, 1: *Romam rediit ambitione corruptus*.

il ritorno del suo vescovo. « L'avrete — rispose l'imperatore —; anzi egli tornerà a voi in uno stato migliore di quando partì » <sup>(389)</sup>. Costanzo, così dicendo, sapeva già che Liberio, in esilio, cedendo alle premurose istanze dei vescovi d'Aquileia e di Berea, aveva firmato la così detta formula di Sirmio, la quale, sebbene non contenesse nulla di specificamente contrario al concilio niceno, aveva bandito il termine *ὁμολογίας* difeso da Atanasio. Infatti Liberio ritornò a Roma, accolto trionfalmente <sup>(390)</sup>, e Felice si rifugiò, dapprima, in una sua proprietà, sulla strada di Porto. Poco dopo, però, rientrato in Roma, cercò di rafforzarsi nella basilica di Giulio, in Trastevere. Ma i fedeli intervennero, e l'intruso risolvette definitivamente di ritirarsi a vivere nel silenzio. Il 22 dicembre del 365, Felice moriva. Il suo partito capì che era opportuno di non dargli alcun successore, e Liberio, a sua volta, si mostrò indulgente con gli avversari, concedendo loro di essere reintegrati ciascuno nella propria carica <sup>(391)</sup>. Non è certo se anche Damaso rientrò nel suo diaconato. Ma la lotta si riaccese ben presto, alla morte di Liberio, avvenuta il 24 settembre del 366. Si formarono in Roma due partiti: gli uni si scelsero come loro luogo di riunione la basilica di San Lorenzo in Lucina; gli altri, quella di Giulio (Santa Maria), in Trastevere. Questi ultimi, gl'intransigenti, nemici della politica pacifica del papa defunto, erano sostenuti soltanto da sette presbiteri e tre diaconi, uno dei quali, Ursino, fu acclamato papa e immediatamente consacrato dal vescovo di Tivoli <sup>(392)</sup>. Nella basilica di San Lorenzo, il popolo e la maggioranza dei fedeli elessero Damaso. Mentre ancora l'assemblea s'indugiava in quella basilica, si sparse la notizia di ciò che era avvenuto in Trastevere. I più esaltati corsero precipitosamente verso la chiesa di Giulio, e, poichè gli ursiniani opposero resistenza, si venne alle mani. La sommossa durò tre giorni, e numerosi furono i morti e i feriti. Il prefetto di Roma, Vivenzio, uomo di carattere mite e pacifico, tentò di ristabilire la calma in città. Ma, quando vide che i suoi sforzi cadevano nel vuoto, si ritirò in una sua casa di compagna <sup>(393)</sup>, con la speranza di provvedere in tal modo alla propria incolumità e alla dignità del suo ufficio. Rinobbe tuttavia Damaso <sup>(394)</sup> come vescovo di Roma, e ordinò

<sup>(389)</sup> *Libell. prec.*, 1. — <sup>(390)</sup> Hieron., *Chron.*, a. Abr. 2365=362 d. C.: *Romam quasi victor intraverat.* — <sup>(391)</sup> *Libell. prec.*, 2. — <sup>(392)</sup> *Libell. prec.*, 2.

<sup>(393)</sup> Ammian. Marcell., XXVII, 3, 12.

<sup>(394)</sup> Damaso intanto era stato consacrato nel Laterano dal vescovo legittimo, sotto la presidenza consuetudinaria del vescovo di Ostia, la domenica successiva a quella della sua proclamazione.



l'allontanamento dalla città di Ursino con i diaconi Amanzio e Lupo, capi del partito <sup>(395)</sup>. Ma i sette presbiteri, rimasti a Roma, non si diedero per vinti, tanto che Damaso fu costretto a ricorrere all'autorità civile. I presbiteri furono arrestati e condotti fuori della città da una scorta militare. Però gli ursiniani assalirono i soldati, liberarono i prigionieri, e, condottili in trionfo nella basilica Liberiana, vi si asserragliarono, come in una fortezza. Il 26 ottobre, alle 8 del mattino, i partigiani di Damaso, con numeroso sèguito di popolo e di ecclesiastici, si recarono all'assedio della basilica. Le porte, serrate e ben difese, furono attaccate col ferro e col fuoco, e i più agili tra i damasiani, arrampicatisi sul tetto della basilica, vi praticarono un'apertura, e cominciarono di lì a rovesciare sui fedeli di Ursino una grandine di tegole. Dopo poco, anche le porte cedettero, e nella chiesa avvenne un tumulto indescrivibile. Ritornata la calma, si constatò che i morti erano centotrentasette <sup>(396)</sup>, tutti di parte ursiniana. Questa però non si arrese, ma continuò a riunirsi nella basilica devastata, invocando l'intervento dell'imperatore, e proclamando la necessità d'un sinodo. A stento il prefetto riuscì a ristabilire l'ordine. Un anno dopo, Valentiniano, credendo ormai tutto finito, permise ad Ursino, ad Amanzio, e a Lupo il ritorno in città <sup>(397)</sup>. Il 15 settembre del 367, l'antipapa vi rientrava trionfalmente. Ma, com'era da prevedersi, non tardarono a scoppiare di nuovo disordini e tumulti, sicchè l'imperatore li rimandò nuovamente in esilio (16 novembre); e, per sodisfare il desiderio di Damaso, il quale gli aveva fatto richiedere dal *difensore* della sua chiesa la basilica Liberiana, rimasta in possesso degli scismatici, ordinò che questa basilica fosse restituita al papa legittimo <sup>(398)</sup>. Poco dopo <sup>(399)</sup>, anche i presbiteri ursiniani furono esiliati, e, verso la fine dello stesso anno, poichè l'agitazione dei sediziosi non era per anco cessata, anzi, un giorno, una nuova terribile rissa era scoppiata nella chiesa di Sant'Agnese sulla via Nomentana <sup>(400)</sup>, fu vietato agli scismatici il diritto di riunione non

<sup>(395)</sup> *Libell. prec.*, 2.

<sup>(396)</sup> Questo è il numero che si legge in Ammiano Marcellino (*Rer. gest.*, XXVII, 3, 11-13). I *Gesta inter Liberium et Felicem episcopos* (in *Coll. Avell.*, 1) e il *Libell. prec.*, 3, parlano di centosessanta morti. Girolamo (*Chron.*, a. Abr. 2382=365 d. C.) accenna solamente a *crudelissimae interfectiones diversi sexus*.

<sup>(397)</sup> *Libell. prec.*, 4; *Coll. Avell.*, 5, lettera al prefetto Pretestato.

<sup>(398)</sup> *Coll. Avell.*, 6.

<sup>(399)</sup> *Coll. Avell.*, 7, del 12 gennaio 368.

<sup>(400)</sup> *Libell. prec.*, 4.

solo in città, ma anche fuori, per un raggio di venti miglia <sup>(401)</sup>. Ursino fu inviato in Gallia, e solo più tardi fu concesso a lui e a qualche altro del suo partito di dimorare nell'Italia settentrionale, sempre però lontano da Roma <sup>(402)</sup>.

Damaso, dunque, aveva trionfato. Ma la via del suo trionfo era sparsa di troppo sangue, perchè tutto il suo pontificato non ne risentisse il contraccolpo. Ursino, del resto, finchè visse, non rinunziò mai alla lotta, e, come vedremo, non lasciò passare occasione alcuna per danneggiare il rivale: perciò si dice che Damaso tentò di farlo condannare da un sinodo, raccolto nel 367 o 368, ma che i vescovi intervenuti si rifiutarono di pronunziare una sentenza contro un assente <sup>(403)</sup>. Nè lo scisma ursiniano era l'unico male che tenesse in apprensione l'animo di Damaso: Roma era piena di eretici e di scismatici. C'erano gli ultimi superstiti delle vecchie sette di valentiniani, di montanisti, di marcioniti, di sabelliani; inoltre i novazianisti, retti dai loro vescovi, perseveravano sempre nella loro propaganda, e i donatisti o *Montenses* vivevano anch'essi organizzati separatamente con vescovi africani <sup>(404)</sup>. V'erano poi i luciferiani, cioè gli antiariani intransigenti, che si raccoglievano intorno al vescovo Aurelio ed al presbitero Macario, di cui levavano a cielo l'incontaminata austerità. Gli scismatici si radunavano spesso, anche in case private, e la polizia, spinta dalle denunzie del papa, cercava d'impedire le riunioni: in un'assemblea plenaria, Macario fu appunto arrestato, ed essendo divenuto oggetto di violenze da parte della plebe, morì ad Ostia, per una ferita riportata nella mischia <sup>(405)</sup>. Il partito raccolse di nuovo le sue file sotto un altro vescovo, un tal Efesio, contro cui Damaso ebbe non poco a lottare <sup>(406)</sup>. Qualche fastidio procurò al papa anche la questione dei vescovi rimasti fedeli alla confessione di Rimini. Atanasio insisteva, perchè Damaso facesse il suo dovere contro i vescovi ariani superstiti nell'Impero occidentale, specialmente contro Aussenzio. Ma Damaso, che aveva bisogno dell'aiuto secolare, e che conosceva le idee di Valentiniano, non riteneva opportuno di ostacolare l'imperatore nella sua politica pacificatrice. Perchè Valentiniano, sebbene personalmente attaccato alla fede di Nicea, bramava sopra ogni altra cosa la pace, e non voleva che questa fosse turbata

<sup>(401)</sup> *Coll. Avell.*, 8, 9, 10 : fine del 368.

<sup>(402)</sup> *Coll. Avell.*, 11, 12 : fine del 370 - estate del 372.

<sup>(403)</sup> *Gesta inter Lib. et Fel.*, 13.

<sup>(404)</sup> *Opt. Milev.*, II, 4.

<sup>(405)</sup> *Libell. prec.*, 77-82.

<sup>(406)</sup> *Libell. prec.*, 84-91 ; 104-107.

da polemiche confessionali, tanto meno poi che si costringesse la forza pubblica a intervenire in simili contrasti. Alla fine, però, Damaso dovette occuparsi della cosa, e in un concilio, radunato nel 369, decretò che il simbolo di Nicea fosse il solo riconosciuto, e che quello di Rimini non potesse in alcun modo sostituirlo. Confermò la scomunica di Ausenzio, già formulata da alcuni vescovi della Gallia e della Venezia; quanto agli altri, la sua lettera sinodale <sup>(407)</sup> esprimeva l'augurio che i ribelli perdessero presto il titolo di vescovo, liberando le rispettive chiese dal peso delle loro persone.

Con la questione dell'arianesimo se ne riconnettevano molte altre, relative alle chiese delle regioni orientali dell'Impero.

Nei primi anni del suo episcopato, Damaso non s'era mai occupato degli affari ecclesiastici d'Oriente. Ma il grande Basilio, a cui le condizioni della chiesa antiochena, lacerata dallo scisma tra Paolino e Melezio, cagionavano gravi cure, riteneva che solo l'Occidente avrebbe potuto col suo intervento migliorare la situazione generale e ottenere l'unione degli ortodossi antiocheni. Alla fine del 371 o al principio del 372, egli pertanto si mise d'accordo con un diacono meleziiano di Antiochia, Doroteo, e l'incaricò di recarsi a Roma e di recapitare al papa Damaso una lettera <sup>(408)</sup>, che chiedeva l'intervento della Chiesa occidentale in Oriente, mediante l'invio di persone adatte a ristabilire la concordia. Doroteo era raccomandato ad Atanasio, a cui Basilio faceva noti i suoi desideri, i quali erano che gli occidentali condannassero Marcello, come avevano condannato Ario, e che, per appianare la vertenza d'Antiochia, riconoscessero Melezio <sup>(409)</sup>. Ma ciò non poteva piacere ad Atanasio, il quale sosteneva apertamente Paolino, e quindi egli dissuase Doroteo dal partire per l'Italia. Più tardi, però, le relazioni con l'Italia furono riallacciate da Basilio, e precisamente quando, nel 372, Damaso inviò in Oriente il diacono Sabino, latore di una lettera sinodale, con cui si partecipava la condanna di Ausenzio e del conciliabolo di Rimini. Basilio affidò a Sabino un pacchetto di lettere per gli occidentali <sup>(410)</sup>, in cui, evitando ogni argomento pericoloso, Basilio chiedeva solo l'invio di delegati, per ristabilire la pace.

<sup>(407)</sup> *Reg. Pontif. Roman.*, ed. Jaffé, 232, *Confidimus quidem*. Cfr. Sozom., *Hist. eccles.*, VI, 23; Theod., *Hist. eccles.*, II, 22.

<sup>(408)</sup> Basil., *Epist.* 70.

<sup>(409)</sup> Basil., *Epist.* 69, 67.

<sup>(410)</sup> Basil., *Epist.* 90, 91, 92.

Passò un anno, prima che l'Occidente si facesse vivo. Infine, nel 373, un presbitero antiocheno, Evagrio, che undici anni prima aveva accompagnato in Italia Eusebio di Vercelli, riapparve in Antiochia, recando da Roma una formula, da sottoscrivere senza apportarvi nessuna modificazione, e le stesse lettere, che, affidate, un anno avanti, a Sabino, non avevano fatto, in Oriente, buona impressione. Certo, il procedimento non era gentile: Basilio se ne adontò, e da allora in poi tenne in minor conto gli occidentali e il loro capo, il papa Damaso, che gli parve uomo superbo ed intrattabile. Comunque, nel 375, essendo le condizioni della Chiesa orientale peggiorate, per la morte di Atanasio, avvenuta il 2 maggio del 373, e per la nuova rottura tra Basilio ed Eustazio, quegli inviò in Italia il presbitero Santissimo in compagnia di Doroteo, promosso al presbiterato. Essi recavano con sè, firmata, la formula che Damaso aveva inviata per mezzo di Evagrio nel 373, e una lettera di Basilio ai vescovi della Gallia e dell'Italia <sup>(411)</sup>. Doroteo ritornò con una lettera di Damaso <sup>(412)</sup>, in cui si condannavano, senza però nominarli, gli errori di Marcello e Apollinare, e indirettamente si dava anche addosso a Melezio, ricordando che le regole canoniche circa l'ordinazione dei vescovi e dei chierici dovevano essere rispettate. Decisamente, Damaso mostrava di avere le maggiori simpatie per Paolino, a cui scrisse anche una lettera <sup>(413)</sup>, della quale questi non mancò di menar vanto. Ma Basilio non cedette, e, nella primavera del 377, Doroteo e Santissimo ripresero la via di Roma con una lettera agli occidentali, in nome di tutti gli orientali <sup>(414)</sup>. Questa volta, essi erano stati espliciti, e chiedevano la condanna di Eustazio, di Apollinare, di Marcello, i cui discepoli erano benvenuti da Paolino. Roma rinnovò la sua condanna degli errori di Eustazio, Apollinare e Marcello <sup>(415)</sup>, ma dichiarò di non poter condannare nominalmente quegli eretici, perchè assenti. Qualora le legittime autorità orientali avessero pronunziata una sentenza, essa avrebbe potuto sanzionarla: ma, poichè questa mancava, Roma non poteva assolutamente procedere in modo definitivo in una questione di tal genere. La situazione era veramente imbarazzante, e la vertenza

<sup>(411)</sup> Basil., *Epist.* 243.

<sup>(412)</sup> Coustant, *Epistolae Romanorum Pontificum*, pag. 495, *Ea gratia*.

<sup>(413)</sup> Coustant, *Epist. Romanorum Pontif.*, pag. 496, *Per filium meum*.

<sup>(414)</sup> Basil., *Epist.* 263.

<sup>(415)</sup> Coustant, *Epist. Romanorum Pontif.*, pag. 498 e 499, frammenti *Illud sane miramur e Non nobis quidquam*.



era ancor viva, quando, nel 378, l'invasione degli Unni sopraggiunse a modificare la situazione politica e religiosa dell'Impero d'Oriente.

Intanto, in Italia, gravi cose erano avvenute. Nel 374, era morto Ausenzio, e il successore, il grande Ambrogio, eletto per il bene non solo di Milano, ma di tutta la cristianità contemporanea, conservò con Damaso ininterrotte relazioni di personale amicizia. A Sirmio, morto Germinio, Ambrogio era riuscito a consacrare un vescovo ortodosso, Anemio <sup>(416)</sup>. Appianata la difficoltà da questo lato, risorgeva invece l'ostinata opposizione di Ursino. Questi, a Milano, congiurava con gli ariani, per distruggere l'opera pacificatrice di Ambrogio; e intrigava, a Roma, per tentar di espellere il rivale dal Laterano. Un ebreo convertito, un certo Isacco, intentò a Damaso, nel 378, un processo, non sappiamo bene su quale accusa, perchè la leggenda del *Liber pontificalis*, la quale parla di adulterio, è troppo inverosimile, se si pensa che Damaso aveva allora circa ottant'anni. Ma certo doveva trattarsi di un delitto capitale, e il processo, portato dapprima dinanzi al prefetto di Roma, stava per prendere una brutta piega, quando l'imperatore Graziano, succeduto a Valentiniano nel 375, l'avocò a sè, e mandò assolto il vecchio pontefice. Isacco fu esiliato in Ispagna, Ursino a Colonia. Damaso, però, non contento della sola sentenza imperiale, volle che la sua innocenza fosse riconosciuta da un concilio. Si riunì pertanto a Roma, nel 378, un'assemblea di vescovi, che rivolse all'imperatore una domanda, pervenuta sino a noi insieme con la risposta di Graziano. La domanda <sup>(417)</sup> ricordava che, anche prima della vertenza di Ursino, l'imperatore aveva decretato che spettasse alla polizia di allontanare chi si rendeva colpevole come eccitatore di disordini, ma che spettasse al pontefice di punire i vescovi, che si erano mostrati solidali con quello (*ut et de religione religiosus pontifex cum consortibus iudicaret*). E ciò era giusto, perchè lo Stato non deve intervenire in giudizi ecclesiastici, ma solo badare che l'ordine pubblico venga conservato. Tuttavia, in taluni casi, l'astensione dello Stato, se presa troppo alla lettera, può compromettere l'efficacia delle sentenze ecclesiastiche. Perciò i vescovi invocavano aiuto, perchè i vescovi ricalcitranti fossero obbligati a presentarsi in giudizio, e fosse impedito ai vescovi deposti di portar la discordia nelle chiese. Tale era il

<sup>(416)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 11. Cfr. J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, pag. 309 sg.

<sup>(417)</sup> Mansi, *Sacr. Concil. nova et ampl. collectio*, III, pag. 624 sgg.

caso dei vescovi di Parma e di Pozzuoli, che si rifiutavano di sottostare alle sentenze di deposizione emanate contro di loro; di Restituto, vescovo d'Africa, il quale si rifiutava di comparire; dei donatisti, i quali, nonostante gli ordini di esilio promulgati contro di loro, si eleggevano, proprio in Roma, un vescovo nella persona di Claudiano. Ma il caso più grave era quello di Ursino, il quale aveva subornato Isacco, per far condannare Damaso in causa capitale. I vescovi quindi chiedevano che chiunque, condannato dall'autorità ecclesiastica, si rifiutasse d'abbandonare la chiesa, o, chiamato a comparire, non si presentasse, fosse costretto a venire a Roma per ordine dei prefetti del pretorio o del vicario imperiale. Se poi si trattasse di questione giudicata nelle più lontane regioni dell'Impero, il colpevole dovesse presentarsi al suo metropolitano, eccezion fatta per i vescovi metropolitani, che dovevano in ogni caso recarsi a Roma. Quanto poi a Damaso, poichè l'imperatore ne aveva esaminata la condotta, non doveva più esser lecito ad un qualsiasi calunniatore di trascinarlo in giudizio. Se fosse stato necessario un processo, la causa doveva esser deferita all'imperatore in persona. Nè tale domanda doveva sembrare strana a Graziano, perchè si aveva già un precedente nell'esempio di Silvestro, il quale, accusato da sacrileghi, era stato giudicato da Costantino.

In risposta a codesta petizione, Graziano indirizzò al vicario Aquilino un rescritto <sup>(418)</sup>. Egli approvava, in massima, le idee del concilio; ma, riguardo alla speciale giurisdizione richiesta per il papa, si limitava a prescrivere: *ne facile sit cuicumque perditio notabili pravitate morum aut infami calumnia notato personam criminatoris assumere aut testimonii dictionem in accusationem episcopi profiteri*. Questo equivaleva press'a poco ad un rifiuto: il papa continuò a rimaner sottoposto, come uno qualunque dei suoi fedeli, alla giurisdizione del prefetto di Roma. Però, dopo Damaso, questa giurisdizione non fu più esercitata da nessuno dei suoi successori.

Il nome di Ursino ricompare ancora nel 381, quando il prefetto di Roma fu costretto ad inviare alla Corte un rapporto contro un tal Pascasio, eunuco, il quale, insieme con altri emissari dell'antipapa, cercava di provocar tumulti nella città. In quel tempo, un sinodo, in cui Damaso non si fece rappresentare, opponendosi anzi all'intenzione dei suoi suffraganei diretti di parteciparvi, era riunito ad Aquileia. Ambrogio, che ne era l'anima, spinse i

<sup>(418)</sup> Coll. Avell., 13, *Ordinariam sententias*, ultimi mesi del 378.

convenuti ad agire energicamente presso Graziano <sup>(419)</sup>; e da allora in poi non si parlò più di Ursino, forse morto di lì a poco.

Il sinodo di Aquileia aveva avuto per iscopo di sopprimere nell'Impero d'Occidente gli ultimi focolari dell'arianesimo. Ma, siccome rimaneva ancor vivo qualche dissidio tra la Chiesa orientale e l'occidentale, Ambrogio provocò la riunione a Roma di un grande concilio. Il quale si tenne infatti, nel 382, ma non ebbe altro risultato che quello di offrire alla pia curiosità della metropoli occidentale uno stuolo di vescovi celebri, Acolio di Tessalonica, Paolino di Antiochia, Epifanio di Cipro, Ambrogio di Milano. Da Costantinopoli venne anche Girolamo, e da quel momento si strinsero, tra il monaco dalmata e il papa Damaso, quelle relazioni di stima e d'amicizia, che dovevano portare Girolamo al colmo della sua fama, e che non cessarono se non con la morte del pontefice. Una delle maggiori glorie del pontificato di Damaso fu appunto l'appoggio e la protezione concessa al grande Dottore. La *Volgata*, se è pura gloria geronimiana, riflette un po' della sua luce anche su colui che ne fu consigliere e patrono. Finchè visse Damaso, Girolamo potè lavorare, insegnare, polemizzare a sua voglia. Purtroppo, però, era a Roma da soli tre anni, quando, l'11 dicembre del 384, il suo protettore si spegneva, vecchissimo.

Damaso è verosimilmente il primo papa, che abbia tentato di fare, in latino, opera letteraria. Vedemmo, a suo luogo <sup>(420)</sup>, come nei primi secoli del Cristianesimo i canti popolari celebrassero anche la morte dei martiri: in quei primitivi carmi era il seme di un genere, destinato a raggiungere con Prudenzio le più alte vette dell'arte. Nel IV° secolo, infatti, la poesia letteraria tentò di riprendere questa tradizione poetica, spogliandola della sua veste popolare e rivestendola di forme classiche. Damaso fu appunto il primo a tentar questa impresa, e il suo epigramma sepolcrale fu la prima forma, che l'elogio dei martiri assunse, passando dal dominio della poesia popolare in quello della poesia letteraria. Dall'epigramma sepolcrale si svolse poi il carme di Paolino e l'ode di Prudenzio.

L'epigramma sepolcrale non era un genere nuovo: la sua storia risaliva alle origini della poesia romana. Si chiamava *elogium*, parola d'incerta derivazione, ma che, in origine, doveva avere lo stesso valore del greco ἐλᾱγισιον, diverso da quello assunto nella nostra lingua odierna. Notissimi sono gli *elogia Scipionum*, i più antichi dei quali sono redatti in verso saturnio; più tardi, si usò

<sup>(419)</sup> Ambros., *Epist.* 11.

<sup>(420)</sup> U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 573.

l'esametro ed il pentametro, come nell'epigramma di Ennio, ed anche il trimetro giambico <sup>(421)</sup>. L'epigrafia cristiana primitiva fu assai semplice, assai concisa, spesso quasi monosillabica, come conveniva ai tempi ed alle condizioni in cui allora trovavasi il Cristianesimo. Ma, cessate le persecuzioni, assunse forme più evolute, prendendo a modello l'epigramma metrico dei poeti latini. Le iscrizioni primitive, così semplici e laconiche, restarono al loro posto. Tuttavia, specialmente sulle tombe dei martiri, se ne aggiunsero altre più pompose, più eloquenti, più ricche di notizie storiche.

Damaso concepì il vasto disegno di ricercare, restaurare, e rendere alla luce ed al culto quasi tutte le memorie monumentali suburbane degli illustri martiri e pontefici dei secoli anteriori e di quello stesso in cui egli viveva. Molti di quei monumenti erano già spariti sotterra; per molti, s'era finanche perduta la memoria precisa del luogo. Ma Damaso praticò scavi, prosciugò e restaurò le catacombe, tante volte violate dai persecutori, cercò di controllare l'autenticità delle reliquie <sup>(422)</sup>. Le sue cure si volsero anche a monumenti assai distanti dalla città. Nell'esecuzione di questi lavori, gli sorse spontanea l'idea di render più famosi quei monumenti, facendo incidere, sui loculi restaurati, degli elogi poetici. E l'esempio di Damaso è unico forse, per l'ampiezza e il sistema dell'esecuzione. Nessun'altra chiesa fu mai dotata d'una simile serie di titoli e d'epigrammi storici, solennemente esposti, ad istruzione dei posteri, e a pubblico riconoscimento delle memorie e dei documenti degli eroi della fede. I devoti visitatori, infatti, leggevano con commossa ammirazione quei brevi carmi, se li trascrivevano con amore, e davano così origine a numerose raccolte scritte, che ce li hanno conservati in gran parte: altrimenti, essi avrebbero subito la sorte della fragile materia, su cui erano stati incisi.

Dei carmi di Damaso, nè da lui medesimo nè da alcun raccoglitore contemporaneo fu formato un vero e proprio *corpus*. Epperò la critica dovè sobbarcarsi al lungo e difficile lavoro di rintracciarli, ordinarli, ricomporli, scegliendo gli autentici dagli apocrifi. La ricerca più metodica e razionale fu compiuta dal De Rossi <sup>(423)</sup>, e poi dall'Ihm <sup>(424)</sup>. Il De Rossi distingueva quattro

<sup>(421)</sup> Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, Roma, 1910, pag. 89 sg.

<sup>(422)</sup> A questo accennano le parole *quaeritur, inventus colitur*, ed altre simili, che s'incontrano spesso negli epigrammi damasiani.

<sup>(423)</sup> De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, Ser. 4, anno 3, 1884-1885, pagg. 7-31.

<sup>(424)</sup> Ihm, *Die Epigramme des Damasus*, in *Rhein. Museum*, N. F., 50, 1895,



classi d'epigrammi. La più numerosa è quella dei versi composti, perchè fossero incisi sui monumenti e sui sepolcri. Da questa egli separava gli epigrammi destinati a servire d'ornamento a manoscritti biblici. Ne conosciamo due esempi certi: il carme premesso al Salterio, in onore di David, in 17 esametri (Ihm, n. 1), e l'elogio dell'apostolo Paolo, da porsi in capo alle lettere di lui, in 26 esametri (Ihm, n. 2). Nella terza classe, il grande archeologo collocava gli epigrammi di contenuto morale, come i versi *de virginitate*, la cui lettura era da Girolamo raccomandata ad Eustochio <sup>(425)</sup>; il *carmen ad quendam fratrem corripiendum*, in 10 esametri (Ihm, n. 3), conservato nel codice della Biblioteca Angelica V, 3, 22, del sec. X<sup>o</sup> <sup>(426)</sup>; e il *liber Damasi papae de vitiis*, segnalato dal Delisle <sup>(427)</sup>, ma di cui l'unico codice, che lo conteneva, è andato perduto <sup>(428)</sup>. La quarta classe comprendeva, secondo il De Rossi, gl'inni e i carmi in lode del Salvatore, dei suoi attributi e delle sue denominazioni simboliche, aggregati dagli editori alle opere di Damaso. Ma, siccome il loro stile è assai dissimile da quello degli epigrammi sicuramente autentici, non se ne deve fare gran conto.

La classe principale è indubbiamente quella degli epigrammi monumentali. Il primo, che ne iniziò la raccolta, fu il Fabricius, nel corpo dei poeti cristiani, edito a Basilea nel 1562; sotto il titolo di *Damasi episcopi romani elogia* egli riunì nove epigrammi e due inni, tutti dai codici, nessuno dai marmi. Il Sarazanius, nel 1638, agli undici del Fabricius, benchè dell'autenticità di parecchi di questi saggiamente dubitasse, ne aggiunse altri 29, dei quali cinque dai marmi originali, gli altri dai codici, specialmente dal Vatic. 833. Dopo di lui, il Rivinus, nel 1652, ne pubblicò 44; e il Merenda, nel 1754, rifiutandone cinque, di quelli editi dal Sarazanius (cioè i nn<sup>i</sup> 3, 19, 20, 38, 40), ne aggiunse due dal codice Palatino, ora Vaticano 833, e in un'appendice ne raccolse

pagg. 191-204. Cfr. anche la prefazione alla sua ediz. *Damasi Epigrammata etc.* (*Anthologiae latinae supplementum* 1), Lipsiae, 1895, pag. X sgg.

<sup>(425)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 22 .... *legas Tertullianum ad amicum philosophum. et de virginitate alios libellos, et beati Cypriani volumen egregium, et papae Damasi super hac re versu prosaque composita etc.*

<sup>(426)</sup> Questo *carmen* è stato dall'Ihm (*Praef.*, pag. XXII) senza buone ragioni ritenuto spurio.

<sup>(427)</sup> L. Delisle, *Les Manuscrits du Comte d'Ashburnham*, Paris, 1883, pag. 87.

<sup>(428)</sup> A proposito di quest'ultimo, è tuttavia da osservare che dal titolo del codice ashburnhamiano, *Damasi papae liber de vitiis*, non si può dedurre con facilità, se il *liber* fosse scritto in versi o in prosa.

altri cinque, desumendoli dal medesimo codice (in tutto 37+5). Alla raccolta del Merenda il De Levis volle aggiungere altri tre numeri, che tolse da un codice delle lettere di San Paolo: ma il primo è d'Isidoro di Siviglia; il secondo è di età e di stile manifestamente posteriore a Damaso; il terzo è in versi rimati leonini, e ciò basta ad escluderli dal novero dei genuini damasiani. Ultimo, l'Ihm raccolse 59 epigrammi e tre poesie; ma, dei 59 epigrammi, ne ritenne 16 dubbi.

Il De Rossi riduce a tre le caratteristiche dei carmi damasiani genuini: la testimonianza esplicita dell'autore, lo stile, e la calligrafia. L'Ihm aggiunge la prosodia e la metrica. È degno di nota che uno dei motivi, che spinse il papa archeologo a comporre i suoi epigrammi, fu quello di assicurare ai posteri la propria fama: non meno di 35 volte, infatti, egli attesta pubblicamente la sua qualità di autore: *Nunc Damasi monitis aures praebete benignas*, comincia il carme premesso al Salterio <sup>(429)</sup>; *Paule, tuos Damasus volui monstrare triumphos*, termina quello destinato alle lettere di San Paolo <sup>(430)</sup>. Talvolta però Damaso pose il suo nome fuori del contesto dei versi, nei titoletti in prosa premessi o posposti a quelli. E, siccome i titoletti furono trascurati dai raccoglitori dei carmi, avvenne che, se il marmo originale fu distrutto, con esso andò pure perduta la testimonianza autentica del nome dell'autore <sup>(431)</sup>. Tuttavia, non basta la sola presenza del nome *Damasus*, perchè gl'inni e gli epigrammi, che lo recano, siano ritenuti senz'altro opera genuina del nostro pontefice. Bisogna che il nome sia convalidato da altre note caratteristiche dell'autentica poesia damasiana. Lo stile è di grandissimo aiuto, perchè la fraseologia di Damaso è in certo modo limitata e fissa, e non v'è nessun altro poeta cristiano, il quale, dopo di lui, abbia servilmente ripetuto quel preciso frasario e quella serie non numerosa e quasi invariabile di emistichi, per lo più virgiliani <sup>(432)</sup>. Anche la metrica e la prosodia ci aiutano a separare la produzione genuina di Damaso dalle

<sup>(429)</sup> Ihm n. 1. Cfr. De Rossi, in *Bullett. di archeol. crist.*, Ser. 4, anno 3, 1884-1885, pag. 15; Ihm, in *Rhein. Mus.*, N. F., 50, 1895, pag. 193.

<sup>(430)</sup> Ihm n. 2.

<sup>(431)</sup> Così, per esempio, avvenne per l'elogio del papa Eusebio: l'esemplare marmoreo di esso reca scritto sopra DAMASVS EPISCOPVS FECIT, e sotto EVSEBIO EPISCOPO ET MARTYRI (De Rossi, *Roma sott.*, II, tav. III, IV; *Bull. di arch. crist.*, 1873, tav. XII). La dedica in prosa fu omessa dal raccoglitore dei versi nella silloge palatina; sicchè il carme divenne anonimo, e il Sarazianus non l'accorse tra quelli di Damaso.

<sup>(432)</sup> Cfr. De Rossi, *Roma sott.*, II, pagg. 11 e 12; *Bull. di arch. crist.*, 1884-1885, pag. 18.

imitazioni e falsificazioni. Ma, a questo scopo, nulla è più sicuro e più utile dell'argomento calligrafico. Gli esemplari originali sono incisi nel marmo con l'elegante calligrafia oggi detta damasiana. Questa è caratterizzata dalle bellissime forme d'un alfabeto calligrafico, in cui gli apici delle lettere sono arrotondati e finiscono in ricci delicati, e le cui lettere hanno forti contrasti di chiaroscuri e di linee, alcune larghe e profonde, altre sottili e poco incise. Di questa calligrafia si hanno, solo per eccezione, esempi, fuori dell'ambito delle epigrafi autentiche di papa Damaso: nè è autore il famoso Furio Dionisio Filocalo, quello stesso che scrisse ed ornò il calendario romano nel *Cronografo del 354*. Damaso ebbe in lui il suo diligente e devoto calligrafo, che disegnò e diresse sul marmo l'incisione artistica dei carmi e dei titoli epigrafici consacrati alle memorie dei martiri. Scoperta così la chiave paleografica dei carmi damasiani, fu impresa agevole ai critici, con l'aiuto anche di piccoli frammenti lapidari, di stabilire l'autenticità di molti epigrammi conservati nei codici, e, di altri, ricostituire, servendosi dei carmi noti e del frasario damasiano, gli emistichi, di cui rimanevano solo poche sillabe, o parole tronche e slegate.

Gli epigrammi damasiani, se hanno una grande importanza storica ed archeologica, ne hanno una assai scarsa, dal punto di vista letterario ed artistico. Damaso non era un poeta nel senso vero della parola: non possedeva nè ricchezza di fantasia nè prontezza d'invenzione <sup>(433)</sup>. Le regole di metrica e di prosodia sono spesso violate <sup>(434)</sup>. Non si deve però negare talvolta alla sua espressione una certa eleganza, che rivela nell'autore un uomo di vasta cultura, e che giustifica la lode di Girolamo: *Damasus, Romanae urbis episcopus, elegans in versibus componendis ingenium habuit* <sup>(435)</sup>. Tra i classici, Damaso imita Virgilio <sup>(436)</sup>, Ovidio <sup>(437)</sup>, Lucrezio <sup>(438)</sup>; tra i cristiani, specialmente il centone di Proba <sup>(439)</sup>.

<sup>(433)</sup> Il tempo della persecuzione, per esempio, è più e più volte indicato con le parole *tempore quo gladius secuit pia viscera matris*.

<sup>(434)</sup> Cfr. Manitius, in *Rhein. Mus.*, 45, pag. 316; Ihm, in *Rhein. Mus.*, 50, pag. 200.

<sup>(435)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 103.

<sup>(436)</sup> Cfr. Manitius, in *Rhein. Mus.*, 45, 1890, pag. 316; Stornaiolo, *Osservazioni letterarie e filologiche sugli epigrammi Damasiani*, in *Studi di storia e diritto*, 7, 1886, pag. 23; Amend, *Studien zu den Gedichten des Papstes Damasus*, Würzburg, 1894, pag. 6; Ihm, in *Rhein. Mus.*, 50, pag. 194.

<sup>(437)</sup> Cfr. Amend, *Op. cit.*, pag. 10.

<sup>(438)</sup> Cfr. C. Weyman, *De carminibus Damasianis et Pseudodamasianis observationes*, in *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1, 1896, pag. 73.

<sup>(439)</sup> Cfr. Ihm, in *Rhein. Mus.*, 50, pag. 195.

Degli epigrammi damasiani, alcuni sono assai brevi, di uno <sup>(440)</sup>, di due <sup>(441)</sup>, di tre <sup>(442)</sup>, di quattro <sup>(443)</sup>, di cinque versi <sup>(444)</sup>; il più lungo, quello per la sorella Irene <sup>(445)</sup>, consta di quindici versi. La maggior parte è destinata alle tombe dei martiri <sup>(446)</sup>; alcuni, a quelle dei papi <sup>(447)</sup>; il 26 è in memoria degli apostoli Pietro e Paolo; il 10, affettuosissimo, è per la sorella Irene; il 9, per la propria tomba; il 53, per Proiecta, la figlia del console Floro. L'epigramma sul fonte vaticano (Ihm num. 4), e i due per S. Lorenzo in Damaso (Ihm nn<sup>i</sup> 56 e 57), stanno a ricordare i lavori di restauro e di adattamento, ivi compiuti dal papa.

A quali fonti attinse Damaso le notizie da lui fatte incidere nei marmi? Damaso era figlio di un *exceptor*, o notaio, e poi *lector* della chiesa romana <sup>(448)</sup>, ed egli stesso, da fanciullo, era stato lettore in Roma <sup>(449)</sup>, e forse anche *exceptor*. Di qui la sua predilezione per gli archivi; di qui, per lui, una somma facilità a procurarsi le notizie autentiche sui martiri e sui santi. Ma con qual discernimento si servì di queste notizie, quando volle eternarne la memoria nelle epigrafi? Dei fatti contemporanei, Damaso afferma la conoscenza sua e degli altri: *Vita fuit Marci quam novimus omnes* <sup>(450)</sup>; (*Marcelli*) *Damasus voluit comperta referre* <sup>(451)</sup>; *Percussor retulit Damaso mihi cum puer essem* (dei martiri Pietro e Marcellino) <sup>(452)</sup>. Dei fatti anteriori, talvolta non manca di notare quali testimoni ne additava la pubblica fama: *Fama refert sanctos dudum retulisse parentes* <sup>(453)</sup>; tal altra dice semplicemente: *Fama refert* <sup>(454)</sup>. Nel solo caso d'Ippolito, dopo aver narrato la voce

<sup>(440)</sup> Ihm n. 56.

<sup>(441)</sup> Ihm n. 55.

<sup>(442)</sup> Ihm n. 41; 58.

<sup>(443)</sup> Ihm n. 32; 44.

<sup>(444)</sup> Ihm n. 20; 28; 31; 42; 47; 52.

<sup>(445)</sup> Ihm n. 10.

<sup>(446)</sup> Felice e Adaucto (Ihm n. 7); Nereo e Achilleo (Ihm n. 8); Tarsicio (Ihm n. 14); Felicissimo e Agapito (Ihm n. 23); Eutichio (Ihm n. 27); Marcellino e Pietro (Ihm n. 29); Gorgonio (Ihm n. 31); Lorenzo (Ihm n. 32); Florenzio (Ihm n. 34); Ippolito (Ihm n. 37); Agnese (Ihm n. 40); Felicita (Ihm n. 41); Mauro (Ihm n. 44); Saturnino (Ihm n. 46); Felice Nolano (Ihm n. 61).

<sup>(447)</sup> Marco (Ihm n. 11); Eusebio (Ihm n. 18); Marcello (Ihm n. 48).

<sup>(448)</sup> Ihm n. 57.

<sup>(449)</sup> Cfr. gli Atti dei martiri Pietro e Marcellino, in *Acta SS.*, iun. I, 176.

<sup>(450)</sup> Ihm n. 11, 1.

<sup>(451)</sup> Ihm n. 48, 7.

<sup>(452)</sup> Ihm n. 29, 2.

<sup>(453)</sup> Ihm n. 40, 1.

<sup>(454)</sup> Ihm n. 52, 1.



corrente, aggiunge, cauto, la conclusione: *Haec audita refert Damasus, probat omnia Christus* <sup>(455)</sup>. Di solito, espone brevemente, alludendo con poche parole a fatti di dominio comune. Non cita mai date, o precise notizie cronologiche. Il tempo delle persecuzioni, sia che si tratti di martiri assai lontani dall'età sua, sia che di quelli a lui vicini, è sempre indicato con la formula: *Tempore quo gladius secuit pia viscera matris* <sup>(456)</sup>. Ma ciò non deve imputarsi ad incertezza o ad ignoranza cronologica da parte del poeta, bensì piuttosto alla circostanza che il ciclo di frasi, in cui egli volle chiudere l'ambito stilistico della sua poesia, mal si prestava alla varietà dei vocaboli, che sarebbero stati necessari, per esprimere con precisione le date cronologiche. Comunque, ciò diminuisce alla poesia damasiana il suo valore storico, e sta a dimostrare quanto scarsa fosse la cura, che, nei primi secoli del Cristianesimo, si poneva nel raccogliere e tramandare ai posteri le genuine notizie sui confessori e sui martiri della fede.

A Damaso sono anche attribuiti due inni, uno sull'apostolo Andrea, e l'altro su Sant'Agata, che l'Ihm ha giustamente relegati tra gli *Pseudodamasiana* <sup>(457)</sup>, perchè la tradizione manoscritta non offre nessun argomento in favore della loro attribuzione al nostro pontefice.

La lezione *pro misero rogita Damaso* del verso 20 dell'inno in lode di Sant'Agata, è un'interpolazione, invece della genuina *pro miseris supplicet domino*. Anche i dati stilistici e l'uso della rima vietano di ritenere autentici quei carmi. Essi vanno riportati ad un'epoca posteriore a quella di Ambrogio; epoca, che non si può tuttavia determinare con assoluta precisione <sup>(458)</sup>.

<sup>(455)</sup> Ihm n. 37.

<sup>(456)</sup> Ihm n. 13, 1; 30, 1; 37, 3; 43, 1.

<sup>(457)</sup> Ihm n. 70 e 71.

<sup>(458)</sup> Cfr. B. Hölscher, *De Damasi papae et Hilarii episc. Pictav. qui feruntur hymnis sacris*, Münster, 1858; J. Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, Paderborn, 1881<sup>2</sup>, pag. 103; Ihm, *Praef.*, pag. XXVI.

## CAPITOLO IX.

### PRUDENZIO.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### I. Opere generali.

J. B. BRYN, *De vita et scriptis Aur. Clem. Prud.* (Diss.), Lovanii, 1855.  
P. STERN, *Aurel. Prud., ein christl. Dichter des 4. Jahrhunderts* (Progr.),  
Graz, 1859.

L. PAUL, *Etude sur Prudence*, Strassburg, 1862.

P. GAMS, *Kirchengesch. von Spanien*, 2, 1, Regensburg, 1864, p. 337 sgg.

CL. BROCKHAUS, *Aur. Prud. Clemens. in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Nebst einem Anhang: Die Uebersetzung des Gedichtes Apotheosis*,  
Leipzig, 1872.

A. ROESLER, *Der katholische Dichter Aur. Prud. Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengesch. des 4 und 5 Jahrhunderts*, Freiburg i. Br., 1886.

DE LA VINÁZA, *Aur. Prudencio Clemente, estudio biográfico-crítico*, Saragossa, 1888. (Cfr. SIXT, *Correspondenzblatt für die Gelehrten- und Realschulen Württembergs*, 38, 1891, p. 213).

A. PUECH, *Prudence, étude sur la poésie latine chrétienne au iv siècle*, Paris, 1888.

A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters*, 1<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, pp. 251-293.

A. ROESLER, *Prudentius*, in WETZER und WELTES *Kirchenlexikon*, 10<sup>2</sup>, 1890, pp. 578-581.

A. ZANIOLO, *Aur. Prud. Clem. poeta cristiano*, Venezia, 1890<sup>2</sup>.

M. MANITIUS, *Geschichte der christl.-latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, pp. 61-99.

A. PUECH, in *Journal des savants*, 1891, p. 310 sgg.

A. BAUMGARTNER, *Geschichte der Weltliter.*, 4, Freiburg i. Br., 1900, pp. 152-181.

T. R. GLOVER, *Life and letters in the fourth century*, Cambridge, 1901, p. 249 sgg.

A. TONNA-BARTHET, *Aur. Prud. Clem., estudio biográfico crítico*, Ciudad de Dios, 58, 1902.

- F. MAIGRET, *Le poète chrétien Prudence*, Paris, 1903.  
 H. LECLERQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906.  
 F. ERMINI, *Prudenziò, condizioni e vicende della vita del poeta*, in *Rivista stor. delle scienze teol.*, 5, 1909, pp. 835-847.  
 G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, 1909<sup>6</sup>, II, pp. 123-177.  
 S. COLOMBO, *La poesia cristiana antica. I. La poesia latina*, Roma, 1910, pp. 103-123.  
 M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 233-258.  
 P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 598-622.  
 O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 440-456.

## II. Studi particolari sulle opere.

- J. KAYSER, *Beitr. zur Gesch. und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, Paderborn, 1881<sup>2</sup>, pp. 249-336.  
 F. DELAVIGNE, *De lyrica apud Prudentium poesi* (Thèse), Paris, 1883.  
 G. SIXT, *Die lyrischen Gedichte des Aur. Prud. Clem. Zur Charakteristik der christ.-latein. Poesie* (Progr.), Stuttgart, 1889. (Cfr. C. WEYMAN, in *Histor. Jahrb. des Görresges.* 11, 1890, p. 406).  
 MATTHIAS SCHMITZ, *Die Gedichte des Prudentius und ihre Entstehungszeit*, 1. Teil (Progr.), Aachen, 1889.  
 Cathemerinon.  
 A. BAYLE, *Etude sur Prudence, suivi du Cathemerinon traduit et annoté*, Paris, 1868.  
 U. MONTI, *Gl'inni della giornata cristiana*, Firenze, 1925 [Introduz., traduz., e note].

### Peristephanon.

- P. ALLARD, *L'hagiographie au iv siècle; Martyres de saint Hippolyte, de saint Laurent, de sainte Agnès, de saint Cassien d'après les poèmes de Prudence in Revue des quest. hist.*, 37, 1885, pp. 353-405.  
 F. PLAINE, *Eclaircissements sur un poème hagiographique de Prudence (La Passio Hippolyti)*, Amiens, 1889.  
 C. FICKER, *Studien zur Hippolytusfrage*, Leipzig, 1893, pp. 43-64.  
 P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, in *Röm. Quartalschr.*, 10 Supplementheft, Roma, 1899, pp. 21-27.  
 P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Hagiographica*, in *Studi e testi*, 19, Roma, 1908, pp. 133-136, 175.  
 F. ERMINI, *Studi prudenziani*, Roma, 1914.  
 C. MARCHESI, *Le Corone di Prudenziò tradotte e illustrate*, Roma, 1917.  
 F. LANZONI, *Le leggende di S. Cassiano d'Imola*, in *Didaskaleion*, N. S. III, 1925, fasc. II, pp. 1-44.

### Hamartigenia.

- J. GOLDNER, *Die Sundenquell, ein Gedicht des Aur. Prud.* (Progr.), Freysing, 1851.  
 S. MERKLE, *Prudentius und Priszillian*, in *Theol. Quartalschr.*, 76, 1894, pp. 77-125.

### Contra Symmachum.

- J. CH. DABAS, *Sur une question soulevée pour le poème de Prud. contre Symmachus*, Paris, 1866.

V. BOTH, *Des christl. Dichters Prud. Schrift gegen Symmachus* (Progr.), Rastatt, 1882.

P. ALLARD, *Prudence historien*, in *Revue des quest. histor.*, 35, 1884, pp. 345-385.

M. SCHMITZ, *Die Gedichte des Prud. und ihre Entstehungszeit*, I (Progr.), Aachen, 1889, p. 13.

TH. BIRT, nell'ediz. di Claudiano, Berolini, 1892, p. LVIII.

C. WEYMAN, *Miszellanea zu latein. Dichtern*, in *Compte rendu du iv Congrès scientifique international des Catholiques*, Section 6, Fribourg (Suisse), 1898, pp. 148-150 [*Contra Symm.* 2, 416-435].

G. L. BISOFFI, *Il contra Symm. di Aur. Prud. Clem.*, Treviso, 1914.

#### Psychomachia.

R. STETTNER, *Die illustrierten Prudentiushandschriften* (Diss.), Strassb., 1895, p. 151. *Tafelbd. 695 Handschr. auf 200 Taf. mit Text*, Berlin, 1905.

O. HÖFER, *De Prud. poetae Psychomachia et carminum chronologia* (Diss.), Marburgi Cattorum, 1895. Cfr. C. WEYMAN, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1897, pp. 977-986.

A. MELARDI, *La Psychomachia di Prud. Poema eroico-allegorico del v secolo. Studio filologico*, Parte 1 e 2, Pistoia, 1900.

A. MELARDI, *Quid rationis Prudentii Psychomachia cum Cebetis tabula habere videatur*, Potentiae, 1901.

#### Dittochaeon.

G. SIXT, *De Prud. Buch Dittochaeon*, in *Korrespondenzbl. für die Gelehrten- und Realschulen*, Württemberg, 37, 1890, pp. 420-429; 458-464 [anche separatamente, Tübingen, 1890].

BRANDES, *Studien zur christl.-latein. Poesie*. I. *Obitus Baebiani, ein unerkanntes Gedicht des Paulin. von Nola*, in *Wiener Studien*, 12, 1890, p. 287, n. 5.

S. MERKLE, *Prudentius' Dittochaeum*, in *Festschrift zum 1100 jähr. Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, Freiburg i. Br., 1897, pp. 33-45.

J. P. KIRSCH, *Le Dittochaeum de Prud. et les monuments de l'antiquité chrét.*, in *Atti del 2° congresso intern. di Archeol. crist.*, Roma, 1902, p. 127.

A. BAUMSTARK, *Frühchristl.-palästinensische Bildkompositionen in Abendl. Spiegelung*. 1. *Das Dittochaeon des Prud.*, in *Byzant. Zeitschr.*, 20, 1911, pp. 179-187.

### III. Studi sulle fonti.

M. HERTZ, *Analecta ad Carminum horatian. hist.* 4, (Ind. lect. Bresl., 1880, p. 26).

E. FAGUET, *De Aur. Prud. Clem. carminibus lyricis* (Thèse), Burdigalae, 1883.

M. MANITIUS, *Zu Juvenecus und Prudentius*, in *Rhein. Mus.*, 45, 1890, pp. 485-491.

C. WEYMAN, *Seneca und Prud.*, in *Comment. Woelffliniana*, Leipzig, 1891, pp. 281-287.

G. SIXT, *Des Prudentius Abhängigkeit von Seneca und Lucan*, in *Philol.*, 51, 1892, pp. 501-506.

TH. BIRT, nell'edizione di Claudiano, Berolini, 1892, p. LVII.

S. BRANDT, *De Lactantii apud Prud. vestigiis* (Progr.), Heidelberg, 1894. Cfr. l'ediz. di Lattanzio, pars 2, fasc. 2, Vienna, 1897, pp. 274-275.



A. HARNACK, *Tertullian in der Litter. der alten Kirche*, in *Sitzungsber. der Berlin. Akad.*, 1895, p. 573.

F. PROBST, *Die Abendlând. Messe vom 5 bis zum 8 Jahrh.*, Münster, 1896, p. 368 [fonti liturgiche del *Peristephanon*].

S. MERKLE, *Prudentius und Augustinus*, in *Theol. Quartalschr.*, 78, 1896, pp. 252-263.

G. LAFAYE, *Quelques notes sur les Silvae de Stace, premier livre*, Paris, 1896, p. 27.

F. DEXEL, *Des Prud. Verhâlnis zu Vergil* (Diss.), Landshut, 1907.

#### IV. Teologia prudenziana e studi vari.

H. MIDDELDORPF, *De Prudentio et theologia Prudentiana* (Progr.), Breslau, 1823; 1826=*Ilgens Zeitschr. für histor. Theol.*, 2, 1832, p. 127.

P. ALLARD, *Rome au IV siècle d'après les poèmes de Prudence*, in *Revue des questions histor.*, 36, 1884, pp. 5-61.

P. ALLARD, *Symbolisme d'après Prudence*, in *Revue de l'art chrétien*, Bruges, avril 1885.

S. MERKLE, *Prudentius und das Filioque*, in *Theol. Quartalschr.*, 78, 1896, pp. 271-275.

P. CHAVANNE, *Le patriotisme de Prudence*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 4, 1899, pp. 332-352; 385-413.

P. LEJAY, *Le sabbat juif et les poètes latins*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 8, 1903, pp. 305-335.

K. KÜNSTLE, *Antipriscilliana*, Freiburg i. Br., 1905, pp. 170-184 [contro l'ipotesi dell'antipriscillianismo in Prudenziò, sostenuta dal Merkle e dal Roesler].

F. ARNALDI, *Cristianesimo e sensibilità moderna nell'arte di Prud.*, in *Atene e Roma*, 1924, N. S. 5, pp. 89-109.

#### V. Lingua e metri.

A. E. KANTECKI, *De Aur. Prud. Clem. genere dicendi quaestiones* (Diss.), Monast. Guestf., 1874.

F. KREUKEL, *De Aur. Prud. Clem. re metrica* (Diss.), Rudolstatii, 1884.

M. MEYER, *Ueber die Beobachtung des Wortaccentes in altlatein. Poesie*, in *Abhandl. der Münchener Akad.*, 16, 1886, p. 116.

H. BREIDT, *De A. Prud. Clem. Horatii imitatore* (Diss.), Heidelbergae, 1887. [Cfr. C. WEYMAN, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1888, 1113].

TH. REICHARDT, *De metrorum lyricorum Horatianorum artificiosa elocutione*, (Diss.), Marb., 1889, p. 57.

J. BERGMAN, *Lexicon prudentianum*, fasc. 1. (Prolegom. A - Adfero), Upsaliae, 1894.

E. B. LEASE, *A syntactic, stylistic and metrical study of Prud.* (Diss.), Baltimore, 1895.

F. X. SCHUSTER, *Studien zu Prud.* (Diss.), Würzburg, 1909.

#### VI Sopravvivenza.

J. KAYSER, *Beiträge zur Gesch. und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen*, Paderborn, 1881<sup>2</sup>, p. 271.

F. A. SPECHT, *Gesch. der Unterrichtswesens in Deutschland*, Stuttgart, 1885, pp. 101-103.

B. BARWINSKI, *Quaest. ad Dracontium et Orestis tragoediam pertinentes. I. De genere dicendi* (Diss.), Göttingen, 1887, p. 101.

R. AMANN, *De Corippo, priorum poetarum latin. imitatore*, pars 2 (Progr.), Oldenburg, 1888, p. 17.

M. MANITIUS, *Beiträge zur Gesch. frühchristl. Dichter im Mittelalter*, in *Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss.*, 117, 1888, XII, p. 26.

S. MERKLE, *Das Filoque auf dem Toletanum 447*, in *Theol. Quartalschr.*, 75, 1893, pp. 408-429.

C. WEYMAN, *Prudentius und Sulp. Severus*, in *Histor. Jahrb. der Görresges.*, 15, 1894, p. 370 sgg.

C. WEYMAN, *Studien zu den Carmina Latina epigr.*, in *Blätter für das bayr. Gymnasialschulw.*, 31, 1895, p. 535.

C. WEYMAN, in *Philol.*, 55, 1896, p. 467.

S. MERKLE, *Neue Prudentius-Studien*, in *Theol. Quartalschr.*, 78, 1896, p. 254 sgg.

PH. AUG. BECKER, *Duodas Handbuch*, in *Zeitschr. für roman. Philol.*, 21, 1897, p. 91.

A. BLUME, *Hymnodia gotica, die mozarabischen Hymnen des altspan. Ritus*, in *Analecta hymnica medii aevi*, 27, Leipzig, 1897, p. 35.

P. v. WINTERFELD, *Zu Karolingischen Dichtern, I. Prudentius-Reminiscenzen bei Walahfrid und Hrotsvit*, in *Neues Archiv der Ges. für ältere deutschen Geschichtskunde*, 22, 1897, p. 755.

C. WEYMAN, *Convenire* (zu Ruricius) [*Rur. Epist.*, II, 3 da Prud., *Perist.*, X, 835], in *Wiener Studien*, 20, 1898, p. 158 sg.

M. GRABMANN, *Geschichte der scholast. Methode*, Freiburg i. Br., 1909.

MACHOLZ, *Der Dichter Prud. in den Spuren Marcells von Ancyra*, in *Theol. Studien und Kritiken*, 82, 1909, pp. 577-592.

J. M. BURNAM, *Commentaire anonyme sur Prudence d'après le ms. 413 de Valenciennes*, Paris, 1910. [Cfr. C. WEYMAN, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1911, p. 674].

**VII. Manoscritti.** — I manoscritti delle opere di Prudenzone sono molto numerosi: se ne contano circa 320 dal vi al xv secolo. Circa 27 conservano tutte le opere, e la maggior parte di essi appartengono al x secolo. Il BERGMAN, *De codicum Prudentianorum generibus et virtute*, in *Sitzungsber. der Wien. Akad., philol.-hist. Kl.*, 157, 1908, Abh. 5, li divide in due famiglie: la prima (A), di gran lunga migliore dell'altra, nella quale le opere son tradite in quest'ordine: *Cathemerinon*, *Apotheosis*, *Hamartigenia* etc., e che contiene il *Cathemerinon* tutto intero; la seconda (B), nella quale l'ordine delle opere è il seguente: *Cathemerinon*, *Peristephanon*, *Apotheosis*, *Hamartigenia* etc., e il *Cathemerinon* è costituito dai soli primi 10 inni, mentre gli ultimi due son collocati alla fine del *Peristephanon*.

Il codice più antico e più notevole è il *Puteanus sive Parisinus* 8084 del sec. vi scritto in lettere capitali: cfr. U. ROBERT, in *Mélanges Graux*, Paris, 1884, pp. 405-413: un facsimile si trova in *Album paléographique*, Paris, 1887, pl. 1; ZANGEMEISTER-WATTEMBACH, *Exempla cod. latin.*, tab. 15. Una descrizione del ms. vedi anche in KRÜGER presso MOMMSEN, *Hermes*, 4, 1870, p. 352 = *Gesamm. Schr.*, 7, 1909, p. 487; cfr. anche L. DELISLE, *Monatsber. der Berl. Akad.*, 1867, p. 526.

Il codice è mutilo : al foglio 45r reca la subscriptio *Vettius Agorius Basilius*, e, oltre alle opere di Prudenzio, contiene anche l'invettiva contro Pretestato.

Alla famiglia A, oltre al *Puteanus*, appartengono il *Vatic. Reg.* 321, il *Parisinus* 8087 e 8305, l'*Oxoniensis Bodl.* F. 3. 6 ed altri, tra cui il BERGMAN annovera anche l'*Ambros.* D. 36 sup. nella sua parte più antica, scritta nel VII sec. [la più recente appartiene al IX o X secolo]. Cfr. BERGMAN, p. 18.

I principali rappresentanti della famiglia B sono : il *Parisinus* 8085, 8086, nouv. acq. 241, il *Vatic.* 3859, 3860, il *Lond.* 34248, l'*Oxoniensis* T. 2. 22, il *Leidensis-Burn.* Q. 3, il *Bernensis* 394 ed altri. Cfr. BERGMAN, p. 25.

I due mss. più antichi, il *Parisinus* 8084 e l'*Ambros.* D. 36 sup. costituiscono le basi per la recensione del testo ; ma, essendo essi lacunosi, devono essere adoperati in sussidio anche altri codici. Cfr. BERGMAN, p. 56.

Sui mss. cfr.

E. O. WINSTEDT, *The double recension in the poems of Prud.*, in *Class. Review*, 17, 1903, pp. 203-207.

E. O. WINSTEDT, *The spelling of the sixth century ms. of Prud.*, *ibid.*, 18, 1904, pp. 45-48.

— *Mavortius' copy of Prud.*, *ibid.*, p. 112 sgg. Cfr. *The class. Quarterly*, 1, 1907, p. 10.

E. O. WINSTEDT, *The Ambrosian Ms. of Prud.*, in *Class. Review*, 19, 1905, p. 54.

— *Notes on the mss. of Prud.*, in *Journal of Philol.*, 29, 1904, p. 166 sgg.

C. PASCAL, *Un carme di Venanzio e uno di Prudenzio*, in *Bollett. di filol. class.*, 11, 1904/05, p. 162 [sulla tradizione di *Cathem.*, 4].

C. PASCAL, *Il poemetto Contra orationem Symmachi in un codice antichissimo di Prudenzio*, in *Studi ital. di filol. classica*, 13, 1905, p. 75 sgg. [il codice è l'*Ambros.* D. 36 sup.].

J. BERGMAN, *De codic. Prudentianorum generibus et virtute*, in *Sitzungsber. der Wien. Akad., philol.-hist. Kl.*, 157, 1908, Abh. 5. Cfr. *Id.*, *Lexicon Prudentianum*, proleg., p. V, e XXV ; *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1896, p. 862 ; ediz. della *Psych.*, p. VI ; *Eranos*, 1, 1896, p. 111 sgg.

L. TRAUBE, *Vorlesungen und Abh.*, 1 ; München, 1909, p. 165 [sul *Paris.* 8084] e p. 200 [sull'*Ambros.* D. 36 sup.].

### VIII. Glosse a Prudenzio.

E. STEINMEYER e E. SIEVERS, *Die althochdeutschen Glossen*, 2, Berlin, 1882, p. 382.

J. BERG, *Die althochdeutschen Prudentiusglossen der codd. Paris. (nouv. acq. 241) und Monac. 14395 u. 475*, Halle a. S., 1889.

J. M. BURNAM, in *American Journal of archaeol.*, 4, 1900, p. 293 sgg. [saggi del testo e glosse in tedesco antico dal *Vaticanus Palatinus* 1615, e *Vatic. Reg.* 321 del sec. X].

J. M. BURNAM, *Glossemata de Prudentio*, in *University Studies published by the Univ. of Cincinnati*, ser. II, vol. I, n. 4, 1905 [Glosse del *Vatic.* 237 e *Parisinus* 13953]. Cfr. G. GOETZ, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1907, 621.

J. M. STOWASSER, in *Wiener Stud.* 7, 1885, p. 343 [sul *Vatic. Reg.* 339].

### IX. Edizioni. — Edizioni generali.

V. GISELIN, Antwerpen, 1564<sup>2</sup>.

J. WEITZ, Hanau, 1613.

N. HEINSIUS, Amsterdam, 1667 in 2 voll.

CH. CELLARIUS, Halle, 1703.

F. AREVALUS, Roma, 1788-89, 2 voll., con ricco e pregevole commento, ancor oggi utile a consultarsi. È riprodotta in MIGNE, *Patrol. Lat.*, 59-60, Paris, 1847.

TH. OBBARIUS, Tübingen, 1845.

A. DRESSSEL, Leipzig, 1860 [vedi a p. XXV una storia delle edizioni prudentiane].

Sarebbe di assoluta necessità una nuova edizione critica. J. BERGMAN la preparava per il *Corpus* di Vienna. Lavori preparatori sono le sue *Emendationes Prudentianae*, in *Eranos*, 12, 1912, p. 111 sgg. e il *Lexicon Prudentianum*, di cui è uscito solo il primo fascicolo, Upsala, 1894.

Edizioni parziali. *Apotheosis*.

E. HURTER, *Sanct. patr. opusc. sel.*, 33, Oenip. 1876.

*Psychomachia*.

J. BERGMAN, Upsala, 1897 [secondo i codici *Casinensis* 374 e *Vatic. Reg.* 2078].

La vita di Aurelio Prudenzio Clemente, il più grande poeta cristiano, è avvolta nelle tenebre. Ad eccezione di poche notizie, forniteci da lui stesso nel prologo mandato innanzi alla raccolta delle sue opere, null'altro sappiamo di lui. Nacque nel 348, sotto il consolato di Filippo e di Salia <sup>(1)</sup>, in una città della Spagna Tarragonese: se Saragozza, Calaorra, o Tarragona, non è possibile precisare. Egli ci ha detto soltanto d'esser figlio di quei popoli dei Pirenei, *terrarum populi Pyrenearum* <sup>(2)</sup>, in nome dei quali avrebbe celebrato la memoria dei martiri spagnoli. Fra i critici, l'Ebert <sup>(3)</sup>, il Sixt <sup>(4)</sup>, e gli antichi commentatori, propendono per Saragozza (*Caesaraugusta*), perchè, nel quarto inno del *Peristephanon*, Prudenzio chiama *noster populus* il popolo di Saragozza <sup>(5)</sup>, *decus nostrum* la città <sup>(6)</sup>, *nostri* i santi, di cui celebra il martirio <sup>(7)</sup>, e *nostra* la terra, dove nacquero <sup>(8)</sup>. Ma anche Calaorra (*Cala-gurris*) è detta dallo stesso poeta *oppidum nostrum* <sup>(9)</sup>, oppure

<sup>(1)</sup> Prudent., *Praefat.*, 24.

<sup>(2)</sup> Prudent., *Peristeph.*, VI, 147. Cfr. *Peristeph.*, II, 537-540.

<sup>(3)</sup> Ebert, *Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, pagg. 251-293.

<sup>(4)</sup> G. Sixt, *Die lyrischen Gedichte des Aur. Prudentius Clemens*, Stuttgart, 1889, pag. 3, nota 1.

<sup>(5)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 1.

<sup>(6)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 63.

<sup>(7)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 97 e 101.

<sup>(8)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 114.

<sup>(9)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 116.



*nostra Calagurris* <sup>(10)</sup>; anche Tarragona (*Tarraco*) è chiamata *nostra urbs* <sup>(11)</sup>. Per la qual cosa, è più probabile che *noster*, in Prudenzio, stia ad indicare o il luogo, in cui egli abitava, o, in genere, l'appartenenza delle varie città alla *terra Hibera*, che, in senso largo, era la patria del poeta <sup>(12)</sup>. Il Tillemont <sup>(13)</sup> crede che Prudenzio fosse nativo di Calaorra, ma considerasse Saragozza e Tarragona come città *sue*, perchè Calaorra apparteneva al *conventus CaesarAugustanus* ed alla Spagna Tarragonese. Come il Tillemont, anche molti altri dotti credono che la città nativa di Prudenzio fu Calaorra. Il Faguet <sup>(14)</sup> fece notare che la città di Calaorra, fra gli autori antichi, è celebrata, per la prima volta, nei versi del nostro poeta; e il Breidt <sup>(15)</sup> osservò ancora che la descrizione del battistero di quella città, dove i santi Emeterio e Chelidonio avevano subito il martirio, è troppo minuta e particolareggiata, perchè possa attribuirsi ad uno, che nella città non fosse nato e vissuto. Anche il Marchesi <sup>(16)</sup> sta per Calaorra, tanto più che la circostanza dell'essere il primo inno del *Peristephanon* in onore di due santi calagurritani, può facilmente indurre nell'animo il sospetto che il poeta abbia voluto iniziare la serie delle *Corone* con i santi della propria città. « Ma soprattutto — aggiunge il Marchesi — nei versi 31-32 dell'inno quarto è lecito scorgere una indicazione piuttosto chiara della patria. Dopo enumerate tutte le altre città che offrono a Cristo le ossa dei propri martiri, Cartagine, Cordova, Tarragona, Gerunda, ecco apparire Calagurris con l'attributo di *nostra* e una designazione di martiri che fa sentire i patroni paesani (*quos veneramur*) ».

Prudenzio, dunque, nacque e visse nella Spagna Tarragonese, cioè in una regione, dove del paganesimo, nel IV° secolo, non rimanevano più che scarse vestigia; ed è quindi probabile che egli appartenesse ad una famiglia cristiana. Prudenzio non appare mai, nelle sue opere, come un uomo che abbia, in un lontano tempo della sua vita, partecipato degli errori dei pagani. Tutti gli

<sup>(10)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 31.

<sup>(11)</sup> Prudent., *Peristeph.*, VI, 143.

<sup>(12)</sup> M. Schmitz, *Die Gedichte des Prudentius und ihre Entstehungszeit*, 1 Teil, Progr. Aachen, 1889, pag. 1, nota 2; Sixt, *Die lyrischen Gedichte etc.*, Stuttgart, 1889, pag. 3, nota 1.

<sup>(13)</sup> Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. ecclés.*, X, pag. 560.

<sup>(14)</sup> E. Faguet, *De Aur. Prudentii Clem. carminibus lyricis*, Burdigalae, 1883, pag. 10.

<sup>(15)</sup> Breidt, *De Aur. Prud. Clem. Horatii imitatore*, Heidelbergae, 1887.

<sup>(16)</sup> Concetto Marchesi, *Le Corone di Prudenzio tradotte e illustrate*, Roma, 1917, pag. 4.

scrittori, che si convertirono al Cristianesimo dall'adorazione degli idoli, Minucio, Tertulliano, Arnobio, Commodiano, Lattanzio, non mancarono mai di menar vanto della loro conversione. Se Prudenzio ne ha taciuto, vuol dire che egli non era un convertito. E questo è molto importante, per quel che riguarda la sua arte, poichè ci dimostra fino a qual punto la poesia era diventata naturale e necessaria al Cristianesimo. Prudenzio non si volge alla poesia, perchè in lui sia rimasto vivo qualcosa degli usi e dei gusti pagani, ma per un bisogno tutto spontaneo di aggiungere l'arte alla religione. Come dicemmo, nella *Praefatio*, mandata innanzi all'intera raccolta delle opere poetiche, Prudenzio ci ha dato alcune scarse notizie intorno alla sua vita. Ecco in qual forma egli si esprime: « Io vivo già, salvo errore, da dieci quinquenni; e, per di più, altri sette anni han compiuto il loro giro, mentre godo del sole che sorge e che tramonta. Il termine della vita è ormai vicino, e già Dio aggiunge alla vecchiaia i prossimi giorni. In così grande spazìo di tempo, che cosa ho fatto di buono? Pianse l'infanzia sotto lo schioccar della sferza; in seguito, preso tra i lacci del vizio, la toga mi addestrò a dire il falso, non senza mia colpa. Allora la protervia lasciva e la lussuria sfacciata (ahimè, arrossisco e mi pento!) macchiarono la mia giovinezza con la sozzura e col fango della dissolutezza. Quindi le liti armarono l'animo turbolento e la cupidigia malauguratamente ostinata della vittoria fu soggetta ad aspre venture. Due volte con l'autorità delle leggi tenni il governo di nobili città, resi giustizia ai buoni cittadini e spaventai i malvagi. Finalmente il favore del principe mi onorò d'un grado elevato nella milizia, e mi volle daccanto, assumendomi nell'ordine prossimo. Mentre, volando rapida, così s'affaccenda la vita, la canizie s'insinua nella mia vecchiaia, e m'accusa d'essermi dimenticato del vecchio console Salia, sotto il quale io nacqui. Quanti inverni siano trascorsi dal giorno della mia nascita, e quante volte le rose siano, dopo il gelo, tornate a fiorire sui prati, sta a testimoniarlo la neve del mio capo. Forse che tali azioni, siano esse buone o cattive, mi gioveranno, dopo il dissolversi della carne, quando la morte avrà distrutto quella qualunque cosa ch'io fui? Io devo dire: Chiunque tu sei, l'anima tua ha perduto quel mondo che amava. Tu sei servo di Dio; ma quelle cose, che la tua anima ebbe a cuore, non sono cose di Dio. Dunque ora, presso all'ultima fine, l'anima peccatrice si spogli della sua stoltezza, e celebri almeno Dio con la voce, se non può con i meriti: trascorra negl'inni ogni giorno, e non lasci passare nessuna notte senza cantare il Signore; combatta le eresie; spieghi

la fede cattolica; calpesti i riti pagani; porti, o Roma, rovina agl'idoli tuoi; consacri ai martiri il canto, e lodi gli Apostoli. Mentre scrivo e parlo così, oh possa io dai vincoli della carne balzar libero fuori, dove mi condurrà l'ultimo suono della mobile lingua! »

Il poeta, dunque, scrive a cinquantasett'anni, cioè nel 405, essendo egli nato nel 348, e volge un malinconico sguardo a tutta la sua vita passata. Dell'infanzia, ricorda, non senza amarezza, la ferula dell'arcigno maestro; quanto alla giovinezza, piange la colpa d'essersi avvolto nel fango della lussuria. Tuttavia, non bisogna prendere troppo alla lettera le espressioni della *Praefatio*. Prudenzio parla come s'addice a un Cristiano il quale, avendo rinunciato alla vita del secolo, giudica con severo disprezzo qualsiasi evento, anche comune, dell'età giovanile, e tutto vede attraverso una fosca caligine di peccato. Anche per la retorica, in cui era stato educato, come tutti i giovani di nobili famiglie romane, desiderosi di procacciarsi un posto onorevole nella società, il poeta ha parole aspre; le quali però rivelano piuttosto uno stato d'animo attuale, anzichè un'impressione persistente e incancellabile del passato. Certo, da giovane, Prudenzio aveva dovuto condividere pienamente il modo di vedere dei suoi contemporanei, per i quali gli studi profani erano « lo strumento necessario per tutte le condizioni e per tutti gli atti della vita » <sup>(17)</sup>. Egli aveva ricevuto l'educazione comune, e s'era poi avviato per la carriera che tutti gli altri seguivano. Cominciò con l'esercitare l'avvocatura, e fu avvocato appassionato ed ardente: le sue parole ci fanno credere che talvolta egli, per questo, si trovò esposto a non lievi pericoli <sup>(18)</sup>. In ogni modo, il successo che riportò, come spacciatore di menzogne, gli aprì la via degli onori, e fu due volte al governo d'una provincia, forse la Tarragonese <sup>(19)</sup>. La fama della sua buona amministrazione fece sì ch'egli fosse ricompensato con una di quelle dignità, che facevano pervenire i prescelti assai vicino alla persona del principe. Ma l'indeterminatezza dell'espressione, usata da Prudenzio, a questo proposito <sup>(20)</sup>, ha dato origine a varie congetture. Alcuni, come l'Aldo, l'Heinsius <sup>(21)</sup>, il Dressel <sup>(22)</sup>, il Kayser <sup>(23)</sup>, e il Sixt <sup>(24)</sup>,

<sup>(17)</sup> Tertull., *De idolol.*, 10.

<sup>(18)</sup> Prudent., *Praefatio*, 13-15.

<sup>(19)</sup> Prudent., *Praefatio*, 16-18.

<sup>(20)</sup> Prudent., *Praefatio*, 19-21: *Tandem militiae gradu Evectum pietas principis extulit, Adsumptum propius stare iubens ordine proximo.*

<sup>(21)</sup> Aurel. Prud. quae extant Nicolaus Heinsius recensuit, Amstelodami, 1667.

(22 23 24) Vedi nota 22 23 24 a pag. seg.

presero *militia* in senso proprio, ed andarono a cercare nella *Psychomachia* la prova delle conoscenze militari del poeta. Altri, come l'Arevalo <sup>(23)</sup>, l'Allard <sup>(26)</sup>, il Puech <sup>(27)</sup>, e il Marchesi <sup>(28)</sup>, notarono che *militia*, nel IV° secolo, indica pure una dignità civile, e stimarono che Prudenzio avesse ricevuto il titolo di *comes primi ordinis*. Come si vede, dunque, per tutta la prima parte della sua vita, la più lunga senza dubbio, Prudenzio fu un uomo d'azione. Ma perchè mai egli, giunto ad una svolta importante della sua esistenza, cambiò direzione, e dalla vita attiva passò alla contemplativa, dalla carriera pubblica alla letteraria? Noi non sappiamo se una speciale circostanza determinò in lui quella crisi morale. Il IV° secolo, indubbiamente, è il secolo dell'ascetismo: in esso, il monachesimo, rispetto al Cristianesimo, compie la stessa opera di purificazione che il Cristianesimo aveva operato rispetto al paganesimo. Tutte le anime superiori di quel secolo si lasciano attrarre dall'ideale monastico. Prudenzio non potè neppur egli sottrarsi a quel fascino, solo lo subì più tardi degli altri: non al principio della sua brillante carriera, come Sulpicio Severo e Paolino di Nola, ma alla fine, quando vide che i suoi capelli s'imbiancavano, e che il termine della vita incalzava. È nell'ora malinconica del tramonto, quando la visione della morte, nella sua tragica e imminente realtà, si fa dinanzi all'immaginazione dell'uomo, che Prudenzio domandò a sè stesso, che cosa egli aveva fatto di utile nei cinquant'anni della sua vita. Risolvette allora di espiare con una vecchiaia pura le colpe della giovinezza. E, non avendo nè la santità nè le ricchezze da offrire a Dio, pensò di offrirgli, a sconto dei suoi peccati, i rapidi giambi e i leggieri trochei <sup>(29)</sup>. Avvenuta durante gli anni della vecchiaia, la crisi dell'anima in Prudenzio non ha gli eccessi di ardore, che leggiamo in Paolino;

<sup>(22)</sup> Aurel. Prud. Clem. carmina recensuit A. Dressel, Leipzig, 1860. pag. IV.

<sup>(23)</sup> J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen, Paderborn, 1881<sup>2</sup>, pag. 254, nota 4.

<sup>(24)</sup> G. Sixt, Die lyrischen Gedichte des Aur. Prud. Clem., Stuttgart, 1889, pag. 5, nota 2.

<sup>(25)</sup> Aur. Prud. Carmina illustr. a Faustino Arevalo, Romae, 1788-1789, proleg. II.

<sup>(26)</sup> Allard, Prudence historien, in Revue des quaestions historiques, 1884, pag. 352.

<sup>(27)</sup> Puech, Prudence, Paris, 1888, pag. 49.

<sup>(28)</sup> Concetto Marchesi, Le Corone di Prudenzio, Roma, 1917, pag. 6.

<sup>(29)</sup> Prudent., Peristeph., praefatio, 7 sg. (secondo alcune edizioni, Epilogus).

Cfr. Puech, Prudence, pag. 52.



non le esitazioni e i dubbi, che angosciarono Sulpicio Severo: le risoluzioni di Prudenzio sono misurate, gravi; egli riesce d'un tratto a ristabilire il suo equilibrio. « È nella Prefazione — osserva benissimo il Marchesi — una calma di sentimento che potrebbe apparire fievolezza; manca l'impeto delle amare confessioni e lo scatto appassionato della nuova vita. È un carme di contrizione che assolve pienamente il passato ed apre pietosamente l'avvenire: ed annuncia nello stesso tempo una laboriosa preparazione alla morte » <sup>(30)</sup>.

Prudenzio, dunque, dopo i cinquant'anni, si diede a scrivere poesie cristiane. Il Puech <sup>(31)</sup> crede che queste siano le prime ed uniche sue composizioni, e che, sebbene si fosse dedicato alla poesia in così tarda età, egli vi giungesse nelle migliori condizioni per un sicuro successo. Educato alle gloriose tradizioni della letteratura profana — *vir saeculari litteratura eruditus*, dice Gennadio <sup>(32)</sup> —, e insieme profondo conoscitore dei dogmi cristiani e della Scrittura, Prudenzio si trovò nella felice condizione di poter evitare due pericoli ugualmente gravi: la barbara negligenza di un Commodiano e la superficialità di un Mario Vittore e di un Lattanzio nella conoscenza della religione, da lui scelta come oggetto del suo canto. Altri invece, e fra questi il Boissier <sup>(33)</sup>, il Marchesi <sup>(34)</sup>, il Colombo <sup>(35)</sup>, ritengono, con molto maggiore verosimiglianza, che una poesia facile ed abbondante, come la prudenziana, non può sorgere all'improvviso, per una speciale condizione psicologica in cui l'individuo venga a trovarsi, ma presuppone un lungo esercizio. È probabile quindi che, uscito dalla scuola, Prudenzio abbia esercitato il suo talento poetico in quel genere di temi mitologici, che erano di moda a quei tempi; è probabile che, come Draconzio e come Paolino di Nola, egli sia stato poeta profano, prima che la crisi spirituale, la quale lo trasse alla contemplazione dei religiosi misteri, trasformasse quelle esercitazioni retoriche in vera e propria opera d'arte. Comunque, poichè era costume di tutti i poeti cristiani di distruggere i lavori giovanili di soggetto profano, come documenti di colpe antiche, la poesia giovanile di Prudenzio non è pervenuta sino a noi.

<sup>(30)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 7.

<sup>(31)</sup> Puech, *Prudence*, pag. 55.

<sup>(32)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 13.

<sup>(33)</sup> Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891, II, pag. 125.

<sup>(34)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 7.

<sup>(35)</sup> Sisto Colombo, *La poesia cristiana antica*, Roma, 1910, pag. 107.

La *Praefatio* alla raccolta delle opere fu scritta da Prudenzio nel 405. A voler prendere alla lettera le espressioni, usate in essa dal poeta, tutti i suoi carmi sarebbero stati composti in uno spazio di tempo assai breve <sup>(36)</sup>. Ma forse quei luoghi della *Praefatio* accennano piuttosto alla pubblicazione che alla composizione dei poemi, i quali, formando un insieme abbastanza considerevole, devono aver richiesto qualche anno di lavoro. Fissare, per ciascuno di essi, una cronologia particolareggiata è impresa troppo ardua, perchè noi non abbiamo, così sulle opere come sulla vita, altre notizie, ad eccezione di quelle forniteci dallo stesso poeta; anche le notizie di Gennadio sembrano ricavate dalla medesima fonte <sup>(37)</sup>. Tuttavia, qualche ipotesi, non priva di verosimiglianza, può esser fatta in proposito. La serie dei poemi citati da Prudenzio nella *Praefatio* comprende certamente i primi sei inni del *Cathemerinon* <sup>(38)</sup>, l'*Apotheosis* e l'*Hamartigenia* <sup>(39)</sup>, i due libri *Contra Symmachum* <sup>(40)</sup>, il *Peristephanon* <sup>(41)</sup>. Come si vede, la *Psychomachia* non vi figura; infatti è molto problematico che essa possa venir compresa nei poemi dogmatici, a cui allude il verso 39 della *Praefatio* <sup>(42)</sup>. A questi poemi Gennadio ne aggiunge altri due: un *Tropaeum* (la giusta lezione dev'essere διτοχαιον) e un *in morem Graecorum Hexameron de mundi fabrica usque ad conditionem primi hominis et praevaricationem eius* <sup>(43)</sup>. Il primo ci è pervenuto, e non v'è nessuna ragione per non annoverarlo tra le opere autentiche di Prudenzio: l'autore può bene averlo taciuto nella *Praefatio*, data la scarsa importanza dell'operetta. Quanto all'*Hexameron*, noi non possiamo negarne formalmente l'esistenza, ma è pur vero che l'autorità di Gennadio non è così sicura da non aprir l'adito al dubbio che egli abbia commesso un errore, o fatta

<sup>(36)</sup> Prudent., *Praef.*, 22 sgg. Cfr. Puech, *Prudence*, pag. 55 sg.

<sup>(37)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 13.

<sup>(38)</sup> Che nei versi 37-38 della *Praefatio* si accenni solo alla prima parte della raccolta degl'inni prudenziani, videro parecchi critici. Poichè, dunque, la seconda parte di essa non è accennata nella *Praefatio*, è ovvio concludere che dovette essere scritta dopo il 405. Cfr. Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 27, nota 2.

<sup>(39)</sup> Prudent., *Praef.*, 39.

<sup>(40)</sup> Prudent., *Praef.*, 40-41.

<sup>(41)</sup> Prudent., *Praef.*, 42.

<sup>(42)</sup> Cfr. Bergman, nella sua edizione della *Psychomachia* (Upsala, 1897), pag. XXVIII. D'altra parte, a noi sembra errata l'opinione del Höfer (*De Prudentii poetae Psychomachia et carminum chronologia*, Marpurgi Cattorum, 1895, pag. 49), il quale ritiene che quel verso si riferisca solo all'*Apotheosis* ed escluda tanto l'*Hamartigenia* quanto la *Psychomachia*.

<sup>(43)</sup> Gennad., *De vir. ill.* 13

confusione con qualche altro autore. Potrebbe anche darsi che, come la *Psychomachia* e gli ultimi sei inni del *Cathemerinon*, il poema sulla creazione fosse stato composto dopo il 405, e che perciò Prudenzio non ne avesse fatto menzione nella *Praefatio*. Perchè, sebbene noi non possediamo notizie nè sulla vita nè sull'attività letteraria del poeta spagnolo dopo il 405, nulla ci costringe a non estendere oltre il limite di quell'anno così la vita come l'opera poetica di lui: anzi bisognerebbe ammettere che egli fosse morto subito dopo il 405, per affermare che solo fino a quel termine Prudenzio dedicò i suoi versi a cantar le lodi di Dio. Dei poemi citati nella *Praefatio*, uno solo è databile con esattezza: il secondo libro del *Contra Symmachum*. Questo libro, come risulta da alcuni versi <sup>(44)</sup>, fu scritto dopo la battaglia di Pollentia, che avvenne nel 402, e prima di quella di Verona (estate del 403), che l'autore mostra d'ignorare <sup>(45)</sup>. Sebbene queste indicazioni cronologiche si desumano solo dal secondo libro, tuttavia, data la stretta affinità, che questo libro ha col primo, è lecito riportare al 402-403 la composizione dell'intera opera contro il retore Simmaco.

Il *Peristephanon* contiene parecchie allusioni a quell'avvenimento importantissimo nella vita di Prudenzio, che fu il suo viaggio a Roma. Noi non sappiamo il motivo, che spinse il poeta a venire nella città santa. Nell'ode nona del *Peristephanon*, Prudenzio parla del suo viaggio e di una sua tappa a *Forum Cornelii* (Imola), presso la tomba del martire Cassiano, dov'egli si prostra, piangendo sui casi della propria vita. A lui, che ammira le pitture della sacra edicola, il custode del tempio dice: « Se hai un desiderio amabile o giusto, se hai una speranza, o un interno sgo-mento, confidalo al Santo. Il martire pieno di grazia ascolta, credimi, le preghiere, e le esaudisce, quando gli sembrino buone. Io obbedisco; abbraccio il tumulto, e piango. Scaldo l'altare col volto, il marmo col petto. Considero allora tutte le mie pene segrete; quel che speravo, quel che temevo, sommessamente ricordo; e penso alla casa lasciata laggiù sotto oscuro destino, e alla incerta speranza di un bene futuro. Sono esaudito; vo' a Roma; la buona fortuna mi arride. Ritorno in patria, e celebro Cassia-

<sup>(44)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 695 sgg.

<sup>(45)</sup> Cfr. M. Schmitz, *Die Gedichte des Prudentius und ihre Entstehungszeit*, 1, Progr. Aachen, 1889, pag. 13, 26 e 34; Birtz, ediz. di Claudiano, pag. LVII; Höfer, *De Prudentii poetae Psychomachia et carminum chronologia*, Marpurgi Cattorum, 1895, pag. 51.

no » <sup>(46)</sup>. Qui certamente s'accenna ad un'oscura ragione domestica, che indusse il poeta a mettersi in viaggio alla volta di Roma; vi si allude a timori e a speranze; vi si ricorda la casa lontana, abbandonata in mezzo a vicende tristi; e negli ultimi versi questa ragione personale è confermata dalla dichiarazione, che fa il poeta, dei suoi timori scomparsi e delle sue preghiere esaudite. Ma quale fosse propriamente la faccenda, a cui alludono quei versi, non è dato sapere; e le molte congetture, proposte dai dotti, hanno comune il difetto d'esser prive di fondate ragioni. Il Tillemont <sup>(47)</sup> credeva che Prudenzio avesse lasciato la Spagna, per abbozzarsi con l'imperatore, e poneva l'incontro nel 407. Ma l'ipotesi è errata, perchè, quando, nel 405, Prudenzio pubblicò le sue opere, il viaggio, a cui ripetutamente s'allude nel *Peristephanon* <sup>(48)</sup>, era già avvenuto. Anche erronea è l'opinione del Merkle <sup>(49)</sup>, secondo cui il viaggio avvenne nel 389, perchè in *Peristeph.* XII, 45-54 si parla della basilica di Paolo come già compiuta, e noi sappiamo che questo avvenne al principio del V° secolo. Il viaggio, dunque, non potè esser compiuto che nel periodo dal 400 al 404 o 405. Così pure contraria alla testimonianza dell'inno in lode di Cassiano è la congettura del Bisoffi <sup>(50)</sup>, il quale vorrebbe sostenere che, nel 401, quando Alarico minacciava di rovina l'Impero, Prudenzio fu chiamato a Roma da Onorio, che gli voleva affidare qualche incarico di fiducia. Più strana e cervelotica di tutte è poi l'ipotesi del Roesler <sup>(51)</sup>, il quale sospettò che, nel suo zelo ortodosso, Prudenzio fosse venuto a Roma nel 401, dopo il concilio di Toledo, per fuggire dalla Spagna, turbata dalle lotte dell'eresia priscillianista. La causa del viaggio, dunque, non ci è nota. Quanto ad una più precisa delimitazione dei termini di tempo, entro i quali il viaggio avvenne — abbiám detto che il *terminus ante quem* è il 405, e il *terminus post quem* il 400 — può servirci la data di composizione dei due libri *Contra Symmachum*. Giacchè è evidente che quell'opera fu composta o a Roma, o in Ispagna, subito dopo il ritorno da Roma. L'impressione, che essa lascia nei lettori, è che il poeta sia dominato

<sup>(46)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IX, 95-106.

<sup>(47)</sup> Tillemont, *Mémoires eccles.*, X, 565.

<sup>(48)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IX; XI; XII.

<sup>(49)</sup> Merkle, in *Theol. Quartalschr.*, 76, 1894, pag. 115.

<sup>(50)</sup> G. L. Bisoffi, *Il Contra Symmachum di Aurelio Prudenzio Clemente*, Treviso, 1914, pag. 56 sg.

<sup>(51)</sup> A. Roesler, *Der katholische Dichter Aur. Prud. Clemens*, Freib. i. Br., 1886, pag. 23.



dall'idea della grandezza dell'eterna città (*rerum maxima Roma*), e che ne parli come uno che la conosca, che vi risieda, o che almeno vi abbia soggiornato per qualche tempo. Se così è, dal momento che il *Contra Symmachum* fu composto nel 402-403, il viaggio di Roma deve ritenersi avvenuto negli anni dal 400 al 402, se l'opera fu composta in Ispagna dopo il ritorno; o certamente non dopo il 402-403, se il *Contra Symmachum*, com'è più probabile, fu scritto a Roma.

Quanto al *Peristephanon liber*, esso può, subordinatamente alla questione cronologica, esser diviso in due parti: gl'inni, in cui s'accenna al viaggio (IX, XI, XII), e quelli in lode di martiri romani (VII, XIV), si devono evidentemente riportare ad un'epoca posteriore al viaggio di Roma; gli altri, che celebrano la memoria di martiri spagnoli, possono essere stati composti prima <sup>(52)</sup>.

Infine, per quel che riguarda i primi sei inni del *Cathemerinon*, l'*Apotheosis*, e l'*Hamartigenia*, manchiamo assolutamente di elementi, per determinarne la data di composizione. È probabile però che il *Cathemerinon* e l'*Hamartigenia* siano state le prime opere scritte dal poeta, subito dopo la conversione. L'*Apotheosis*, invece, è da riportarsi al 404-405, dopo le produzioni polemiche, a causa delle speciali teorie, che in essa l'autore svolge sull'anima. Dopo il 405, l'ultima data certa della *Praefatio*, noi non sappiamo più nulla della vita del poeta spagnolo. Attese ad altre opere? Ritoccò le poesie già pubblicate? Abbiamo visto che forse dopo il 405 scrisse la *Psychomachia* e i sei ultimi inni del *Cathemerinon*. Quanto poi all'ipotesi d'una seconda edizione delle opere, essa è stata fatta da uno dei migliori editori di Prudenzio, l'Heinsius, ed è fondata su certe varianti delle poesie, che al critico sembravano troppo notevoli per poter essere attribuite ad un interpolatore. La principale è quella di *Cathem.* X, 9-16, dove il *Puteanus* contiene un testo del tutto diverso da quello delle edizioni <sup>(53)</sup>. Ma forse

<sup>(52)</sup> Cfr. Sixt, *Die lyrischen Gedichte des Aur. Prud. Clemens*, Stuttgart, 1889, pag. 26; Höfer, *De Prudentii poetae Psychomachia etc.*, Marpurgi Cattorum, 1895, pag. 56. Una nuova teoria sulla cronologia dei carmi di Prudenzio fu stabilita dal Birt (*Claudiani opera*, in *Monumenta Germaniae hist.*, Auct. antiquiss., 10, Berolini, 1892, pag. LXII), sulla base d'una pretesa imitazione claudiana. Ma l'ipotesi è smentita dagli elementi positivi, che si ricavano da un ponderato esame degl'inni prudenziani. Cfr. Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 33, nota 1.

<sup>(53)</sup> Il testo comune: *Rescissa sed ista seorsum Solvunt hominem perimuntque Humus excipit arida corpus, Animae rapit aura liquorem. Quia cuncta creata necesse est Labefacta senescere tandem Compactaque dissociari, Et dissona texta retexi*, suona nel *Puteanus* così: *Resoluta sed ista seorsum Proprios revocantur*

l'Heinsius errava. Anzitutto, la strofa in questione aveva un contenuto, sulla cui ortodossia si potevano sollevare fortissimi dubbi <sup>(54)</sup>, e quindi la correzione del *Puteanus* può aver avuto origine dagli scrupoli religiosi di chi scriveva quel codice. Inoltre, molti esempi di simili ed anche più gravi interpolazioni presentano le opere di tanti altri autori antichi, perchè l'opinione dell'Heinsius possa venir presa in seria considerazione.

L'opera di Prudenzio è divisibile in due parti ben distinte, una lirica e l'altra didattica. Comunemente, di queste due parti, si preferisce la seconda. Eppure è fuor di dubbio che la prima è quella in cui l'autore fa maggiormente sentire la forza originale del suo pensiero. Prudenzio ci ha lasciato due raccolte di poesie liriche, a ciascuna delle quali ha dato un titolo greco. In quella chiamata *Cathemerinon*, cioè libro degl'inni quotidiani, son contenute due serie, distanti per tempo e per contenuto, di sei inni ciascuna. I primi sei, che diedero il nome alla raccolta, comprendono due inni del mattino (*hymnus ad galli cantum* e *hymnus matutinus*), in dimetri giambici acatalettici, uniti in strofe di quattro versi; due inni prima e dopo il desinare, *hymnus ante cibum*, in trimetri dattilici ipercatalettici, uniti in strofe di cinque versi, e *hymnus post cibum*, in endecasillabi faleuci, uniti in strofe di tre versi; due inni della sera, *hymnus ad incensum lucernae*, in versi asclepiadei, uniti in strofe di quattro versi, e *hymnus ante somnum*, in dimetri giambici catalettici, uniti in strofe di quattro versi. Gli ultimi sei celebrano alcune usanze e feste della Chiesa: il digiuno, *hymnus ieiunantium*, in strofe di cinque senari giambici ciascuna, e *hymnus post ieiunium*, in metro saffico; il natale, *hymnus octavo kalendas ianuarias* <sup>(55)</sup>, e l'epifania, *hymnus epiphaniae*, in strofe di quattro dimetri giambici acatalettici ciascuna. L'inno nono, *hymnus omnis horae*, celebra Gesù in strofe di tre tetrametri trocaici catalettici, e il decimo, *hymnus in exsequiis defunctorum*, canta la morte in strofe di quattro dimetri anapestici catalettici.

Come si vede, i primi due inni e il sesto si riattaccano a quelli d'Ambrogio, da cui senza dubbio Prudenzio trasse l'idea di questo

*in ortus. Petit halitus aera fervens: Humus excipit arida corpus. Sic cuncta creata necesse est Obitum tolerare supremum, Ut semina dissociata Sibi sumat origo resorbens.* Cfr. Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 10 e nota 1.

<sup>(54)</sup> Per esempio, a proposito di *Cathem.*, X, 12: *Animae rapit aura liquorem*, il Bayle accusava Prudenzio di aver materializzata l'anima. Cfr. Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 10; Puech, *Prudence*, pag. 64 sg.

<sup>(55)</sup> In alcuni codici, è intitolato: *Hymnus Natalis Domini*.

genere di poesia: ce lo mostra anche il metro, che nei primi e negli ultimi due è lo stesso di quello usato dal vescovo di Milano, e nel sesto è molto somigliante. Tra gl'inni autentici d'Ambrogio, ve ne sono tre, composti per le ore della preghiera, i momenti mistici della giornata, mattino, ora terza, e sera: il piano, quindi, era fissato; non restava a Prudenziò che ampliarlo. Ma, per quanto Prudenziò abbia tenuto dinanzi, come modello, il vero padre dell'innologia latina, pure, se si confrontano gl'inni ambrosiani con quelli del *Cathemerinon*, si nota a prima vista che una profonda differenza li sèpara e li distingue. Gl'inni di Prudenziò sono assai più lunghi di quelli d'Ambrogio: gl'inni del vescovo milanese comprendono ciascuno otto strofe di quattro versi; quelli di Prudenziò contano da cento a duecento versi, e il più breve ne ha ottanta, il più lungo duecentoventi. Prudenziò quindi perdè di vista lo scopo pratico e liturgico dell'inno ambrosiano. Il vescovo milanese aveva adattati i soggetti poetici popolari al metro giambico, ma aveva sempre subordinato gl'inni al canto. Prudenziò, invece, credè una lirica indipendente dal canto e destinata alla lettura; tant'è vero che, dei suoi inni, solo qualche estratto è entrato a far parte della liturgia ecclesiastica <sup>(56)</sup>.

Ma non la sola lunghezza caratterizza l'inno prudenziano di fronte all'ambrosiano. Questo ha di più una peculiarità che all'altro manca, o, meglio, che l'altro ha sostituito con una diversa qualità originale: la poesia ambrosiana è, nella sua semplice ed ispirata brevità, schiettamente popolare; la poesia prudenziana ha tendenze e scopi di arte e di dottrina. Vi si sente che l'autore scrive per sodisfare non solo il proprio sentimento religioso, ma anche le proprie esigenze estetiche e culturali: egli infatti sceglie artisticamente i soggetti, ed anche i metri, là dove abbandona il dimetro giambico ambrosiano, per una molteplice varietà di strofe e di versi. Il Puech ha creduto, sulla base appunto del metro, di poter distinguere, nel *Cathemerinon*, gl'inni di carattere popolare ambrosiano dagl'inni di carattere dotto oraziano <sup>(57)</sup>; ma forse la divisione è alquanto stilizzata e fallace, perchè l'imitazione oraziana si riscontra anche negl'inni in dimetri giambici, dal Puech inclusi fra quelli della prima maniera, e, del resto, le belle qualità dell'ingegno del retore spagnolo brillano di fulgidissima luce in tutti

<sup>(56)</sup> Sono le strofe 1, 2, 21 e 25 dell'inno I; le strofe 1, 2, e due strofe formate dei versi 48, 49, 52, 57-59, 60, 67, 68 dell'inno II; i versi 1 sgg., 77 sgg., 95 sgg., 125 sgg. del XII.

<sup>(57)</sup> Puech, *Prudence*, pag. 95 sgg.

indistintamente gl'inni della raccolta. Quanto al modo con cui Prudenzio svolge il suo tema, anzitutto è da notare che il simbolismo mistico, il quale negl'inni di Ambrogio faceva qua e là timidamente capolino tra le pieghe del verso, domina a fronte alta nelle odi del *Cathemerinon* prudenziano: si può quasi dire che la poesia di Prudenzio, negl'inni della giornata cristiana, è una traduzione in simboli della dottrina teologica della Chiesa. Così, se qualche commentatore d'Ambrogio, spiegando l'inno della mattina, aveva scorto un simbolo di Cristo nel gallo, Prudenzio afferma chiaramente questo simbolismo: « L'alato nunzio del giorno canta che l'alba è vicina. Cristo, che le anime sveglia, ecco ci chiama alla vita » <sup>(58)</sup>. Prudenzio vede nel sonno l'immagine della morte <sup>(59)</sup>; nel ridestarsi, un segno della risurrezione. Come il gallo c'invita a lasciare il letto e a ritornare al lavoro del giorno, così Cristo ci chiama a una vita nuova, che sarà la vera vita. Egli è la luce; la notte, invece, è il peccato, che conduce alla morte dell'anima, di cui è simbolo il sonno <sup>(60)</sup>. Al canto del gallo, fuggono, atterriti, i demoni, amanti delle tenebre e odiatori della luce <sup>(61)</sup>. Proprio in quest'ora, Cristo risali, vittorioso, dagli inferi, e Pietro pianse il suo peccato <sup>(62)</sup>. Ma, oltre al simbolismo, è lo scopo parenetico quello che, come in Ambrogio, dà unità d'indirizzo agl'inni prudenziani. Tale tendenza appare evidentissima nel secondo inno, in cui il poeta celebra la luce come simbolo di Cristo.

Un'altra caratteristica dell'arte di Prudenzio è quella di abbellire il racconto per mezzo di descrizioni e di digressioni: laddove Ambrogio si contenta d'un breve cenno, Prudenzio indulgiarsi a lungo, e d'una parola fa un quadro. Così nel terzo inno (*ante cibum*), per indurre i Cristiani alla parsimonia, passa in rassegna i cibi, che la natura somministra all'uomo, senza che egli abbia bisogno, per nutrirsi, di macchiar le mense col sangue di animali uccisi <sup>(63)</sup>; e nel quinto (*ad incensum lucernae*), il più ricco d'immagini poetiche, comincia col descrivere in bei versi i vari mezzi escogitati dall'uomo, per vincere le tenebre della notte: tutti quei nobili fuochi, che, la sera, illuminano le nostre case; quella luce, che rivaleggia con la luce del giorno, e dinanzi alla quale la notte

<sup>(58)</sup> Prudent., *Cathem.*, I, 1-4; cfr. *ibid.*, 13-16.

<sup>(59)</sup> Prudent., *Cathem.*, I, 25-26.

<sup>(60)</sup> Prudent., *Cathem.*, I, 27.

<sup>(61)</sup> Prudent., *Cathem.*, I, 37-44.

<sup>(62)</sup> Prudent., *Cathem.*, I, 49 sgg.

<sup>(63)</sup> Prudent., *Cathem.*, III, 36 sgg.



fugge via col suo nero mantello lacerato <sup>(64)</sup>; altrove ci fa una magnifica pittura dei giardini del Paradiso, fragranti di rose, di fiorranci, di viole, di croco, roridi di balsami, risonanti di soavi melodie <sup>(65)</sup>; e ancora ci descrive lo splendore dei mille ceri accesi e pendenti dai soffitti delle basiliche nella notte di Pasqua <sup>(66)</sup>. In questi leggiadri quadretti, l'arte del poeta cristiano ha tentato felicemente quell'ibrido connubio, che Girolamo aveva un giorno anatematizzato: « Che accordo vi può essere tra Cristo e Belial? Tra Virgilio e gli Evangelii? Tra Cicerone e gli Apostoli? Tra Orazio ed i Salmi? » <sup>(67)</sup>.

Come Giovenco aveva riconciliato Virgilio con gli Evangelii; come Lattanzio e lo stesso Girolamo avevano ravvicinato Cicerone agli Apostoli, Prudenzio, ecco, riusciva ad armonizzare Orazio col mistico canto dei Salmi.

Oltre alle descrizioni, nel *Cathemerinon*, abbondano le narrazioni di fatti tolti dalla storia biblica, specialmente dal Vecchio Testamento. E, anche per questa parte, quel che in Ambrogio è una semplice allusione, diviene in Prudenzio un racconto di notevole ampiezza. Così, a proposito del digiuno, il poeta ci narra la leggenda di Elia <sup>(68)</sup>, la predicazione di Giovanni Battista nel deserto <sup>(69)</sup>, la storia di Giona e dei Niniviti <sup>(70)</sup>; nell'inno III<sup>o</sup>, si dilunga a parlare del primo peccato e delle sue conseguenze <sup>(71)</sup>; nel V<sup>o</sup> (*ad incensum lucernae*), lo spettacolo delle mille luci, che s'accendono a vincere le tenebre della notte, gli richiama alla mente il rovelto ardente, da cui Dio parlava a Mosè <sup>(72)</sup>, e la colonna di fuoco, che guidava, di notte, il popolo d'Israele, nel suo viaggio attraverso il deserto <sup>(73)</sup>. Quest'ultimo avvenimento si presenta alla mente del poeta come cosa tanto meravigliosa e memorabile, ch'egli vi s'indugia sopra con vivo compiacimento: e, indulgendo largamente ai particolari, racconta tutto il passaggio del Mar Rosso, e accompagna gl'Israeliti fin sulla soglia della terra santa. Troviamo poi la leggenda di Daniele, nutrito da

<sup>(64)</sup> Prudent., *Cathem.*, V, 13-28.

<sup>(65)</sup> Prudent., *Cathem.*, V, 113-124.

<sup>(66)</sup> Prudent., *Cathem.*, V, 141-148.

<sup>(67)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 29.

<sup>(68)</sup> Prudent., *Cathem.*, VII, 26 sgg.

<sup>(69)</sup> Prudent., *Cathem.*, VII, 46 sgg.

<sup>(70)</sup> Prudent., *Cathem.*, VII, 86 sgg.

<sup>(71)</sup> Prudent., *Cathem.*, III, 111 sgg.

<sup>(72)</sup> Prudent., *Cathem.*, V, 31 sgg.

<sup>(73)</sup> Prudent., *Cathem.*, V, 37 sgg.

Habacuc, nell'inno *post cibum* <sup>(74)</sup>; i miracoli di Cristo, nell'inno *omnis horae*, tra i quali primeggiano, per bellezza di colorito poetico, la discesa agl'inferi e la morte <sup>(75)</sup>; e infine la storia di Tobia, nell'inno *in exsequiis defunctorum* <sup>(76)</sup>. Ciascuno di questi episodi prende, dalla concezione dell'artista, una fisionomia ed un valore tutto suo proprio, ed è svolto indipendentemente dal complesso dell'inno, come una piccola narrazione a sè; spesso è accompagnato da una spiegazione allegorica e mistica, talora anche assai complicata, come nell'inno *post cibum*, dove il divino nutrimento, arrecato a Daniele nella fossa dei leoni, è immagine del ristoro, che Cristo procura alle anime dei giusti, rinchiusi nel carcere del secolo, e intorno a cui il demonio si aggira, a mo' di leone ruggente <sup>(77)</sup>.

Da tutto ciò risulta che, in molti inni del *Cathemerinon*, l'elemento lirico resta confinato in un piano assai secondario, e predomina invece l'elemento narrativo. Lo stesso era avvenuto nella poesia lirica di Roma, specialmente in quella d'Orazio, che il poeta cristiano prese a modello. Talvolta però l'elemento lirico si accoppia all'epico per produrre un effetto drammatico, come avviene, per esempio, nell'inno dell'Epifania, che si può dire il più celebre dei poemi di Prudenzio. Esso contiene infatti le due strofe sul martirio dei Santi Innocenti, le quali sono un vero gioiello, uno dei più preziosi gioielli di tutt'intera la poesia prudenziana: « Salute, o fiori dei martiri, che sul primo limitare della vita il persecutore di Cristo distrusse, come il turbine distrugge le rose nascenti! Voi, prime vittime sacre a Cristo, tenero gregge immolato, proprio dinanzi all'altare del sacrificio, semplicette scherzate con le palme e con le corone » <sup>(78)</sup>. E così avesse Prudenzio voluto più frequentemente indulgere alla sua vera tendenza, che era quella di poeta lirico! Abbonderebbero, nei suoi versi, i passi animati da un magnifico slancio poetico, o da un sentimento tenero ed affettuoso. Poichè è fuor di dubbio che le narrazioni epiche sono, nel complesso, molto mediocri: il poeta s'è lasciato andare con troppa facilità alla sua abbondanza verbosa e alla sua retorica declamatoria! I tratti lirici, invece, hanno movimento, splendore, arte; una volta, nelle due citate strofe dei martiri Innocenti, rivelano il genio.

<sup>(74)</sup> Prudent., *Cathem.*, IV, 37 sgg.

<sup>(75)</sup> Prudent., *Cathem.*, IX, 70 sgg.

<sup>(76)</sup> Prudent., *Cathem.*, X, 69 sgg.

<sup>(77)</sup> Prudent., *Cathem.*, IV, 73 sgg.

<sup>(78)</sup> Prudent., *Cathem.*, XII, 125-132.

Le reali e profonde attitudini poetiche di Prudenzio, oltre che dai luoghi d'incontestabile merito artistico, che s'incontrano negli inni, sono dimostrate anche dall'accorta e sapiente scelta del metro. Gli inni che hanno un carattere prevalentemente lirico, sono scritti nel metro ambrosiano. A quest'inni è molto affine il sesto, scritto pure in dimetri giambici, catalettici però, il cui ritmo rotto e cadenzato, che sembra quasi cullare il lettore, si adatta benissimo all'ora per la quale l'inno è destinato: l'ora del sonno. Così l'*hymnus ante cibum* <sup>(79)</sup> è scritto in un metro gaio e vivace, il trimetro dattilico ipercatalettico; quello *post cibum* <sup>(80)</sup>, invece, in un metro calmo e grave, l'endecasillabo faleucio; l'elegante asclepiadeo è usato per l'inno quinto, *ad incensum lucernae*, che è tutto scintillante di luci; il sobrio e semplice senario accompagna l'*hymnus ieiunantium* <sup>(81)</sup>, così ricco di elementi narrativi; e infine l'inno nono, che celebra la grandiosità delle azioni del Salvatore, è scritto in tetrametri trocaici catalettici, il metro preferito di Seneca, e il più adatto ad esprimere cose forti e sublimi. Prudenzio, dunque, possedeva il raro pregio di un'anima poetica, capace di vibrare sotto l'impulso d'una forte passione, e di tradurre in forma originale e commovente le proprie impressioni. Il suo danno fu che egli non sempre cedette all'a spontaneità del sentimento, e si lasciò prender la mano dagli artifici dello stile e dalle sottigliezze allegoriche.

A Prudenzio lirico nocque il desiderio cosciente di cingere la sua fronte di quella stessa aureola gloriosa, di cui rifulgevano ancora i poeti antichi. « Un sentimento che non è cristiano — dice acutamente il Puech —, quello della gloria umana, un amore che non è cristiano, quello dell'arte compresa e ricercata in sè stessa, appare in fondo alla sua ispirazione nuova; e il genio dei tempi che van desaparendo, s'insinua impercettibilmente e si mescola, immortale nonostante tutto, in quello dei tempi che nascono! » <sup>(82)</sup>. E appunto da questo ibridismo e da questa fusione imperfetta son derivati i maggiori difetti del *Liber cathemerinon*.

La seconda opera lirica di Prudenzio, il *Peristephanon liber*, merita d'esser collocata tra le opere più originali dell'autore, tra le più interessanti dal punto di vista storico, tra le più importanti quanto al valore estetico. Per apprezzarla convenientemente, biso-

<sup>(79)</sup> Prudent., *Cathem.*, III.

<sup>(80)</sup> Prudent., *Cathem.*, IV.

<sup>(81)</sup> Prudent., *Cathem.*, VII.

<sup>(82)</sup> Puech, *Prudence*, pag. 97.

gnerebbe poter determinare e conoscere i suoi precedenti letterari. Che i martiri avessero acquistato nella primitiva Chiesa cristiana un'altissima dignità, è cosa a tutti nota. I martiri, immagine luminosa del Cristiano perfetto, erano considerati degni, da parte d'ogni fedele, di venerazione eterna. I loro corpi venivano seppelliti in mezzo alle tombe dei semplici fedeli, e, per render loro onore, il Cristianesimo aveva fatti suoi, modificandoli secondo i propri principj, gli usi funerari tradizionali fra i popoli pagani. Presso le tombe dei martiri, si riuniva il popolo per la commemorazione e la preghiera, e, dopo la vittoria della Chiesa, quando il Cristianesimo trionfante poté uscire dalle tenebre delle catacombe alla piena luce del sole, in onore dei martiri furono erette in ogni città del mondo romano sontuose basiliche. La celebrazione delle feste si fece allora con maggior pompa; si stabilì l'uso d'invocare i defunti e d'implorarne l'intercessione presso il Signore; le reliquie si stimarono capaci di sprigionare da sè una potenza adatta a guarire le malattie ed a scacciare i demoni <sup>(83)</sup>. Contemporaneamente, in onore dei martiri era sorta, nell'epoca delle persecuzioni, una ricca letteratura, di valore assai ineguale, a cui si dava il nome di *Atti* o di *Passioni* dei martiri. Taluni di questi *Atti*, composti poco dopo il martirio, con notizie raccolte dalle fonti ufficiali o dai testimoni oculari, avevano un valore storico indiscutibile; ma il più delle volte erano stati scritti a notevole distanza di tempo, sicchè l'immaginazione s'era sbizzarrita a ricostruire i fatti su elementi del tutto leggendari. Senza dubbio, c'è sempre negli *Atti*, anche nei più sovraccarichi di particolari apocriefi, un fondo di verità; tuttavia, non è del pari men vero che lo storico prudente deve studiarli ed usarne con le maggiori cautele. Ma, a prescindere dal valore storico, spirano da quelle prose i sentimenti più intimi e teneri dei fedeli nell'ora critica del pericolo: l'elevatezza morale del Cristianesimo, la fede serena, la forza d'azione e di pazienza, ch'esso aveva saputo destare nei cuori, lo stato d'animo non solo dei martiri, ma anche degli altri fedeli, i quali, benchè esposti alla medesima minaccia, assistevano al supplizio dei fratelli, tutto ciò rivestiva negli *Atti* un carattere così altamente poetico, che non è difficile comprendere come dalla trama degli *Atti* si siano svolti col tempo dei canti popolari ecclesiastici, inneggianti alla vita ed al supplizio dei martiri, e destinati ad esser cantati, nel giorno festivo del martire, dal coro dei fedeli. Di questa lunga serie d'inni, a noi non pervenuti in nessuna guisa, il *Peristephanon* di Prudenzio

(83) Cfr. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912.



è il legittimo continuatore. Naturalmente, il poeta spagnolo impresso nell'opera sua l'indelebile sigillo del suo talento poetico e della sua conoscenza della letteratura profana; ma, nonostante il bagaglio classico, le odi del *Peristephanon* sono davvero il primo monumento cristiano della poesia nuova, costruita con i metri, le frasi, le figure, la suppellettile retorica del passato, ma animata da sentimenti nuovi e colorita di avvenimenti nuovi.

Di tentativi anteriori ai poemetti lirici di Prudenzio sulle vite dei martiri, non si possono citare che i *tituli* e i carmi del papa epigrafista Damaso. Ma quanta differenza tra le aride composizioni del romano pontefice, prive d'ogni sviluppo lirico e narrativo, prive altresì d'ogni valore letterario ed artistico, e l'impresa veramente originale e altamente poetica di Prudenzio! Che Prudenzio, tuttavia, traesse dagli *elogia* damasiani lo spunto per la composizione del suo *Peristephanon*, non può dirsi, dal momento che, quando il poeta si recò a Roma, i cinque inni in onore dei martiri spagnoli dovevano essere stati già scritti. A Roma, egli certo vide le tombe dei martiri ricercate e scoperte dal papa archeologo, e ne lesse le epigrafi poetiche<sup>(84)</sup>. Dagli *elogia* di Damaso trasse forse argomento, per rafforzare il suo disegno degl'inni in onore dei martiri; in qualche caso, essi gli offrirono pure elementi vari di narrazione e d'ispirazione. Ma la vera sorgente della lirica prudenziana sta altrove: negli atti e nel culto dei martiri, e più, come abbiám detto, nella lirica popolare, svoltasi senza dubbio dagli uni e dall'altro, e naufragata nel gran mare dei secoli.

Alcuni critici hanno trovato strano che Prudenzio non abbia mai inserito nel *Peristephanon* il nome di Damaso. Ma forse al suo ingegno, nutrito di poesia classica, e dotato di singolare attitudine all'elaborazione poetica, il tentativo del pontefice romano parve troppo povera cosa, in confronto del disegno grandioso, la cui esecuzione, già da tempo vagheggiata ed intrapresa, egli sperava di poter presto condurre a termine, ad onore e gloria della poesia lirica cristiana.

Il *Peristephanon liber* comprende quattordici carmi, dei quali cinque esaltano le gesta di martiri spagnoli (I, III, IV, V, VI), quattro sono in onore di martiri romani (II, XI, XII, XIV), e altri quattro celebrano martiri di paesi diversi (VII, IX, X, XIII). L'ode ottava è

<sup>(84)</sup> In un'ode, Prudenzio nota che le tombe dei martiri hanno per lo più iscrizioni col nome di chi vi sta sepolto, e talora *epigramma aliquod* (Prudent., *Peristeph.* XI, 7-8: *Plurima litterulis signata sepulcra loquuntur Martyris aut nomen, aut epigramma aliquod*).

invece un epigramma in nove distici, scritto per adornare un battistero, sorto in un luogo, dove alcuni Cristiani avevano subito il martirio. Il nome dei santi e della città, nella quale il battistero sorgeva, è taciuto, e non si può in nessun modo determinare con sicurezza. Dal titolo, che nei codici più autorevoli si legge in principio dell'epigramma: *De loco quo martyres passi sunt, nunc baptisterium Calagurri*, sembrerebbe che il battistero sorgesse a Calaorra; nel qual caso, sarebbe lecito arguire che i martiri fossero Emerito e Chelidonio, quelli stessi celebrati nel primo inno del *Peristephanon*. Senonchè quel titolo non dà affatto l'impressione di essere originale, e le parole *nunc baptisterium Calagurri* hanno un evidente carattere di spiegazione aggiunta. Comunque, questo breve inno è l'unico della raccolta, che ricordi assai da vicino le iscrizioni damasiane.

Il primo inno celebra due soldati spagnoli, due fratelli, che subirono la morte, probabilmente sotto Diocleziano, per essersi rifiutati di sacrificare agli idoli del paganesimo, e per aver preferito la milizia di Cristo a quella dell'imperatore. Noi non sappiamo come si sia svolto il loro processo: forse avvenne con procedura militare, in mezzo ai soldati, sul campo. Prudenzio non aveva, in questo caso, a sua disposizione, per attingervi le vicende del processo e del supplizio, gli *Atti* dei due martiri, che erano stati distrutti dal *blasphemus satelles* <sup>(85)</sup>. Si attiene perciò unicamente, e lo confessa con candida schiettezza, alla tradizione popolare e locale. Quei due soldati di Calaorra, Emerito e Chelidonio, dei quali però Prudenzio non manifesta neppure i nomi, « scritti nel cielo con lettere d'oro » <sup>(86)</sup>, abbandonano a un tratto « i vessilli di Cesare, prendono il segno della croce: ed ora non più le bandiere che spiegano al vento il dragone, ma portano il legno glorioso che sottomise il dragone. Vil cosa è per essi apprestare i dardi alle agili mani, colpir con le macchine i muri, ricingere il campo di fossi, le mani spietate insozzare di stragi cruento » <sup>(87)</sup>. Un atto di supremo coraggio li induce a confessare la fede di Cristo, eroica essa sola, in mezzo alle viltà della vita. Prudenzio sforza la sua immaginazione, per concepire la scena dell'arresto e della morte; e, nonostante « il rovinoso oblio della muta antichità » <sup>(88)</sup>, i martiri parlano qui, come sempre, il loro fiero

<sup>(85)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 74-75.

<sup>(86)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 1-2.

<sup>(87)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 34-39. Avverto qui, una volta per tutte, che questo e i seguenti luoghi del *Peristephanon* sono dati nella traduzione del Marchesi.

<sup>(88)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 73.

linguaggio; e vi si accenna alle catene, che ne costringono le mani, ed ai cerchi pesanti di ferro, che ne premono il collo <sup>(89)</sup>. Tuttavia, se gli « antichi silenzi » ci han tolto la possibilità di sapere « se i capelli sian cresciuti a quei martiri in continua prigionia, o con che doglia il carnefice, con qual pompa abbia ornato quei forti » <sup>(90)</sup>, non è rimasta occulta la gloria del prodigio, che avvenne, al momento del loro supplizio: la fama ne ha serbato il ricordo. I due martiri, morenti, avevano mandato a Dio due pegni: l'uno, un anello; l'altro, un fazzoletto. E un soffio celeste aveva rapito e trasportato i due doni su su nel cielo, immergendoli nel profondo della luce. « Per mezzo l'asse del cielo sereno sparisce il fulgore dell'oro e il candido lino s'invola allo sguardo che a lungo lo segue: son tratti fino alle stelle e non si vedono più. Ciò vide la turba presente, lo stesso carnefice vide, e dubbioso represse la mano e impallidì di stupore: ma pure vibrò il colpo, perchè non perisse la gloria » <sup>(91)</sup>. Ora, presso la tomba dei martiri, « le madri inneggiano pei recuperati figliuoletti, e la voce delle spose s'innalza sonora, giubilando pei salvi mariti » <sup>(92)</sup>.

Il terzo inno è in onore di santa Eulalia di Merida, ed è il più antico documento letterario del martirio di questa nobile vergine spagnola, dal quale Isidoro <sup>(93)</sup>, Fortunato <sup>(94)</sup>, Gregorio di Tours <sup>(95)</sup>, e Aldelmo <sup>(96)</sup> attinsero le loro brevi notizie. Nemmeno gli Atti del martirio di Sant'Eulalia esistevano più, ai tempi di Prudenzio. Tuttavia il poeta ci ha dato un racconto, che forse — come bene osserva il Marchesi <sup>(97)</sup> — è il più pateticamente colorito e variato.

Eulalia era una nobile fanciulla di Merida, caduta vittima della crudelissima persecuzione di Diocleziano del 303-304, in età di appena dodici anni. Fin da piccina « aveva mostrato che al soglio dell'Onnipotente era volta e che talamo di nozze non avrebbe accolto le sue membra » <sup>(98)</sup>; aveva respinti i balocchi, sdegnate le rose, aborriti i fulvi monili. « In quella troppo tenera indole c'era un pensiero di canuta vecchiezza » <sup>(99)</sup>. Appena scoppiata la

<sup>(89)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 70-72.

<sup>(90)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 79-81.

<sup>(91)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 88-93.

<sup>(92)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 118-119.

<sup>(93)</sup> Isid. *Hisp., Orig.*, XV, 1.

<sup>(94)</sup> Venant. Fortun., *Carm.*, VIII, 4.

<sup>(95)</sup> Greg. Turon., *De gloria martyrum*, I, 39.

<sup>(96)</sup> Aldhelm., *De laudib. virginum*, XXXVIII.

<sup>(97)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 89.

<sup>(98)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 16-18.

<sup>(99)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 24-25.

persecuzione, e giunto Daziano, feroce e minaccioso, a Merida, per ricercare i Cristiani, « la pietosa cura materna dispone che la vergine ardita sia nascosta nella casa, appartata in campagna, lungi dalla città, acciocchè nel prezzo del sangue non rovini l'indomita fanciulla per amore della morte » <sup>(100)</sup>. Ma ogni cautela è vana: la fanciulla, sfuggendo alla vigilanza dei custodi, scappa, di notte, non veduta, e, dopo aver percorse, a piedi, nelle tenebre, molte e molte miglia, si presenta sdegnosa, verso il mattino, al tribunale, e, ferma in mezzo ai littori, professa intrepidamente la sua fede <sup>(101)</sup>. Le parole e le azioni dell'eroica vergine sembrano dettate da un furore dionisiaco. Questa dodicenne ha in sè qualcosa di tragico: sembra ispirata dalla Nemesi greca! Al giudice, che la ammonisce con un fare tra severo e paterno <sup>(102)</sup>, la torva fanciulla risponde fremendo e sputando negli occhi al tiranno. Le si applicano i tormenti; ma la vergine, senza gemiti nè pianti, intrepida e lieta, canta la gloria di Dio. Ed ecco è giunta, per lei, l'ora dell'ultima carneficina. « Non ferite laceranti sino al costato, nè strazio della pelle: ma da ogni parte, allo stomaco, ai fianchi, una furia di faci fiammanti. Appena la chioma odorosa flui per il seno svolazzando sugli omeri a occultare la pudibonda castità e la grazia verginale con lo schermo dei capelli, la fiamma scoppiettando va rapida su per la faccia e avvampando impetuosa traverso le chiome, avvolge il capo e sorpassa. La vergine, bramando tosto morire, si tende alla fiamma e la beve con la bocca » <sup>(103)</sup>. La cupa tragedia è finita. Quelle membra, che hanno avuto fremiti di sdegno, dinanzi alle lusinghe del giudice, e che son rimaste senza gemere, tra gli spasimi della tortura; quelle labbra, che han trovato le note sublimi del canto, all'avvicinarsi del martirio, e han succhiato, avido di morte, le fiamme, ora si schiudono, per far uscire una colomba più bianca della neve. È l'anima di Eulalia, latte, veloce, innocente, che balza improvvisa e dirigesì agli astri. Il collo della martire si abbandona, dopo che l'anima è trascorsa, e il fuoco ardente si estingue. « Il corpo esanime ha pace: lo spirito nell'etere esulta giulivo e vola ai templi celesti » <sup>(104)</sup>. Ed ecco « la gelata stagione manda giù la neve e tutta la piazza ricopre, e insieme ricopre le membra di Eulalia, che giacevano sotto il gelido cielo, come un lenzuolo di

<sup>(100)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 36-40.

<sup>(101)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 41-95.

<sup>(102)</sup> Prudent. *Peristeph.*, III, 96-125.

<sup>(103)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 146-160.

<sup>(104)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 168-169.



lino » <sup>(105)</sup>. Il satellite e il littore sono fuggiti; sulla piazza della città, dove il funebre rogo distrusse le membra virginee, non è rimasto, in mezzo al biancor della neve, che il piccolo niveo corpo della piccola martire.

L'inno quarto è in onore di diciotto martiri, di cui Saragozza conserva le reliquie. Prudenzio ce ne dà i nomi: *Optatus, Luperus, Successus, Martialis, Urbanus, Iulius, Quintilianus, Publius, Fronto, Felix, Caecilianus, Evotius, Primitivus, Apodemus*, e quattro Saturnini <sup>(106)</sup>. Aggiunge *Engratia* <sup>(107)</sup>, *Caius* e *Crementius* <sup>(108)</sup>, che sopravvissero alle atrocità della tortura. Chi siano i quattro Saturnini, non è facile dire. Prudenzio dichiara di non nominarli, a cagione del verso <sup>(109)</sup>: probabilmente erano quattro omonimi. Il carne è come un quadro grandioso, nel cui sfondo, Cristo, nell'ora terribile del giudizio, scuote la corrusca destra « per imporre alle genti la bilancia esatta dal giusto peso » <sup>(110)</sup>, e, in basso, femine simboliche di Spagna e d'Africa, in lunga teoria, accorrono portando ciascuna nei canestri il proprio tesoro <sup>(111)</sup>. Ma, mentre le altre città saranno belle di uno, due, tre, cinque martiri, Saragozza ne porterà diciotto, e con lei saranno appena degne di competere Roma e « la popolosa madre dell'orbe africano », cioè Cartagine.

Nei versi 109-140, dedicati alla vergine Engrazia, Prudenzio descrive il martirio della giovane, e qui, più che in ogni altro luogo, ci fa sentire il dolore e lo spasimo della carne lacerata. Engrazia non conseguì, subito dopo il martirio, la morte, che può considerarsi come un beneficio, perchè, « annullando gli spasimi attoscati, dona alle membra l'invocata pace col sonno estremo » <sup>(112)</sup>. Essa sola, avanzo della propria rovina, sopravvisse alle orribili ferite: col fianco tutto lacerato, col petto, da cui era stata tagliata una mammella, e che appariva spaccato sino al cuore, col fegato strappato dagli unghioni, con lo spasimo bruciante nelle vene, ella resistette, e, trattenendo con le mani i lembi della carne straziata, narrava la propria passione, fino a che la cancrena non ne ebbe rose le putride viscere. Questa visione è

<sup>(105)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 176-180.

<sup>(106)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 144-159.

<sup>(107)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 109-140.

<sup>(108)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 180-188.

<sup>(109)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 161-164.

<sup>(110)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 11-12.

<sup>(111)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 12-47.

<sup>(112)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 124-127.

terribile, nella sua crudezza; il poeta lo sente, e trova espressioni di un verismo brutale, per significarne tutta la raccapricciante pietà. V'è chi ha trovato, in questi versi, una delle più grandiose concezioni della poesia cristiana <sup>(113)</sup>, e chi, invece, vi ha scorto un certo gusto di decadenza <sup>(114)</sup>. Forse non c'è nè l'una nè l'altra cosa, ma solamente l'estrinsecazione d'una forma artistica propria della Spagna, e portata da Prudenzio fino alla sua ultima espressione. Seneca e Lucano son lì a dimostrarcelo, e, più tardi, i pittori spagnoli ce ne hanno dato non pochi esempi nei loro quadri.

Il quinto inno è scritto in onore dell'arcidiacono Vincenzo, il martire più popolare della Spagna. Arrestato dal *praeses* Daziano e condotto a Valenza, alle carezzevoli parole del giudice risponde con la solita professione di fede cristiana e col più assoluto diniego a sacrificare sull'altare degl'idoli. Le sue parole sono « tonanti » <sup>(115)</sup>, sono pronunziate in tono ardito di sfida: c'è nell'inno come un grido di guerra. « O vostra sciocca vanità, — argomenta il martire di Cristo — o stolto decreto di Cesare! Volete che si adorino i numi degni in tutto del vostro sentimento: tagliati dalla mano del fabbro, rifiuti a forza di mantici, privi di voce e di moto, ciechi, rigidi, muti. — Ma pure colà sono spiriti. — Ci sono. Ma maestri di delitti, rapinatori della vostra salute, vagabondi, sfrenati, sordidi: che vi tentano occulti e sospingono ad ogni delitto, a disperdere i giusti con le stragi, a straziare la gente pietosa. Conoscono e sentono anch'essi che Cristo ha possanza ed ha vita: e sta per venire il suo regno, tremendo agli scellerati » <sup>(116)</sup>. Il giudice freme di collera, dinanzi a tanta audacia, e sfoga la sua rabbia diabolica, compiacendosi d'ordinare i più crudeli e raffinati tormenti contro il martire invitto. Sembra quasi di vedere il suo torvo aspetto di demone, gli occhi iniettati di sangue, le mani avidi di strage, mentre ordina: « Legato, con le braccia ritorte, dal capo e dai piedi stiratelo, finchè la compagine delle ossa scricchioli membro a membro spezzata. Poi con le punte arcuate scoprite a nudo il costato, affinchè per le pozze delle ferite palpiti il fegato scoperto » <sup>(117)</sup>. A forza d'applicare tormenti, i carnefici han le braccia stracche. Ma Vincenzo gode, risplende, sfida, e parla con sarcasmo al magistrato romano: « Giacchè ormai vedi

<sup>(113)</sup> Allard, in *Revue des questions historiques*, 1886, pag. 43; Leclercq, *Espagne chrétienne*, pagg. 148-149.

<sup>(114)</sup> Ermini, *Peristephanon*, *Studi Prudenziiani*, Roma, 1914, pag. 186.

<sup>(115)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 93.

<sup>(116)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 65-92.

<sup>(117)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 109-116.

bene che langue la forza dei tuoi cani, lavora tu stesso che sei carnefice più grande..... Caccia tu stesso le mani e bevi i rivoli caldi » <sup>(118)</sup>. E con sublime slancio di fede incalza, affermando l'invulnerabilità dello spirito <sup>(119)</sup>. La scena continua su questo tono; continua la serie dei lugubri quadri sanguinosi ad illustrare il duello mortale tra il cielo e l'inferno, tra il campione del diavolo e il campione di Cristo. « La speranza e la crudeltà sono in lotta. E insieme si sfidano a gara dall'una parte e dall'altra, il carnefice e il martire » <sup>(120)</sup>. Il giudice fa applicare gli uncini e chiede la consegna dei libri santi e il martire minaccia a lui la pena di quello stesso fuoco, con cui egli malignamente vuol distruggere le mistiche Scritture <sup>(121)</sup>. Il persecutore, torcendo le pazze pupille e cacciando fuori della bocca la schiuma, stabilisce gli estremi supplizi, il fuoco, la graticola, le lamine. Vincenzo corre con rapido passo a quella festa, e giubilante si fa incontro agli sgherri. Qui segue la macabra descrizione dell'arrostimento col sale e col lardo liquefatto <sup>(122)</sup>, e poi della prigione lurida, in cui il santo è gettato « con le gambe slargate, con le piante introdotte nel ceppo », e con sotto la schiena un letto irto di « rottami di vasi, ruvidi, con angoli scabri, informi ed aguzzi » <sup>(123)</sup>. Ma ecco il prodigio divino: la tenebra del carcere sfolgora di un abbagliante splendore di luce; le due morse del ceppo, rotti gli anelli, saltan via; i rottami dei vasi si rivestono di fiori delicati: luce e profumo, dove prima era tenebra e duolo <sup>(124)</sup>. La luce è così viva, che si spande anche al di fuori, attraverso la porta sbarrata; il guardiano la vede, e sente a un tempo il dolcissimo canto del martire salmodiante, a cui, quasi a gara, risponde l'eco dell'antro rinchiuso. Corre ad avvertire il pretore, e questi piange; non di vergogna o di rimorso, ma d'ira e di dolore <sup>(125)</sup>. Ed è pronto a rinnovare la cupa tragedia. Vuole che il santo sia ristorato con più benigno trattamento, perchè possa, nutrito di forza nuova, dar nuovo pasto ai tormenti. Il martire, però, appena adagiato sopra un letto, reclinava il capo ed esala lo spirito <sup>(126)</sup>. La belva ruggisce furiosa. Il martire ha riportata

<sup>(118)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 145-152.

<sup>(119)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 153-172.

<sup>(120)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 213-216.

<sup>(121)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 173-200.

<sup>(122)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 221-236.

<sup>(123)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 237-264.

<sup>(124)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 265-308.

<sup>(125)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 309-328.

<sup>(126)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 333-376.

la palma? Resta da perseguitare il muto cadavere, per compensare la perdita dello spirito vittorioso. E il sacrilego espone il santo corpo, ignudo, fra le erbe di una palude. Si avvicinano le fiere, e di tanto in tanto solca l'aria un battito veloce di ali nere: nessuno però, nè fiera nè uccello, riesce a toccare il bianco cadaverè. Un corvo, rigida sentinella, custodisce la spoglia del martire. Anche il lupo, venuto, minaccioso, dalla vicina boscaglia, fugge via spaventato dalle morbide penne del piccolo uccello <sup>(127)</sup>. È doma dal novello miracolo la rabbia nascosta dell'implacabile tiranno? No. Egli ordina di affondare il cadavere nei flutti. Ed ecco una lieve navicella, che voga veloce, coi remi grondanti, sul mare; e in essa, in mezzo alla vasta e luminosa immensità delle acque, il nocchiero cupo, violento, audace, che porta il funebre sacco, e che, quando è giunto lontano, piccolo punto nero quasi invisibile tra i due azzurri confondentisi giù giù all'orizzonte, precipita nella tempestosa voragine marina il lugubre peso. Ma che cosa avviene? Il mare si spiana in flussi tranquilli sino al lido; il gran masso, a cui era strettamente legata la fune del sacco, galleggia con la leggerezza della candida spuma, e sulla marmorea superficie dell'acqua trascorre veloce la santa spoglia, secondata dal flutto e dal vento, verso la morbida arena della spiaggia ospitale. Sì, la terra accoglie in pace il corpo a lei ritornato, prima che il tristo nocchiero tocchi con la navicella la spiaggia. E la turba dei fedeli accorre a venerare il tumulo benedetto, dove, tornata la pace della Chiesa, è stato costruito un santuario in onore del martire <sup>(128)</sup>.

Sull'arcidiacono Vincenzo esiste una *Passio* <sup>(129)</sup>, che è considerata come il più antico documento sul martirio del santo. In tal caso Prudenzio vi avrebbe attinto. Or è fuor di dubbio che tra il quinto inno del *Peristephanon* e la *Passio* intercedono rapporti di somiglianza: identica la successione dei fatti, identiche parecchie espressioni singolarmente efficaci. Il Marchesi però ha fatto giustamente osservare che « nel caso nostro ci apparisce alquanto sospetta una così grande obbedienza verso la prosa di una *passio*, da parte di un poeta, come Prudenzio, che ha una vigorosa personalità, e anche laddove deriva da ben altri monumenti letterari le formule poetiche, sa pure originalmente rifonderle

<sup>(127)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 385-420.

<sup>(128)</sup> Prudent., *Peristeph.*, V, 421-520.

<sup>(129)</sup> Pubblicata dal Ruinart, *Acta sincera*, Veronae, 1731, pagg. 323-329; cfr. *Acta SS.*, XXII ianuar., 393 sgg.



e richiamarle a nuove immaginazioni » <sup>(130)</sup>. È forse più verosimile credere che Prudenzio abbia avuto sott'occhio un documento scritto del martirio di Vincenzo, ma che questo non fosse identico alla *Passio* da noi posseduta. La *Passio* forse è una più tarda elaborazione di questo documento primitivo, colorita ed ampliata sulla guida dell'inno prudenziano.

*Fructuosus, Augurius, Eulogius*, forse periti nell'anno 258, al tempo di Valeriano e Gallieno, sono fra i più antichi martiri della Spagna, ed anche gli *Atti* del loro supplizio sono i più antichi e sinceri di quanti se ne sono conservati sui martiri spagnoli <sup>(131)</sup>. L'inno sesto di Prudenzio, in onore appunto di questi martiri, concorda pienamente col racconto degli *Atti*.

Il vescovo Fruttuoso è arrestato in Tarragona, insieme con i due diaconi Augurio ed Eulogio, e, dopo sei giorni di prigionia, è tratto dinanzi al giudice Emiliano. Fruttuoso, pieno di gioia, procede veloce, e per la via incoraggia i compagni e ne accende la fede col calore di Cristo <sup>(132)</sup>. Egli è l'unico che in quest'inno parli ed agisca: gli altri lo seguono, ubbidendo e tacendo. Il giudice Emiliano parla a lui solo il solito linguaggio minaccioso e insolente <sup>(133)</sup>, e solo Fruttuoso risponde <sup>(134)</sup>. Ancora, sulla via del martirio, a lui offre la turba cristiana una tazza, perchè smorzi la sete bruciante; e il vescovo ricusa l'offerta, anche a nome degli altri <sup>(135)</sup>, per non rompere il sacro digiuno. Arrivati nell'anfiteatro, dove già il rogo è costruito, un Cristiano si offre piamente a togliere dalle piante del vescovo i calzari disciolti; ma anche quest'umile e pietoso ufficio Fruttuoso rifiuta, in nome dei diaconi e suo: « Non fate — dice — che l'ossequio renda grave la nostra morte » <sup>(136)</sup>. I martiri entrano, rapidi tra le vampe crepitanti. Ed anche qui si produce il miracolo: i lacci, che annodavano le mani dietro la schiena, cadono consumati dal fuoco, ma il corpo delle vittime è intatto; esse congiungono le palme disciolte e pregano Dio che voglia metter fine alle prove angosciose. E Dio concede, per grazia, la morte, che invece il fuoco aveva negato <sup>(137)</sup>. Quindi

<sup>(130)</sup> Concetto Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 103.

<sup>(131)</sup> *Acta SS.*, 3<sup>a</sup> ed., die XXI ian., 704-705. Cfr. *Bibliotheca Hagiographica Latina*, Bruxelles, 1899, 3196.

<sup>(132)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VI, 1-33.

<sup>(133)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VI, 37-42.

<sup>(134)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VI, 43-48.

<sup>(135)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VI, 52-60.

<sup>(136)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VI, 61-78.

<sup>(137)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VI, 100-120.

si raccolgono, secondo il costume, le ceneri e le ossa cosparse di vino. Ma, ecco, avviene il consueto prodigio: « un servo del preside vede che s'apre ai martiri il cielo », e che quei gloriosi vi entrano portati su per le stelle; vede « e mostra alla figliuolella del padrone il segno del delitto paterno ». Di più, avvolti in nivea stola, i tre martiri appariscono ai fratelli cristiani, per chiedere che le loro ceneri benedette sian chiuse, tutte insieme, in una medesima urna marmorea <sup>(138)</sup>.

Con l'inno sesto si chiude il ciclo degl'inni relativi a martiri spagnoli, e Prudenzio si volge a celebrare alcuni martiri d'Oriente (Quirino di Siscia e Romano d'Antiochia), e alcuni altri d'Italia e di Roma, alle cui tombe potè, devoto pellegrino, inchinarsi e pregare.

Del martirio di Quirino, vescovo di Sissek in Croazia, ci sono pervenuti gli *Atti* <sup>(139)</sup>; ma non è facile dire, se Prudenzio se ne sia giovato, perchè tra tali *Atti* e il settimo inno del *Peristephanon* si notano non solo importanti divergenze, che invano la critica ha cercato di appianare e sopprimere, con l'intento di accordare insieme i due racconti, ma, quel ch'è più, anche importanti omissioni da parte del poeta, omissioni che riescono inesplicabili a chi sa con quanta cura e con quanto compiacimento Prudenzio suole indugiarsi sugli episodi relativi al processo e al giudizio dei martiri.

Ma perchè mai, si domanda, Prudenzio scelse a soggetto del suo canto un martire poco noto della remota Siscia? Per gli altri tre martiri, estranei alla Spagna ed a Roma, e celebrati anch'essi nel *Peristephanon*, la ragione della scelta appare evidente: presso il sepolcro di Cassiano, ad Imola, Prudenzio si fermò, durante il suo viaggio verso Roma, per implorarne le grazie; Cipriano, il gran vescovo cartaginese, era di fama universale nel mondo cristiano, e a lui si tributava in Ispagna lo stesso culto che in Africa; di Romano, il prodigioso martire d'Antiochia, Prudenzio ebbe notizia a Roma, ed anzi è molto probabile che in questa città egli ne abbia celebrato la gloria nel lunghissimo inno decimo, il quale è ad un tempo una splendida apologia della Chiesa contro il paganesimo. Ma Quirino? Si sa che le reliquie del santo, qualche tempo dopo il martirio, furono trasportate a Roma, e forse sono

<sup>(138)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VI, 121-141.

<sup>(139)</sup> Cfr. *Bibliotheca Hagiographica Latina*, 7035; Ruinart, *Acta sincera*, Veronae, 1731, pagg. 437-439.

nel vero il Marucchi <sup>(140)</sup> e il Marchesi <sup>(141)</sup>, i quali credono che la traslazione avvenne dopo la prima invasione dei barbari nella Pannonia, cioè poco dopo il 378, durante il pontificato di Damaso, e che quindi Prudenziò vide a Roma la tomba del martire presso la memoria apostolica dell'Appia <sup>(142)</sup>. L'inno settimo, dunque, appartiene al numero di quelli d'ispirazione romana, e fu forse composto a Roma, o in Ispagna, subito dopo il ritorno dall'eterna città.

L'inno è molto semplice e facile. Il poeta non dice nulla del giudice, del tribunale, della condanna; non mira che ad un solo episodio, quello finale. Una folla, stipata sulle sponde d'un fiume d'Illiria, guarda, paurosa ed ansante, una scena di morte. Dall'alto d'un ponte, il loro vescovo, con una grossa pietra da macina legata al collo, è precipitato nella corrente impetuosa. Ma il fiume rifiuta la sua preda: esso « l'accoglie a fiore dell'acqua placidissima e impedisce che affondi, sostenendo la gran mole del sasso che galleggia miracoloso » <sup>(143)</sup>. Il santo alza gli occhi, vede il terrore e l'angoscia dipinta sul volto dei suoi fedeli, e, immemore del proprio pericolo « rinsalda i petti devoti, chiedendo con dolci parole che niuno per ciò si atterrisca e la fede costante non vacilli e non creda sia pena il morire » <sup>(144)</sup>. Dopo aver finito di parlare, ritorna col pensiero a sè stesso: l'onda del fiume lo porta sempre a galla; i gorgi non s'aprono a riceverlo; la palma del martirio, dunque, gli è tolta; gli è negata la morte, e con essa l'ascesa al soglio dell'eterno Padre. E con l'animo angosciato rivolge la preghiera al Signore. È una preghiera accorata, in cui Quirino rivela l'ansia tormentosa della morte, e la paura ancor più tormentosa della vita: « Quel che tu possa, l'onda del fiume lo prova, che sospinse la pietra. Quel che ora resta concedimi, quel che di tutto è più caro: morire per te, Cristo Dio » <sup>(145)</sup>. Anche questa volta, chi concede la grazia di morire è Dio: il santo è esaudito; lo spirito vola al cielo; e, nel silenzio delle acque, si ode il tonfo del sasso, che trascina il corpo nei gorgi <sup>(146)</sup>.

<sup>(140)</sup> O. Marucchi, *Le recenti scoperte presso la basilica di S. Sebastiano*, in *Nuovo Bullettino di archeologia cristiana*, Roma, 1916, pag. 47 sg.

<sup>(141)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenziò*, pag. 125.

<sup>(142)</sup> Il Marucchi fonda la sua ipotesi sull'interpretazione di *urbis moenia* del verso 3 dell'inno settimo. Egli sostiene che quelle parole alludono a Roma, e che con i versi 1-5 il poeta ha voluto appunto indicare il sepolcro romano di Quirino.

<sup>(143)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VII, 1-30.

<sup>(144)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VII, 31-45.

<sup>(145)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VII, 46-85.

<sup>(146)</sup> Prudent., *Peristephan.*, VII, 89-90.

L'inno nono racconta un episodio del viaggio di Prudenzio a Roma. Tutta la prima parte dell'inno si distingue per una spiccata nota di personalità, che manca assolutamente negli altri. Prudenzio ha l'anima oppressa dal dolore: egli soffre, e teme che ancor più abbia a soffrire in futuro. È in viaggio. A *Forum Corneli* si ferma, e va a visitare la tomba del martire Cassiano. Si prostra dinanzi al tumulo, e piange pensando agli avversi casi della sua vita <sup>(147)</sup>. Poi alza gli occhi al cielo, e vede dipinto sulla parete un affresco rappresentante con grande efficacia la passione del santo. Cassiano vi appariva « sparso di mille piaghe, lacerato per tutte le membra, con la pelle straziata da sottili punture. Tanti fanciulli intorno (ahimè che pena a vedere!) trafiggevan le membra con i piccoli stili onde solean trascorrere sui pugillari cerati, scrivendo ed annotando i mormorati precetti » <sup>(148)</sup>. Il custode, interrogato sul soggetto della pittura, risponde narrando la storia del santo. Cassiano era un maestro, e insegnava con passione i primi elementi della cultura a un numeroso stuolo di fanciulli. Il maestro, si sa, non può esser sempre grato ai giovanetti: essi non ne vedono il cuore; ne sentono, invece, i rimproveri; e il suo viso severo eccita nei piccoli animi, talvolta crudeli, l'ira e il timore. Intanto scoppia la persecuzione. Cassiano è preso; e il tormentatore, nella sua raffinata crudeltà, non sa escogitare pena più atroce che consegnar la vittima ai suoi piccoli alunni <sup>(149)</sup>. E, nel silenzio dell'atrio, ecco s'avanza la turba feroce dei persecutori. È dolorosa, ma pur vera, la descrizione di quelle piccole belve, che s'avventano contro il mite maestro, ciascuno recando nell'anima il suo piccolo odio ingigantito dall'eccitamento della crudeltà. « Quant'odio aveva ognun d'essi concepito con tacita ira, effonde finalmente acceso di libera bile. Alcuni gli gettano e spezzano in faccia le fragili tavolette: si spacca il legno sulla fronte percossa; risuonano i bossoli cerati sbattuti sulle guance sanguinose e la pagina al colpo si rompe e si macchia di rosso. Scagliano alcuni gli uncini e vibran le punte di ferro, dalla parte che solca, quando si scrive, la cera, e dall'altra che cancella le lettere incise e rifà di nuovo lustra e piana la superficie scalfita. Nell'un modo e nell'altro il confessore di Cristo è trafitto o è tagliato. Una parte affonda nella morbida carne, un'altra squarcia la pelle » <sup>(150)</sup>. Il martire cola

<sup>(147)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IX, 1-8.

<sup>(148)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IX, 9-16.

<sup>(149)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IX, 29-44.

<sup>(150)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IX, 45-56.



sangue da mille ferite. E all'opera della mano i bimbi crudeli aggiungono il dilleggio della parola: « Ecco, — dicono — rendiamo a te le tante migliaia di note che a forza di star fermi e di piangere imparammo da te... Non ti chiediamo adesso, avaro maestro, quelle vacanze tante volte negate, al tempo della scuola. Ora ci piace ficcare i punti e intessere graffi con graffi e incatenare le virgole. Esamina pure e correggi la lunga serie delle righe, se per caso la mano inesperta commise un errore. Sii pure severo: è tuo diritto punire la colpa, se un tuo scolaro ti ha fatto un segno più fiacco » <sup>(151)</sup>. Se è vero che l'ingratitude ferisce più che la spada, dovettero sul misero corpo martoriato centuplicarsi le piaghe. Ma finalmente riposò anch'egli nella quiete della morte, mentre forse anche i piccoli carnefici, stanchi di odio e di sangue, riguardarono con occhio men truce il povero corpo dissanguato <sup>(152)</sup>.

Dopo la vivace pittura della rievocata passione, il poeta torna a sè, e, incoraggiato dal custode, bagna del suo pianto la pietra del sepolcro, per attingervi conforto nelle dolorose vicende della sua vita <sup>(153)</sup>. Ed è esaudito. Il miracolo del santo si compie, non però con segni prodigiosi, ma con la grazia d'un soccorso efficace: il poeta infatti va a Roma e ottiene quel che sperava <sup>(154)</sup>.

L'inno decimo, contenente la passione di Romano, è il solo, fra tutti gl'inni del *Peristephanon*, che abbia lo sviluppo d'un vero poemetto epico drammatico in 1140 trimetri giambici. Anche nella tradizione manoscritta esso è indipendente dal resto del *Peristephanon*, poichè, in alcuni codici, si legge alla fine di questo libro; in altri, è posto fra l'*Hamartigenia* e la *Psychomachia*. Nel codice alessandrino 321, figura tra il secondo libro *Contra Symmachum* e il *Peristephanon*, come un'operetta a sè, con questo titolo: *Incipit eiusdem Romanus contra gentiles*. E infatti l'inno ha strette analogie con i due libri *Contra Symmachum*, per il suo contenuto apologetico e polemico contro il culto pagano <sup>(155)</sup>.

L'inno decimo è una solenne celebrazione del martirio cristiano: ha le proporzioni e lo scenario d'una vasta tragedia; si può dire il primo mistero drammatico cristiano; e Romano appare veramente un eroe, accompagnato sempre e dovunque dal prodigio. Intorno a lui si moltiplicano i tormenti e i carnefici, nel

<sup>(151)</sup> Prudent., *Peristephan.*, IX, 69-82.

<sup>(152)</sup> Prudent., *Peristephan.*, IX, 83-94.

<sup>(153)</sup> Prudent., *Peristephan.*, IX, 99 sgg.

<sup>(154)</sup> Prudent., *Peristephan.*, IX, 9-9106.

<sup>(155)</sup> Vedi Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 136 e nota 3.

triplice episodio della sua tortura; ma egli rimane sempre invitto, e risponde alle parole con l'eloquenza che affascina, alle minacce coi ringraziamenti, alle torture col miracolo. « Per un contrasto, non so se volontario — osserva acutamente il Marchesi —, ma certamente notevole, è l'inno più parlato questo che celebra il martire che ebbe la lingua strappata » <sup>(156)</sup>.

In Antiochia, il prefetto Asclepiade ordina che siano ricercati i Cristiani, strappati fin dai sacrari, e costretti all'adorazione degli idoli <sup>(157)</sup>; Romano aduna la plebe e la incita a difender la fede. È preso, trascinato dinanzi al tiranno, coperto, al solito, d'insulti, e poi condannato alla pena delle verghe e dei flagelli impiombati <sup>(158)</sup>. Il martire canta un inno sotto la sferza dei piombi, e pronunzia il primo discorso <sup>(159)</sup>, che è una vera e propria orazione, impostata secondo tutte le regole dell'arte retorica. La maggior parte <sup>(160)</sup> è occupata dall'apologia del Cristianesimo e dall'attacco contro i culti pagani. Romano ripete tutti i vecchi motivi polemici, sfruttati a sazietà dalla letteratura degli apologisti, ed anche dallo stesso Prudenzio nel secondo libro *Contra Symmachum* <sup>(161)</sup>. A questa parte, diciamo così, negativa, fa seguire un inno di lode all'alta potenza di Dio, che ha creato tutte le cose « non con la fatica o con arte, ma col volere che viene dalla sua potestà » <sup>(162)</sup>, e al mistico tempio del suo culto divino, che è il cuore dell'uomo: « un tempio vivo, sereno, sensibile, spirituale, che non può dissolversi nè distruggersi, bello, venusto, eccelso, adorno di distinti colori » <sup>(163)</sup>. A questo inno di fede, Asclepiade risponde col tormento dell'eculeo. Il martire ne è squarciato: « già si vede un biancore di ossa nel petto spaccato » <sup>(164)</sup>. Ma egli intona la sua seconda orazione <sup>(165)</sup>, limpida, serena, eloquente, di una logica stringente ed acuta. Io devo pensare — dice Romano — alla mercede che spetta, un giorno, alla mia sostanza immortale. La morte del corpo è necessaria, e non importa in qual modo la si consegua. Non v'ha differenza tra gli

<sup>(156)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 140.

<sup>(157)</sup> Prudent., *Peristephan.*, X, 31-50.

<sup>(158)</sup> Prudent., *Peristephan.*, X, 51-120.

<sup>(159)</sup> Prudent., *Peristephan.*, X, 123-390.

<sup>(160)</sup> Prudent., *Peristephan.*, X, 176-305.

<sup>(161)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 18-66.

<sup>(162)</sup> Prudent., *Peristephan.*, X, 311-390.

<sup>(163)</sup> Prudent., *Peristephan.*, X, 346-350.

<sup>(164)</sup> Prudent., *Peristephan.*, X, 455.

<sup>(165)</sup> Prudent., *Peristephan.*, X, 459-545.

unghioni che strappano le carni, e la malattia che le consuma: non così arde la pelle bruciata dalle lamine, come la febbre strugge le vene. S'inorridisce dinanzi al carnefice: ma è forse più pietoso il ferro del chirurgo, che sega la carne viva, e tutto s'intinge di sangue caldo nel raschiar la putredine? Io perdo solo ciò che tutti perderanno: re, suddito, povero e ricco. Così dei servi, così dei senatori imputridisce la carne, quando è riposta nel fondo della sepoltura. Una perdita vile e un danno lieve, dunque, ci affligge, se temiamo di perdere quel che ci è forza lasciare. Pensiamo piuttosto al premio che aspetta i forti. Lo spirito ascenderà al cielo, e godrà intera la luce di Dio creatore; ed anche quando il cielo si accartoccerà, un giorno, come un libro, e il globo del sole rotolando cadrà sulla terra, e la sfera dei mesi rovinerà distrutta, Dio solo superstite, e i giusti con lui, rimarranno insieme con gli angeli sempiterni.

È scosso Asclepiade dall'eloquenza del martire? Forse; poichè egli non trova, per farla tacere, altro mezzo che quello di « spezzare la sede delle ciance » <sup>(166)</sup>. Ma anche col viso lacerato il martire parla, anzi da tante bocche esce la lode di Cristo, quante sono le ferite; ed invoca infine, come prova suprema, la testimonianza d'un bimbo innocente, di poco svezza-to, il quale dica, qual culto sia da seguirsi, se quello di Dio o quello degli'idoli <sup>(167)</sup>. Il bimbo, scelto a caso, proclama la religione dell'unico Dio, e ne è tosto punito <sup>(168)</sup>. Così nella tragedia principale del martire se ne innesta un'altra, non meno commovente, cioè quella del piccolo cristiano ignaro, che riceve la morte, in cambio della sua semplicità e della sua innocenza. Prudenzio ha sentito profondamente e vivamente lo strazio della madre, che assisteva al tormento del figlio, dalle cui tenere membra dilaniate scorreva più latte che sangue, e l'ha descritto con accesa fantasia. Lo spasimo cocente della tortura avvampa le carni del piccino, e questi chiede da bere. Ma la madre, riguardandolo duramente da lontano, lo ammonisce, lo esorta a soffrire: essa sola non ha lamenti, non ha lacrime, tra la turba che piange intorno a lei. — Cristo — ella dice al suo piccino — ti diseterà, e sarai felice, e sarò felice anch'io, come lo furono i sette fratelli Maccabei e la madre loro. Sii forte, figlio mio! Resisti! Dio ti ha creato: riporta al donatore il suo dono! — E il bimbo ride ai tormenti, ride ai tormentatori,

<sup>(166)</sup> Prudent., *Peristeph.*, X, 546-560.

<sup>(167)</sup> Prudent., *Peristeph.*, X, 586-660.

<sup>(168)</sup> Prudent., *Peristeph.*, X, 663-845.

di quel riso dei bimbi, che è sollievo e ristoro; ride alla mamma, che gli ha narrato la storia dei Maccabei, per divertirlo, per distrarlo, come le buone mamme sanno raccontare le favole meravigliose ai piccini che ascoltano con le boccucce semiaperte. La tortura è finita. L'eroica madre cristiana raccoglie tra le braccia il corpicino sanguinante dalle mille piaghe, lo culla, lo porta al luogo del supplizio, e lo consegna al carnefice: si contenta di dargli, prima del distacco supremo, un bacio soltanto. Oh la tragica tenerezza di quell'addio! « Addio — dice —, dolcezza mia. Quando giungerai beato nei regni di Cristo, ricordati della mamma, o figlio mio, divenuto mio protettore » <sup>(169)</sup>. Con la testa del bimbo, che cade recisa, l'intermezzo tragico della più cupa e terribile tragedia è finito. Torna in scena Romano. Gli si prepara il rogo; ma la pioggia dirotta e il vento impetuoso ne spengono le fiamme. Asclepiade però è ricco d'espediti: se i carnefici, i tormentatori, il rogo non son riusciti a vincere la tenacia del santo, venga un chirurgo esperto dell'arte sua, il quale sappia staccare con precisione i visceri l'uno dall'altro e separare le giunture dei nervi <sup>(170)</sup>. Il chirurgo viene, e l'operazione dello strappamento della lingua è descritta con sì cruda evidenza, che suscita veramente orrore <sup>(171)</sup>. Senonchè pure quest'atto di estrema barbarie resta privo di risultato: per la forza del miracolo, che è inesauribile in cotali passioni di santi, il martire, sprovvisto di lingua, continua a parlare, e pronunzia la terza delle sue orazioni maggiori <sup>(172)</sup>. La quale, osserva giustamente il Marchesi, è « uno sbaglio retorico. Essa pecca non solo contro ragione, il che sarebbe lieve peccato, ma contro ogni artistica convenienza » <sup>(173)</sup>. Nel suo lungo discorso, Romano descrive ampiamente il *taurobolio*, e con minuzia di particolari discorre del culto di Cibeles e dei suoi sacerdoti. Le varie cerimonie sono esposte con una precisione scrupolosa: è un maestro che spiega, non un oratore che assurge alle vette dell'arte. Dopo la triplice scena del supplizio, dopo le ripetute orazioni del martire, per mostrare la vanità dell'accanimento del demone pagano, il santo avrebbe dovuto elevare il tono della voce; la sua vacua bocca senza lingua avrebbe dovuto scagliare minacciosa la sfida agli orecchi del giudice esterrefatto. Invece,

<sup>(169)</sup> Prudent., *Peristeph.*, X, 833-835.

<sup>(170)</sup> Prudent., *Peristeph.*, X, 866-895.

<sup>(171)</sup> Prudent., *Peristeph.*, X, 896-910.

<sup>(172)</sup> Prudent., *Peristeph.*, X, 1006-1101.

<sup>(173)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 149.



tutto ciò non avviene: il calmo discorso dimostrativo del martire è quanto di meno adatto poteva esserci nel punto culminante del martirio. Quest'inno pertanto, che pure ha le sue bellezze artistiche, cade alla fine nel più vuoto ed artificioso retorismo <sup>(174)</sup>.

L'ultimo dei martiri cantati nel *Peristephanon* ed estranei alla cerchia di Roma e della Spagna, è Cipriano di Cartagine, il più famoso di quei santi, di cui Prudenzio ha celebrato il martirio. Gli *Atti*, che possediamo, sono tra i più antichi e genuini, e conservano tutto il carattere degli atti proconsolari <sup>(175)</sup>. Di più, le vicende della vita del vescovo sono narrate in un'orazione di Gregorio Nazianzeno <sup>(176)</sup>, e nella *Vita Cypriani* attribuita al diacono Ponzio <sup>(177)</sup>. Ma Prudenzio, come forse non conobbe l'orazione di Gregorio, così non conobbe, o per lo meno non adoperò, gli *Acta Cypriani*: lo provano le molte divergenze che corrono fra i due racconti. Del resto, l'inno tredicesimo non rivela l'influenza di nessun documento esteriore, e mostra un'insolita meschinità, di fronte alla solenne gravità della prosa degli *Acta*. L'elemento drammatico è quasi nullo; prevale piuttosto l'elemento lirico. Cipriano è, per Prudenzio, il grande Dottore, cui « l'alito divino, disceso ispiratore nei profeti, irrigò con le fonti dell'eloquenza » <sup>(178)</sup>. « Mancava agli scritti apostolici un opulento esegeta: fu scelto uno ricco di tale facondia, che fosse maestro del mondo e disputasse, fedele ai volumi di Paolo, acciocchè, ingentiliti, i crudi petti degli uomini intendessero meglio il provvido timore, i misteri e gli arcani di Cristo » <sup>(179)</sup>.

Il poeta accenna brevemente alla peccaminosa giovinezza del santo, e poi al miracolo della sua conversione <sup>(180)</sup>. Scoppia la persecuzione; Cipriano è gettato in carcere, nel buio d'un profondissimo antro. Qui egli è oppresso da un improvviso sgomento: come Quirino di Siscia, ha paura che gli venga sottratta la corona del martirio; ha paura che la clemenza del giudice gli tolga la gloria. E rivolge un'accorata preghiera al Signore, l'unico sfogo

<sup>(174)</sup> L'inno decimo è forse il più antico documento latino del martirio di Romano; dal quale molto probabilmente derivano l'antica *Passio* e le scritture posteriori.

<sup>(175)</sup> Vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 390 sgg.

<sup>(176)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XXXV, 1170 sgg.

<sup>(177)</sup> *Cypriani opera*, in *Corpus scriptor. eccles. lat.*, vol. III, pars III ex recensione G. Hartelii, Vindobonae, 1871, pagg. XC-CX.

<sup>(178)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIII, 9-10.

<sup>(179)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIII, 16-20.

<sup>(180)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIII, 21-34.

oratorio dell'inno <sup>(181)</sup>. Il Signore è commosso dalle parole del vescovo, e, mentre in Cartagine i trecento martiri di *Massa Candida* corrono, tutti insieme, a gettarsi nella fossa della calce bollente, Cipriano è tratto dinanzi al proconsole <sup>(182)</sup>. La scena della condanna è rapidissima: cinque soli versi <sup>(183)</sup> racchiudono l'epica scena così vigorosamente delineata negli *Acta*. Nemmeno alla morte si accenna: Cipriano, udita la condanna, ringrazia il Signore e leva il canto trionfale <sup>(184)</sup>. Null'altro. Subito dopo comincia il lamento dell'Africa sul corpo dell'estinto <sup>(185)</sup>. Ma Prudenzio invita quella regione a cessare dal piangere, perchè, sebbene abbia i regni del cielo, Cipriano si aggira ugualmente sulla terra: « parla, discute, espone, insegna, istruisce, profeta; e non guida soltanto le genti di Libia: trascorre fino al levante, fino al ponente; aiuta i Galli, ispira i Britanni, protegge l'Esperia, porta Cristo agli ultimi Iberi. Egli è dottore in terra, mentre è martire in cielo. Qui ammaestra le genti: di là manda, santo patrono, le grazie » <sup>(186)</sup>.

Il secondo inno, in onore di Lorenzo, è il primo dei quattro, che celebrano martiri romani. Su Lorenzo, vittima della persecuzione di Valeriano nel 258, mancavano gli *Atti* nel IV° secolo; ma non mancavano le testimonianze degli autori ecclesiastici — principali, fra tutte, due epigrafi di Damaso (32 e 55 lhm) —, e la tradizione popolare era ormai saldamente costituita. Il Lorenzo dell'inno prudenziano ha tratto senza dubbio i suoi più incisivi caratteri dalla figura, che di esso aveva plasmata l'immaginazione del popolo. Lorenzo ha l'anima piena di fede, l'occhio estatico nella visione di Dio, ma il labbro è sempre piegato ad una smorfia beffarda. E tutto l'inno è un succedersi di scene parlate fra lui e il prefetto romano, nelle quali il lazzo s'insinua tra l'ostentazione superba della forza e la dichiarazione incrollabile della fede. Il duello comincia subito con la richiesta dei tesori della chiesa da parte del prefetto <sup>(187)</sup>. « È un vostro dogma codesto: lo sento dire: rendi a ciascuno il suo. Ebbene, Cesare riconosce ch'è sua l'effigie impressa nelle monete. Quel che di Cesare sai a Cesare dà. Io domando il giusto certamente. Se non sbaglio, il tuo Dio non batte alcuna moneta: nè quando venne portò giù con sè

<sup>(181)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIII, 55-69.

<sup>(182)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIII, 70-89.

<sup>(183)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIII, 90-94.

<sup>(184)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIII, 95.

<sup>(185)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIII, 96-98.

<sup>(186)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIII, 99-106.

<sup>(187)</sup> Prudent., *Peristeph.*, II, 57-108.

filippi d'oro: ma diede insegnamenti a parole, vuoto affatto di borsa » <sup>(188)</sup>. Lorenzo promette con ossequiosa deferenza; solo chiede una tregua, per notar bene tutto il corredo di Cristo, tirar la somma, e scrivere, sotto, il totale; in realtà, però, per preparare all'avaro persecutore la burla <sup>(189)</sup>. Viene il giorno in cui scade la tregua: l'atrio del tempio è pieno d'una turba cenciosa; un odore nauseabondo si sprigiona da tutti quei luridi corpi ammassati. L'avido magistrato smania nella sua gran sete d'oro; Lorenzo se lo trae dietro con un sorriso beffardo, perchè veda i vasi d'oro rifulgenti nell'atrio e i mucchi di talenti allineati nei portici. L'uno sogghigna; l'altro raccapriccia, stupito: dappertutto si leva il frastuono dei mendicanti. E Lorenzo aggiunge al gesto la parola sarcastica, che subito si cambia in un vero sermone morale: — Perchè fremi e minacci? Forse costoro ti sembrano sudici e vili? Ma anche l'oro si dissotterra da squallide miniere, o rotola insieme con torbide arene, trascinato dall'onda veloce d'un fiume. Li disprezzi, perchè sono malati? Ma hanno l'anima bella; ed è assai preferibile il sozzo morbo della carne alle piaghe dell'anima o della mente. I tuoi ricchi sono assai più malconci dei poveri miei. Tu stesso, che governi Roma, dispregiatore dell'eterno Dio, mentre onori gl'immondi demoni, tu soffri l'itterizia — <sup>(190)</sup>. Il sermone procede secondo le buone regole dell'arte oratoria; ad ogni infermità fisica corrisponde un'infermità morale: al corpo gonfio dell'idropico l'animo gonfio del ricco superbo, agli arti rattappiti dell'infermo le mani dell'avaro contorte e contratte nell'ingordigia d'afferrare la preda. Il prefetto freme: il pallore dell'ira accresce il terreo colore del suo morbo. Egli non tollera che un vile diacono della Chiesa si sia burlato di lui, e condanna l'audace alla pena della graticola. « Vai sul fuoco bene spianato; ti sdraia su quel degno tuo letto; e allora, se ti piace, sostieni pure che nulla è il mio Vulcano » <sup>(191)</sup>. Nulla infatti è il fuoco per il campione di Cristo, che, durante la lenta agonia, medita l'ultima beffa: « È un pezzo — egli grida al suo carnefice — che brucio da questo lato: rivoltami: e vedi un po' cos'abbia fatto quel tuo ardente Vulcano » <sup>(192)</sup>.

Intanto agli occhi del martire si schiude la visione luminosa della gloria celeste. Il giullare di Dio non celia più; rivolge,

<sup>(188)</sup> Prudent., *Peristeph.*, II, 93-104.

<sup>(189)</sup> Prudent., *Peristeph.*, II, 109-132.

<sup>(190)</sup> Prudent., *Peristeph.*, II, 185-312.

<sup>(191)</sup> Prudent., *Peristeph.*, II, 353-356.

<sup>(192)</sup> Prudent., *Peristeph.*, II, 401-404.

invece, all'Onnipotente una fervida preghiera, e la rivolge con lo spirito del cittadino di Roma e del servo di Cristo: — Possa la città, che Dio collocò nel vertice del mondo, divenir tutta cristiana, e arrider la pace al mondo soggetto ed all'altissima capitale. Banditi tutti i culti pagani, sprangati i templi degl'idoli, possa Roma sentire anche i più lontani paesi uniti in un'unica grazia — <sup>(193)</sup>. Mentre il martire prega, con profetico spirito vede la sua preghiera esaudita, e preannunzia l'opera di unificazione religiosa del grande Teodosio. E, in questa larga visione di pace, il suo spirito erompe, desideroso di seguire la voce.

L'inno undecimo ha la forma d'una lettera indirizzata al vescovo spagnolo Valeriano, e, come il nono, si riferisce al viaggio di Roma. Nell'eterna città, Prudenzio si aggirava tra i cimiteri suburbani, nelle lunghe e tortuose gallerie delle catacombe, e si fermava spesso a leggere le parole incise sui tumuli, epigrafi, o nomi di martiri, o addirittura un semplice numero, come nel caso dei sessanta martiri ignoti, sepolti in una medesima tomba <sup>(194)</sup>. Un giorno, camminando nell'Agro Verano, lungo la via Tiburtina, scopre il nome d'Ippolito, il seguace dell'ò scisma di Novato, convertito poi alla fede di Cristo. La cripta, dove il santo era sepolto si apriva profonda in mezzo a fosse cavernose. Vi si accedeva per un sentiero in declivio, attraverso gallerie buie: dall'alto, per un'ampia apertura, pioveva sulla cripta la luce <sup>(195)</sup>. Il tempietto, contenente le spoglie del martire, rifulgeva d'argento massiccio, e lastre di marmo ne fregiavano le pareti: dinanzi alla tomba sorgeva l'altare, dove si celebrava la messa e si somministrava la comunione ai fedeli <sup>(196)</sup>. Da mane a sera, il popolo accorreva alla sacra edicola d'Ippolito, e nel giorno della festa del martire non solo Roma inviava la gente sua, patrizi e cittadini insieme comisti, ma l'albano, il piceno, la gente d'Etruria, il sannita, il campano, il nolano arrivavano con la moglie e coi figli. Si affollavano, si pigiavano nello speco; e, poichè questo era troppo angusto per contenerli tutti, si riversavano nella vicina basilica (quella di S. Lorenzo al Verano), tempio meraviglioso, ornato di doppio ordine di colonne, ed aprentesi con tre navate, la centrale più alta e più larga, le laterali più basse e più strette <sup>(197)</sup>.

<sup>(193)</sup> Prudent., *Peristeph.*, II, 413-484.

<sup>(194)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XI, 1-14.

<sup>(195)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XI, 153-170.

<sup>(196)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XI, 171-188.

<sup>(197)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XI, 189-232.



Come si vede, il carattere dell'inno è per lo più descrittivo. Non possiamo però dire che Prudenzio abbia reso in tutta la sua maestà la tristezza cupa delle catacombe, e lo spasimo delle anime, che si pigiavan là dentro. Ha solo, con mente fredda e con più freddo cuore, cercato d'illustrare quei luoghi, ed ha usato una terminologia laboriosa e lambiccata, che, invece di riuscire alla precisa immagine della cosa descritta, ne vela i contorni con qualcosa d'indefinito e d'oscuro. Migliore è riuscita la descrizione delle pitture rappresentanti il martirio, che ornavano le pareti del *cubiculum* d'Ippolito <sup>(198)</sup>. Stretto da catene, il martire è presentato al governatore di Ostia Tiberina, il quale, conoscitone il nome, ordina che sia trascinato da una pariglia di cavalli non domi. La pittura svolgeva i vari momenti del supplizio: qui era la pariglia focosa, scelta di mezzo alla libera mandra vagante, che i carnefici eccitavano con staffilate e con grida; più in là, gli stessi cavalli, che, nella corsa furibonda, traversavano selve, rupi, fiumi, alture, mentre il misero corpo, legato dietro a loro con una fune, lasciava sanguinanti brandelli di carne ora sugli sterpi spinosi dell'aspra campagna, ora sulla sommità dei macigni, ora attaccata ai roveti. E, dietro le bestie inferocite, la moltitudine dei fedeli andava piangendo e raccogliendo le lacere membra: l'uno abbracciava il niveo capo e lo scaldava nel morbido grembo; l'altro prendeva le spalle, le mani stroncate, le braccia, i gomiti, i ginocchi, i frantumi delle gambe, e rasciugava pure la terra, perchè nulla del santo fosse sottratto alla compiuta sepoltura. E, lasciata Ostia, recavano infine a Roma le venerande ceneri.

Non a torto è stato osservato che nella descrizione dei cavalli correnti e nello strazio del corpo del martire c'è un vigore di classico stile e di vecchia arte pagana <sup>(199)</sup>: è il martirio del figlio di Teseo, che ha dato i colori al pennello del pittore cristiano.

Il breve inno dodicesimo, in onore degli apostoli Pietro e Paolo, è piuttosto una descrizione delle due basiliche, intitolate dal nome di quei santi, che una vera e propria celebrazione del loro martirio. Eppure i nomi di Pietro e Paolo sarebbero bastati, essi soli, ad ispirare un intero poema! Gli è che sul loro martirio mancavano le antiche testimonianze: non si avevano notizie sul processo giudiziario, sugli atti, sulle parole del giudice e degli accusati, sui prodigi della passione. La tradizione popolare non aveva fissato che pochi punti salienti: l'epoca del martirio sotto

<sup>(198)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XI, 77-152.

<sup>(199)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 183.

la favolosa persecuzione neroniana, e il luogo della sepoltura. Ci sarebbe voluto una forte fantasia poetica, per colmare le lacune della leggenda: Prudenzio non l'aveva; e accenna con pochi versi, ma tra i migliori che abbia scritti, al supplizio di Pietro <sup>(200)</sup> e a quello del minimo degli apostoli <sup>(201)</sup>. Il rimanente del carne, e questa è caratteristica comune a tutti gl'inni romani, dove il maggior interesse del poeta è rivolto all'osservazione dei luoghi, anzichè alle persone, è impiegato a descrivere le chiese di S. Pietro e di S. Paolo <sup>(202)</sup>. Il Tevere le divide: la chiesa di Pietro è a destra del fiume; quella di Paolo, a sinistra, sulla via Ostiense. Nel cortile della prima, di fronte alla chiesa, attirano la commossa attenzione di Prudenzio la fontana e il battistero, che, costruiti da Damaso, raccoglievano le acque del colle: « Una screziatura di tutti i colori piove sulle onde cristalline, tra un luccicare di muschi e un verdeggiare di oro: e l'onda azzurra trae seco il riflesso della porpora soprastante: e il soffitto ti pare che si muova coi flutti » <sup>(203)</sup>. Della seconda basilica, Prudenzio ammira la regale munificenza del luogo, l'argento che adorna tutt'in giro la parete, le lamine d'oro che ricoprono le travi, i quattro ordini di bianche colonne, le arcate ornate di variopinti cristalli.

Come le acque, come i metalli e i vetri delle basiliche, anche le diafane ed efficaci parole del poeta hanno la lucentezza dell'oro e la trasparenza dei colori: vi si sente l'imitazione virgiliana; e il carattere personale dell'osservazione le rende ancor più vive ed interessanti.

L'inno in onore di Agnese chiude nobilmente il ciclo dei martiri contemplati da Prudenzio nelle sue *Corone*. Agnese è la vergine bambina, decantata da Ambrogio <sup>(204)</sup> e da Damaso <sup>(205)</sup>: tutta un fiore d'onestà e di castità. Spinta dal giudice a sacrificare agl'idoli, resiste con coraggiosa fermezza, e si offre spontaneamente ai tormenti <sup>(206)</sup>. Il giudice ne escogita uno tremendo, il più offensivo alla candida pudicizia della vergine: l'onta del lupanare. Vi comparisce la giovanetta, nuda, esposta ai cupi sguardi

<sup>(200)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XII, 11-20.

<sup>(201)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XII, 21-28.

<sup>(202)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XII, 29-58.

<sup>(203)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XII, 39-42.

<sup>(204)</sup> Ambros., *De virginibus*, I, 2, 5-9.

<sup>(205)</sup> Damas., *Carm.*, 40 Ihm. Sulle relazioni dell'inno XIV del *Peristephanon* con Ambrogio e Damaso, vedi P. Franchi de' Cavalieri, in *Röm. Quartalschr. Supplementheft* 10 (1899), pag. 21.

<sup>(206)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIV, 10-20.

lascivi; ma è tale il candore liliale del suo corpicino e la dolcezza mistica della sua espressione, che la folla volge altrove lo sguardo. Prudenzio non descrive, per rispetto alla creatura illibata, la bellezza di quel corpo: essa traspare solo dalla brama lasciva del giovane, l'unico che osa contemplare le sante forme con occhio lubrico. Ma il miracolo avviene anche qui, e il giovane, accecato da subita luce, cade a terra tra lo sgomento dei persecutori <sup>(207)</sup>. Agnese è tratta a morire decapitata. Pronunzia allora parole, che nessuno avrebbe immaginato di sentir ripetere dalla sua tenera bocca: — Mi viene incontro un soldato folle, atroce, violento? Eccomi: son sua. Meglio lui, che un languido e tenero e molle giovinetto tutto intriso di aromi, che mi volesse, con la morte della pudicizia, perduta! Questo è l'amante che voglio: io correrò incontro all'impeto dei suoi passi, nè tratterrò l'ardente desiderio mio. Io porgerò a lui le mie mammelle, e riceverò sin nel fondo del petto la furia della sua spada — <sup>(208)</sup>. Il folle spasimo della morte in Cristo dà alla vergine le immagini e le parole della passione carnale: tutta invasata dall'amore divino, ella getta in faccia ai persecutori la santa impudicizia delle sue crude espressioni.

Caduta la testa sotto la spada del carnefice, il poeta accompagna col verso lo spirito della martire, che balza libero per le aule, e ascende su su, tra i cori beati degli angeli, lungo il sereno tramite celeste, mentre rivolge uno sguardo sulla terra e sorride di compassione a tutto ciò che quaggiù sembra nobile, grande, desiderabile, pur non essendo che dolore e miseria <sup>(209)</sup>. Idee vecchie, ma applicate ad una situazione nuova ed originale, sebbene non felice, perchè la serenità dell'ascensione gloriosa è come aduggiata da quella pedestre enumerazione dei mali terreni.

La raccolta del *Peristephanon liber* è senza dubbio una delle opere più originali di Prudenzio, e, quel ch'è più, con le proporzioni e il carattere che l'autore le ha dato, è unica nella letteratura cristiana. Come non aveva avuto predecessori, così Prudenzio non ebbe nemmeno successori. Ed era naturale: il racconto verificato di un martirio, piuttosto che nel campo della lirica, rientra in quello dell'epopea; e, se il poeta spagnolo è riuscito a dare ai suoi quattordici epinici l'accento lirico, da cui sono indubbiamente animati, ciò è avvenuto, perchè egli vi ha infuso l'ardore

<sup>(207)</sup> Prudent, *Peristeph.*, XIV, 21-51.

<sup>(208)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIV, 68-84.

<sup>(209)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XIV, 85-118.

della sua fede. E questo fu possibile nell'epoca in cui Prudenzio visse, appunto per la straordinaria importanza, che aveva allora acquistato il culto dei martiri.

È stato più volte discusso il problema circa il valore storico del contenuto del *Peristephanon*, e, a prescindere da quelli che hanno addirittura accusato di menzogna il poeta, i più equanimi gli hanno negato la scrupolosità storica. Ma è questo un campo, dove il giudizio non può esser sicuro. Ai tempi del poeta, mancavano per lo più documenti antichi autorevoli: viveva ancora molto intensa la passione, e questa coloriva e fissava gli avvenimenti nella tradizione orale, alterandoli rapidamente nel loro passaggio di bocca in bocca. È cosa che facilmente si può sperimentare anche oggi. Orbene, Prudenzio fondavasi spessissimo sulla tradizione popolare: lo prova l'uso frequente di frasi indeterminate, come *fama refert*, *memorant*, *fertur*, *aiunt*, ed altre simili <sup>(210)</sup>, le quali indicano chiaramente la dubbia provenienza del materiale agiografico, sfruttato per colorire i mirabili quadri poetici. La tradizione scritta e documentata — chi non lo sa? — ha grande valore in tempi di ricerche storiche, quando all'età fervida del sentimento e della passione è sottentrata l'età calma e indifferente della riflessione; ma finchè il sentimento e la passione vivono e palpitano nella loro pienezza a riscaldare i cuori ed eccitare le fantasie, di ben altro c'è d'uopo che della fredda indagine scrutatrice, notomizzatrice, distruttrice delle belle ed eroiche amplificazioni leggendarie. Di più, Prudenzio aveva l'anima di poeta, e quindi in lui la narrazione storica del martirio assumeva i caratteri di una patetica celebrazione, ed ogni elemento era preso e rifuso nel crogiuolo meraviglioso della leggenda poetica <sup>(211)</sup>. Non chiediamo quindi al creatore dell'opera d'arte più di quello che egli volle e potè dare: molte delle figure dei santi, da lui cantati, hanno trovato precisamente nella sua parola quel fascino di mistica bellezza, per cui furono, attraverso i secoli, celebrate dall'arte e dalla pietà. E questo dovrebbe bastarci. « All'inno XIV delle *Corone* — scrive il Marchesi — si deve la potente suggestione che la vergine Agnese esercitò nell'animo e nella fantasia dei

<sup>(210)</sup> Vedi Prudent., *Peristeph.*, XIII, 76; XIII, 80; XIV, 57; V, 347; X, 32; VII, 9; XIV, 10; I, 73. Cfr. Sixt, *Die lyrischen Gedichte des Prud.*, pag. 23; Roesler, *Der katholische Dichter* ecc., pag. 180.

<sup>(211)</sup> Prudenzio attinge anche alla liturgia spagnuola. Cfr. Roesler, *Der katholische Dichter* Aur. Prud. Clemens, pag. 164 e 239; F. Probst, *Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert*, Münster, 1896, pag. 368.



pietosi cantori del medio evo, di Flodoardo <sup>(212)</sup>, di Hrotsvit <sup>(213)</sup>, la nobile monaca di Gandersheim che dette il maggior vanto di poesia al regno di Ottone il Grande, di Pietro Riga <sup>(214)</sup>, che la figura e il martirio della santa fanciulla esaltarono e arricchirono con gli episodi romanzeschi delle leggende posteriori e della propria commossa immaginazione. E la vergine Eulalia della antica cantilena francese <sup>(215)</sup>,

*Buona pulcella fut Eulalia  
Bel avret corps bellezour anima*

(Vergine buona fu Eulalia  
Bello avea il corpo, più bella l'anima),

e della lauda di Aldelmo <sup>(216)</sup>, è bene quella stessa martire che Prudenziò avea con insuperata arte di poeta cristiano presentata alla accesa pietà delle anime devote. È l'inno secondo delle *Corone* che ispira le scritture medievali, le *passiones* e i *miracula*, e i carmi e gl'inni onde Venanzio Fortunato <sup>(217)</sup>, Flodoardo <sup>(218)</sup>, Marbodo <sup>(219)</sup>, il vescovo di Rennes, e Guglielmo di Massenego <sup>(220)</sup> cantano il martirio del diacono Lorenzo. Dall'inno quinto in onore di Vincenzo deriva la *Passio* metrica di Ildeberto <sup>(221)</sup> e tutta la letteratura poetica latina e romanza di inni, di responsori, di sequenze, di ritmi popolari e di misteri drammatici, fiorita nel medio evo intorno al martire più famoso di Saragozza <sup>(222)</sup>. Al racconto di Prudenziò si conformano le *passiones* del martire Cassiano <sup>(223)</sup> e

<sup>(212)</sup> Flodoardi, *De Christi triumphis apud Italiam. De Sancta Agnete* c. 19 in Migne, *Patr. lat.*, CXXXV, 743-748.

<sup>(213)</sup> Hrotsvithae, *Opera* rec. P. von Winterfeld, Berolini, 1902.

<sup>(214)</sup> Petri Riga, *Passio Agnetis martyris*: cfr. Migne, *Patr. lat.*, CLIII, 1387-1392.

<sup>(215)</sup> La cantilena fu pubblicata più volte: fra gli altri dal Bartsch nella sua *Chrestomathie française* e da Paul Meyer in *Recueil d'anciens textes*. Cfr. anche E. Monaci, *I più antichi monumenti della lingua francese* in *Piccola Biblioteca romanza*, Roma, 1894.

<sup>(216)</sup> Aldhelmi, *De laudibus virginum*, in Migne, *Patr. lat.*, LXXXIX, pag. 273.

<sup>(217)</sup> Venan. Fortunati, *Carmina*, rec. F. Leo in *M. G. H. auct. antiqu.*, t. IV, Berolini, 1881, carm. I, 2, 13; IX, 14.

<sup>(218)</sup> O. c., l. c.

<sup>(219)</sup> Marbodi *opuscula* in Migne, *Patr. lat.*, CLXXI, 1607.

<sup>(220)</sup> In *Analecta bollândiana* XI, 318-320.

<sup>(221)</sup> Hildeberti Cenomanensis, *Opera*, ed. Beaugendre, Paris, 1708, pagg. 1243-1248; Migne, *Patr. lat.*, CLXXI.

<sup>(222)</sup> Cfr. Ermini, *Peristephanon*, Studi Prudenziiani, Roma, 1914, pagg. 116-120.

<sup>(223)</sup> Cfr. Ermini, o. c., pag. 127.

si ispirano i versi di Flodoardo, il quale, sempre sulla scorta del poeta spagnolo, canta altresì la gloria di Romano <sup>(224)</sup>, il gran martire di Antiochia » <sup>(225)</sup>.

L'inno di Prudenzio è caratterizzato da una certa oggettività, che gli fa preferire la descrizione, l'apostrofe, il dialogo animato, lo scorcio storico allo spunto intimo e soggettivo. E infatti gli argomenti della lirica prudenziana non erano tali da poter concedere larga parte agli sfoghi ed alle confessioni personali: il canto delle ore mistiche della giornata cristiana, nel *Cathemeron*; il canto dei martiri, nel *Peristephanon*; e al di sopra dell'uno e dell'altro la potenza universale di Dio. Di fronte a questa generalità ed universalità del canto, si perdeva l'individuo, la casa, la patria. Tuttavia, lo spunto soggettivo, sebbene, come in Pindaro, sia raro anche in Prudenzio, è però sempre animato, là dove si manifesta, da un sentimento profondo. Vedemmo come, sulla tomba del martire Cassiano, il poeta abbia versato prima lacrime di dolore e poi di speranza <sup>(226)</sup>, e come abbia ottenuto da Ippolito un valido soccorso e un sicuro ritorno in patria <sup>(227)</sup>. La nota soggettiva prevale altresì in tutti quei luoghi degl'inni, dove Prudenzio fa sentire la viva impressione, che la magnifica Roma, *pulcherrima Roma* <sup>(228)</sup>, aveva prodotto sull'animo suo con lo splendore degli edifici, con i marmi sontuosi delle basiliche e dei battisteri, con la fastosa ricchezza delle pitture e dei mosaici, e soprattutto col fascino della sua fulgida corona di martiri. In un luogo dell'inno a Lorenzo, è detto sette e sette volte beato l'abitatore di Roma, che può genuflettersi sulla tomba dei santi, mentre gli Spagnoli, separati dall'Ebro, dalle Alpi e dai Pirenei, appena sanno per fama « di quanti martiri occulti Roma sia piena, quanto il suolo dell'urbe fiorisca, ricco, di santi sepolcri » <sup>(229)</sup>. Ma egli, il poeta, li aveva visitati e ricercati quei sepolcri, sia nei cupi ambulacri delle catacombe, sia, fuori, nel trionfo della luce e dell'arte, e potè quindi descriverli con commossa immaginazione, riuscendo, più d'ogni altro poeta cristiano, a subordinare all'espressione poetica lo spirito della fede.

Ancora tratti di soggettivismo si rivelano in gran copia

<sup>(224)</sup> Flodoardi, *De triumphis Christi Antiochiae gestis libri duo*, I, cap. 14 in Migne, *Patr. lat.*, CXXXV.

<sup>(225)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 50 sg.

<sup>(226)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IX, 1 sgg.

<sup>(227)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XI, 177-182.

<sup>(228)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XI, 231.

<sup>(229)</sup> Prudent., *Peristeph.*, II, 529-548.

ogniquialvolta Prudenzio ha occasione di esaltare la sua patria, la Spagna. Egli l'amava con passione, la sua terra natale, e la considerava benedetta dal favore divino: *Hispanos Deus aspicit benignus* <sup>(230)</sup>. Non è mai più felice di quando può celebrare i martiri del suo paese. Nella Spagna, nella devota Spagna, il culto dei santi aveva trovato larghissima diffusione: ogni città aveva i suoi, di cui era fiera, e che colmava di onori. Tarragona, la *felix Tarraco*, era ancora rischiarata dalle fiamme del rogo del suo vescovo Fruttuoso <sup>(231)</sup>; Merida, la bella colonia romana lungo le rive del fiume Anas, aveva dato i natali alla piccola Eulalia <sup>(232)</sup>. Ma nessuna uguagliava la gloria di Saragozza, che, per il numero dei suoi martiri, poteva ben competere con Cartagine e con Roma <sup>(233)</sup>. E con che animo appassionato Prudenzio descrive la sua nobile Chiesa spagnola! Nei suoi versi, accesi di sacro entusiasmo, non si sente solo l'ispirazione di un uomo, ma quella di un popolo intero! È questo uno dei principali meriti della poesia lirica: essa non è mai così grande, come quando riesce a farsi interprete dei sentimenti popolari.

Pure, nelle stesse odi, in cui rifulgono di maggior luce le pregevoli doti del poeta, si rinvengono i suoi principali difetti. Il più notevole è l'esuberanza, che non conosce legge alcuna di proporzione simmetrica. Vasti episodi alterano spesso l'armonia dell'insieme, impedendo con la quantità strabocchevole dei particolari la visione sintetica del soggetto poetico. Ma quel che soprattutto riesce penoso, non è tanto la compiacenza, con cui il poeta s'indugia nella descrizione delle scene dei tormenti, perchè tale difetto ha origine da una concezione personale delle cose, e in Prudenzio, più che spettacoli di ferocia, quelli voglion esser quadri di fede, ma la verbosità magniloquente, che egli presta ai suoi martiri. Anche gli eroi d'Omero parlano a lungo; ma i loro discorsi non risentono di un vuoto e freddo retorismo scolastico. Gli eroi e le eroine di Prudenzio, invece, stancano la pazienza dei giudici e dei lettori con interminabili sermoni, in cui il linguaggio figurato e le metafore dotte sono usate con una frequenza molto maggiore di quel che la finzione poetica dovrebbe, ordinariamente, tollerare. Così Romano sviluppa a lungo l'idea che la tortura non è una cosa spaventosa, poichè le malattie, da cui l'uomo suol essere

<sup>(230)</sup> Prudent., *Peristeph.*, VI, 4.

<sup>(231)</sup> Prudent., *Peristeph.*, VI, 1.

<sup>(232)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 1 sgg.

<sup>(233)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV.

colpito, e specialmente le operazioni chirurgiche, gl'infliggono sofferenze non meno gravi; così la scena del martirio di Lorenzo, che avrebbe dovuto farci silenziosamente fremere d'orrore, è guastata dal contrasto fra quella carne che arde e quella bocca che si apre a spiegare la teoria della Roma santa e immortale nella fede di un unico Dio. Di modo che Prudenzio, il quale pur sa talvolta esser poeta, non può annoverarsi tra i grandi poeti, nel senso classico del termine, poichè gli manca l'arte di saper dominare l'invenzione e la parola, e ciò sia per natural disposizione del suo carattere, sia per il suo temperamento di spagnolo, educato nelle scuole di retorica e incapace di comprendere le intime virtù poetiche dei modelli classici, da lui laboriosamente imitati. Tuttavia lo sforzo di Prudenzio, coronato per molti rispetti dal miglior successo, è degno della massima lode. E, unito a questo, quanta virtuosità tecnica, quanta varietà di strofe e di versi! Tutti i metri classici e oraziani, il tetrametro trocaico catalettico (I), il dimetro giambico acatalettico (II, V), il trimetro dattilico ipercatalettico (III), la strofa saffica (IV), l'endecasillabo faleucio (VI), il gliconio (VII), il distico elegiaco (VIII, XI), l'esametro dattilico e il trimetro giambico uniti in distici (IX), il trimetro giambico (X), il sistema archilochio quarto (XII), il verso archilochio (XIII), l'endecasillabo alcaico (XIV), adattati al vario contenuto degl'inni, entrano anche qui, come nel *Catemerion*, per la prima volta a far parte del dominio della nuova poesia. Poichè non bisogna dimenticare che, dopo gli scarsi ed incerti tentativi dei primi poeti classicheggianti, la Musa di Prudenzio apre un'era nuova nella storia della poesia cristiana. E, cosa notevole, benchè si muova per vie non mai battute da altri, non ha l'andatura malferma e barcollante di chi tenti la prima prova, ma il passo cosciente e sicuro di chi ha la pienezza della forza e corre dritto alla mèta.

Le altre opere di Prudenzio, a noi pervenute, appartengono al genere didattico-polemico. Presso i Romani, la poesia didattica aveva avuto largo svolgimento: i poemi prudenziani, quindi, non venivano apportatori di novità, ma solo continuatori d'un genere poetico, che aveva resistito con varia fortuna alle vicende letterarie, perchè, in una forma tradizionalmente fissata, essi comportavano l'adattamento ai più disparati soggetti. E tutto sembrava cospirare per favorire, in Occidente, il sorgere d'una poesia didattica cristiana. La quale non si presentava solo come un genere acconcio a dilettere, ma poteva servire come arma efficace, per la difesa della fede, contro i numerosi e molteplici suoi avversari. Certo le battaglie, che erano state combattute dagli apologisti cristiani,



profondi dottori, come Tertulliano, o retori poco esperti di teologia, come Lattanzio ed Arnobio, non avevano bisogno d'esser ripetute in esametri epici, per trovare la loro definitiva e più adatta significazione. Tuttavia, erano materia assai meritevole di canto; ed ebbero la fortuna d'incontrare un poeta, il quale rimise degnamente in onore, nella letteratura cristiana, l'antica epopea didascalica. La poesia didattica, che rispondeva alle più nobili ed elevate aspirazioni dell'anima romana, essendo di questa la *virtus* e la *gravitas* le due caratteristiche fondamentali, e che trovava nella lingua latina, poco ricca e malleabile, ma forte, energica, precisa, un meraviglioso strumento di estrinsecazione del pensiero, aveva prodotto, nell'età classica, due capolavori insuperati, il poema di Lucrezio e le Georgiche di Virgilio. Ma poi s'era trascinata, per più secoli, misera ed anemica, fra le oziose banalità dei verseggiatori didattici. Nel IV° secolo, ogni sorgente d'ispirazione era venuta meno: la materia mancava. Tutto era stato tentato. Poemi geografici, cinegetici, alieutici, farmaceutici; i soggetti più strani, e anche, nel dominio filosofico, i più elevati. Ma chi oramai, nel IV° secolo, era in grado di scrivere qualche cosa che potesse mantenersi all'altezza delle produzioni più antiche? È con un senso di sconcerto che volgiamo lo sguardo ai poemi didattici, scritti sullo scorcio del III° secolo.

Sereno Sammonico aveva messo in versi i suoi precetti d'igiene; Nemesiano aveva ripreso a trattare argomenti di cinegetica; Palladio aveva voluto imitar Columella. Ai Cristiani spettava il compito di far risorgere la poesia didattica morente, perchè potevano rinsanguarla con l'esuberante giovinezza della dottrina nuova. Le prime poesie didattiche cristiane sono le *Instructiones* e il *Carmen apologeticum* di Commodiano: ma esse hanno un carattere troppo apertamente polemico, e sono, comunque, grossolane e prive di arte. Occorreva un poeta, che avesse attinto gli elementi della sua cultura a ben altra scuola che quella di Commodiano, e che possedesse le virtù poetiche necessarie ad elevarsi al di là dell'asprezza satirica del primo poeta in lingua latina, e a ritentare le sorti di quella poesia scientifica e filosofica, che aveva brillato di così fulgida luce con Lucrezio e con Virgilio. Tentativi non ne mancarono, dopo Commodiano: il carme *Adversus Marcionem*, quello *Ad Senatorem*, il *De pascha*, ed altri ancora stanno a dimostrare che la poesia didattica era una delle forme naturali della letteratura cristiana. Ma codeste sono tutte opere di poeti cristiani di scarsa cultura e di mediocre valore. La vera poesia didattica cristiana, come la vera lirica cristiana, ce l'ha data Prudenzio. Con lui

l'epopea didascalica torna ad essere, come era stata con Lucrezio, « una battaglia poetica per una conquista ideale; un'opera d'arte messa a servizio di una fede » <sup>(234)</sup>. Accingendosi a combattere le eresie e il paganesimo, Prudenzio mostrò di comprendere appieno i bisogni della Chiesa, nell'epoca in cui egli viveva. Il IV° secolo è certamente uno dei secoli più laboriosi e travagliati della Chiesa cattolica, minacciata da pericoli interni ed esterni: all'interno, l'eresia, specialmente l'arianesimo, il quale, attaccando il dogma trinitario, sovvertiva nelle sue basi più vitali la dottrina di Cristo; all'esterno, il paganesimo, il quale, nelle mutevoli vicende dell'Impero, cercava un appoggio al suo pericolante prestigio. Subito dopo la vittoria, riportata nel concilio di Nicea, contro gli ariani, ecco il Senato romano chiedere con la voce eloquente di Simmaco la restituzione dei simulacri pagani. Contro Simmaco tuonò l'autorità del vescovo Ambrogio; ma, morto Ambrogio, la Dea della vittoria rientrava nella Curia romana <sup>(235)</sup>. Di più, le eresie, in Oriente, erano tutt'altro che dome. Il pericolo, dunque, era grave da ambe le parti, e la Chiesa aveva più che mai bisogno di difensori. Ecco perchè Prudenzio entrò in lizza, come campione della fede ortodossa: da quel momento, la Chiesa non ebbe figlio più devoto di lui, nè i suoi nemici avversario più ardente.

I poemi scritti contro le eresie, in difesa della Chiesa ortodossa, sono l'*Apotheosis* e l'*Hamartigenia*. L'*Apotheosis* ha due introduzioni, di cui la prima esprime, in dodici esametri, il dogma della Trinità, e serve così a stabilire, fin dal principio, la fede del poeta: la seconda, in cinquantasei versi giambici, alternatamente trimetri e dimetri, come molti degli epodi oraziani, dà in certo modo ragione del poema stesso. « La mia fede — dice il poeta — è poi la vera? È difficile discernere la sicura via della salvezza, fra le tante tortuose vie dell'errore. E queste son tali, che, se alcuno s'incammina deviando dal retto sentiero, va diritto a cadere nella fossa scavata dalla mano del nemico. E il deviare non è difficile, dal momento che la sofistica, di cui le eresie ammantano le loro false dottrine, è assai abile a tendere insidie nascoste, e il demone è sempre pronto a seminare il loglio fra il buon grano. Bisogna, dunque, imparare a discernere, quali sono i semi della zizzania, che guastano le messi ». Esposto in tal modo il suo fine, che è quello di confutare le eresie, Prudenzio comincia ad attaccare i

<sup>(234)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 11.

<sup>(235)</sup> Vedi, più sotto, a questo proposito, le nostre osservazioni intorno al poemetto prudenziano *Contra Symmachum*.

patripassiani <sup>(236)</sup>, cioè quegli eretici, i quali pretendevano che il Padre avesse, proprio Lui, sofferto la morte della croce, e negavano, per conseguenza, la persona di Cristo. L'argomento principale, usato dal poeta, è l'invisibilità di Dio. Il Padre non può patire. Anzitutto, Egli non è apparso mai sulla terra, ma si è sempre manifestato agli uomini per mezzo del Figlio; secondariamente, solo colui che nasce è soggetto a patire, e Dio non è mai nato, non ha mai avuto principio nel tempo, essendo Egli stesso al di là d'ogni tempo. Anche nel Vecchio Testamento, non è mai il Padre che si manifesta agli uomini, ma il suo Verbo. E, a conferma di questa verità, Prudenzio si fonda su numerosi esempi, tolti dalla Scrittura, specialmente su quello dei quattro giovanetti nella fornace ardente.

Dai patripassiani il poeta si volge contro il capo di un'altra setta monarchiana, Sabellio, per il quale Cristo non era che una forma visibile di Dio, in tutto simile al Padre <sup>(237)</sup>. Prudenzio, fin dalle prime battute della polemica, lo chiama « spodestatore del Padre e negatore del Figlio » <sup>(238)</sup>. Sabellio, infatti, se nega il Figlio, offende il Padre, perchè non vi può essere un genitore, se non v'è un generato. Forse l'eretico intendeva spogliare Dio della sua qualità di Padre, conservandogli la sola qualità di Dio. Ma con ciò egli si mostrava non dissimile dai pagani, che ammettevano l'esistenza d'un Dio supremo, il più potente e il più elevato nella scala delle mille e ridicole divinità inferiori. Per noi invece — continua a dire Prudenzio —, la natura paterna di Dio costituisce la nozione particolarmente cristiana di Dio. Dio padre generò il Figlio. Di questa generazione noi non riusciamo a penetrare il mistero: solo sappiamo che Dio, non generato, generò il Figlio, uno ed integro, come Lui (*totus et ex toto Deus est, de lumine lumen*) <sup>(239)</sup>, ed eterno insieme col Padre (*illo auctore satum, cui nullus praeiuit auctor*) <sup>(240)</sup>.

In seguito, la polemica è rivolta contro i Giudei <sup>(241)</sup>, ai quali gl'imperatori s'erano mostrati troppo favorevoli, sebbene il loro culto somigliasse molto a quello dei pagani. Se i Giudei — dice Prudenzio — avessero diligentemente esaminato e compreso i passi

<sup>(236)</sup> Prudent., *Apoth.*, 1-177.

<sup>(237)</sup> Prudent.; *Apoth.*, 178-320.

<sup>(238)</sup> Prudent., *Apoth.*, 179.

<sup>(239)</sup> Prudent., *Apoth.*, 278.

<sup>(240)</sup> Prudent., *Apoth.*, 289.

<sup>(241)</sup> Prudent., *Apoth.*, 321-551.

della Sacra Scrittura, avrebbero conosciuto e ascoltato il Rēdentore <sup>(242)</sup>. In tutta l'esposizione risalta in modo assai chiaro il contrasto fra il Cristianesimo, altero della sua fiorente giovinezza, ricco della sua inesauribile potenza moralizzatrice, e il Giudaismo, curvo sotto il peso della legge <sup>(243)</sup>, avvilito per la mancanza d'ogni cosa cara, privo di patria, e decaduto dall'antica grandezza <sup>(244)</sup>. In un passo vibrante di vivace ispirazione lirica, il poeta mostra come si sia avverata l'iscrizione posta da Pilato sulla croce di Cristo: la Giudea, la Grecia e Roma cantano, nelle loro lingue, la gloria di Lui; e nell'immenso concerto di lodi rivaleggiano tra loro la cetra e l'organo <sup>(245)</sup>. La pittura, che Prudenzio fa dell'influenza moralizzatrice del Cristianesimo sulle nazioni selvagge, è uno squarcio d'inimitabile poesia. « Ha avuto notizia dell'avvento del Signore il popolo, che il sole dell'Iberia illumina, al suo tramonto, e quello, che il sole nascente rischiarà con i suoi primi raggi. La forza penetrante della parola evangelica ha sciolte le nevi della Scizia, ha disperse le brume ircane; ed anche l'Ebro, liberato dal ghiaccio, scorre dalla rupe caucasia e versa ai piedi del Rodope le sue acque più tiepide. I Geti si sono raddolciti; il barbaro Gelone riempie di latte la sua coppa, vuota di sangue: il sangue di Cristo, invece, gli offre una sacra bevanda! » <sup>(246)</sup>. I popoli barbari s'inchinano dinanzi alla croce, come gl'imperatori coperti di porpora <sup>(247)</sup>. Un solo imperatore fa eccezione: Giuliano <sup>(248)</sup>. E qui segue il famoso giudizio di Prudenzio intorno all'Apostata, giudizio che costituisce una bella testimonianza della rettitudine morale del poeta: « Egli fioriva, al tempo della mia fanciullezza; ed io mi ricordo di lui. Generale assai coraggioso, legislatore sapiente, celeberrimo per la sua eloquenza e per la sua bravura, egli preferì la religione dei suoi padri alla vera religione, e fu zelatore di trecentomila Dei. Questo principe, perfido verso Dio, ma non verso Roma (*perfidus ille Deo, quamvis non pe fidus urbi*), io l'ho veduto curvare l'augusta sua fronte dinanzi ai piedi di una Minerva d'argilla ecc. » <sup>(249)</sup>.

<sup>(242)</sup> Prudent., *Apoth.*, 321-333.

<sup>(243)</sup> Cfr. Prudent., *Apoth.*, 336: *Nec, sub lege gravi, depressa fronte iacemus.*

<sup>(244)</sup> Vedi specialmente Prudent., *Apoth.*, 541 sgg.

<sup>(245)</sup> Prudent., *Apoth.*, 376 sgg.

<sup>(246)</sup> Prudent., *Apoth.*, 424-432.

<sup>(247)</sup> Prudent., *Apoth.*, 446-448.

<sup>(248)</sup> Prudent., *Apoth.*, 449 sgg.

<sup>(249)</sup> Prudent., *Apoth.*, 450 sgg.



La setta degli ebioniti, che il poeta assale subito dopo, gli sembrava che avesse qualche punto di contatto col Giudaismo <sup>(250)</sup>. Gli ebioniti affermavano esser Cristo un semplice uomo, sebbene dotato di grande virtù. Per dimostrare la divinità di Cristo, Prudenzio espone i miracoli, che accompagnarono la sua nascita, e quelli che operò Egli stesso. Tra le più belle figurazioni poetiche si può citare la descrizione di Lazzaro, evocato dal fondo della tomba, perchè venga a testimoniare della divinità di Cristo <sup>(251)</sup>, e quella della morte, che, prima sorda e ribelle, ora segue docilmente il suo padrone, dovunque egli la conduca <sup>(252)</sup>.

Forse anche contro gli ebioniti è rivolta la lunga digressione sulla natura dell'anima <sup>(253)</sup>. Alcuni eretici ammettevano che l'anima umana fosse una particella della sostanza divina, e che quindi preesistesse all'uomo; e si domandavano come mai l'anima potesse soffrire le pene dell'inferno. Prudenzio dimostra che l'anima è simile, ma non uguale a Dio: è *factura, non generatio Dei* <sup>(254)</sup>. Non si può certo negare che l'anima abbia in sè qualcosa di divino, poichè è incorporea, immortale, sapiente, e capace di giustizia; però in molte altre cose si differenzia da Dio. Essa è contenuta entro determinati limiti di spazio, ed è suscettibile di soccombere alla tentazione: infatti, peccò insieme con la carne, e con questa deve quindi esser soggetta anche alla pena. Pura era e semplice, prima della colpa di Adamo; ma, dopo il peccato originale, nessuno nasce oggi privo di colpa <sup>(255)</sup>. Chi ci ha liberati dalla morte eterna, è stato Cristo, *incorruptae matris et innocui gestator corporis* <sup>(256)</sup>, il quale prese una natura esposta solo alla punizione, non al contagio dei vizi, e non morì, perchè la morte, che si nutre solamente di peccato, non trovò nulla da prendere in lui,

*Mors alitur culpa: culpam qui non habet, ipso  
pastus defectu mortem consumit inanem.*

*Sic mors in Domini consumta est corpore Christi* <sup>(257)</sup>.

<sup>(250)</sup> Prudent., *Apoth.*, 552-781.

<sup>(251)</sup> Prudent., *Apoth.*, 742 sgg. : *Procede sepulcro, Lazare, dic, cuius vocem tellure sub ima Audieris etc.*

<sup>(252)</sup> Prudent., *Apoth.*, 767 sgg. : *O mors Surda prius, iam docta sequi quicumque iubetur, Cui tantum de te licuit? convicta fatere Esse Deum, solus qui me tibi praeripit, Iesum.*

<sup>(253)</sup> Prudent., *Apoth.*, 782-952.

<sup>(254)</sup> Prudent., *Apoth.*, 791.

<sup>(255)</sup> Prudent., *Apoth.*, 914.

<sup>(256)</sup> Prudent., *Apoth.*, 932.

<sup>(257)</sup> Prudent., *Apoth.*, 943-945.

Dopo ciò, il poeta arriva logicamente, nell'ultimo capitolo <sup>(258)</sup>, a scagliarsi contro il docetismo dei manichei, i quali negavano la realtà del corpo di Cristo. Accettare una tale dottrina, sarebbe stato lo stesso che distruggere l'opera della redenzione. L'autore perciò la combatte, prima di tutto, perchè Cristo è la verità e la bontà assoluta, e non può essere accusato di menzogna e di perfidia <sup>(259)</sup>; poi, perchè sarebbe strano che Cristo avesse avuto un corpo fantasmatico, a differenza dei suoi progenitori, che l'ebbero reale <sup>(260)</sup>; finalmente, perchè Gesù, dopo aver sofferto come uomo, risorgendo mostrò, con l'esempio suo, che anche noi risorgeremo. Ma, per essere stato veramente uomo, Cristo non ha cessato d'essere veramente Dio <sup>(261)</sup>. Prudenzio chiude il poemetto, affermando la sua fede nella risurrezione con un linguaggio pieno d'eloquenza e di forza.

L'*Hamartigenia* tratta la questione dell'origine del male, nella polemica contro una sola eresia, il dualismo gnostico di Marcione. Anche qui, come nell'*Apotheosis*, precede una *Praefatio* in 63 trimetri giambici, in cui il dualismo di Marcione, che, per spiegare l'origine del male, ammetteva due Dei, uno per l'Antico Testamento, il demiurgo, autore del male, l'altro per il Nuovo, è spiegato nelle sue linee generali: Caino è indicato come tipo dell'eretico. Fin dai primi versi del poemetto, che comprende 967 esametri, il poeta attacca violentemente l'avversario: « Dove ti spinge il tuo furore, o perfido Caino, che bestemmiano dividi il tuo Dio? » <sup>(262)</sup>. L'esistenza contemporanea del male e del bene nel mondo non porta di necessità ad ammettere una simile scissione nell'ordine divino. Il dualismo del sommo Dio ripugna alla conoscenza, perchè *nihil summum, nisi plenis viribus unum* <sup>(263)</sup>. Se gli Dei sommi fossero due, uno dovrebb'essere necessariamente inferiore all'altro. Dio padre e Cristo suo figlio non sono due Dei, perchè il Figlio esiste nel Padre, *idem quoque plenus et unus* <sup>(264)</sup>; e Dio è primo ed uno: primo nella sua virtù, e primo in Colui, che Egli generò <sup>(265)</sup>. In che modo possa esservi la Trinità nell'Unità, Dio ci

<sup>(258)</sup> Prudent., *Apoth.*, 953-1085.

<sup>(259)</sup> Prudent., *Apoth.*, 976-977 : *Nam si mendosus agit quid, Nec Deus est : mendum divinus non capit usus.*

<sup>(260)</sup> Prudent., *Apoth.*, 998 sgg.

<sup>(261)</sup> Prudent., *Apoth.*, 1054 sgg.

<sup>(262)</sup> Prudent., *Hamart.*, 1-2.

<sup>(263)</sup> Prudent., *Hamart.*, 22.

<sup>(264)</sup> Prudent., *Hamart.*, 28.

<sup>(265)</sup> Prudent., *Hamart.*, 40-42 : *Ille Deus, meritoque Deus, quia primus et unus. In virtute sua primus; tum primis in illo, Quem genuit etc.*

ha mostrato con l'immagine visibile del sole, che è uno e triplo ad un tempo, generando insieme luce, calore, e forza fecondatrice <sup>(266)</sup>. Del resto, osserva Prudenzio con logica stringente, se si ammette che gli Dei possano esser due, perchè non ammettere che possano esistere a migliaia? <sup>(267)</sup>. Secondo Marcione, dunque, il demiurgo è un Dio aspro e cattivo, che creò la terra, il mare, il cielo e l'uomo, soggetto quest'ultimo a mille malattie, capace di mille peccati, condannato infine a perire nel dissolvimento del sepolcro. Da lui si differenzia il Dio del Nuovo Testamento, che è un Dio buono <sup>(268)</sup>. Or noi — soggiunge il poeta — noi pure conosciamo un padre di delitti, ma questo non è un Dio: è piuttosto uno schiavo dell'inferno <sup>(269)</sup>. È un angelo decaduto, che Dio trasse, come ogni altra cosa, dal nulla. Fu dapprima la più bella delle creature; poi l'orgoglio e la gelosia lo resero ribelle ai voleri divini. Il passo, in cui Prudenzio descrive la ribellione della creatura e tutte le sue malvage arti <sup>(270)</sup>, è uno dei più belli del poemetto, ed è il primo nella poesia cristiana d'Occidente, in cui la figura di Satana sia dipinta con minuzia di particolari. Da Satana, dunque, derivò l'origine del male:

*Hinc natale caput vitiorum; principe ab illo  
fluxit origo mali* <sup>(271)</sup>.

Satana trascinò l'uomo al peccato; e la caduta dell'uomo ebbe per conseguenza la corruzione della natura <sup>(272)</sup>. Qui Prudenzio fa una descrizione altamente poetica della trasformazione della natura; e sfilano dinanzi agli occhi del lettore i campi devastati dal loglio e dalle altre malerbe; i giovenchi muggenti sotto il giogo; le greggi divorate dai lupi; gli orti devastati dai bruchi; le vigne distrutte dagli uccelli rapaci; i boschi sbattuti dai venti; le campagne inondate dallo straripamento dei fiumi <sup>(273)</sup>. Nè tutto ciò può destar meraviglia, poichè la vita stessa dell'uomo dà agli esseri ed agli elementi un esempio fatale <sup>(274)</sup>. Tra gli uomini, prima

<sup>(266)</sup> Prudent., *Hamart.*, 67-75.

<sup>(267)</sup> Prudent., *Hamart.*, 95 sgg.

<sup>(268)</sup> Prudent., *Hamart.*, 111-125.

<sup>(269)</sup> Prudent., *Hamart.*, 126-128.

<sup>(270)</sup> Prudent., *Hamart.*, 167-203.

<sup>(271)</sup> Prudent., *Hamart.*, 204-205.

<sup>(272)</sup> Prudent., *Hamart.*, 205 sgg.

<sup>(273)</sup> Prudent., *Hamart.*, 214-247.

<sup>(274)</sup> Prudent., *Hamart.*, 251: *Exemplum dat vita hominum, quo cetera peccent.*

sorgente dei mali è l'*auri sacra fames* <sup>(275)</sup>. Il lusso — e qui il poeta si rivolge ai suoi contemporanei —, il lusso s'impadronisce di tutta la nostra vita, sia quella dell'uomo che della donna.

Il bel volto umano, che è opera divina, è sfigurato in modo veramente sacrilego dalle acconciature e dal belletto <sup>(276)</sup>. E i sensi? A quali infami godimenti non si fanno essi servire! <sup>(277)</sup>. « Ahimè! — esclama il poeta — Che infamia uccidere le leggi della natura, e trarre prigionieri, sotto il dominio della libidine, i doni di Dio! » <sup>(278)</sup>. In origine, il mondo era buono: Dio stesso lo trovò tale, dopo averlo creato <sup>(279)</sup>. Il mondo buono, dunque, non può essere opera d'un Dio cattivo. Il cavallo, il ferro, il toro, il leone, la fune, l'olio, non avevano in sè, quando furono creati, nessuna capacità di male: non è il ferro che uccide, ma la mano che guida il ferro <sup>(280)</sup>; si abusa del cavallo nel circo, dell'olio nella palestra <sup>(281)</sup>. E, a questo proposito, con quanta indignazione il poeta si slancia contro gli spettacoli sanguinosi del circo, dove gli uomini sono esposti ai morsi delle fiere! <sup>(282)</sup>. « Nessuno — egli dice —, memore del sommo Genitore, leva in alto lo sguardo, nessuno manda al cielo i suoi sospiri..., nessuno ripone la speranza in ciò che sta al di sopra dell'aere; ma sottomette ad un indegno padrone la sua mente, che gode di russare, oppressa da gravi cure; ama cose destinate a perire, e col senso pronò cerca tutto quello che è terreno. Non gli sembra bello se non ciò che la terra produce, che l'ingannevole gloria arreca, che la pernicioso voluttà raccomanda; ciò che passa, come la polvere sollevata dal vento; ciò che trasvola, come tenue ombra » <sup>(283)</sup>. Satana eccita contro l'uomo, schiavo dei sensi, tutti i vizi. « Questa numerosa coorte, fornita di terribili armi, muove da ogni parte all'assalto delle anime: l'ira, la superstizione, il dolore, la discordia, la lussuria, l'atra sete del sangue, la sete del vino, la sete dell'oro, il livore, l'adulterio, l'inganno, la calunnia, il furto » <sup>(284)</sup>. In aiuto di Satana,

<sup>(275)</sup> Prudent., *Hamart.*, 252-259.

<sup>(276)</sup> Prudent., *Hamart.*, 260-298.

<sup>(277)</sup> Prudent., *Hamart.*, 299-337.

<sup>(278)</sup> Prudent., *Hamart.*, 305-306.

<sup>(279)</sup> Prudent., *Hamart.*, 339-342.

<sup>(280)</sup> Prudent., *Hamart.*, 361-362: *Quod iugulatur homo, non ferrum caussa furoris, Sed manus est etc.*

<sup>(281)</sup> Prudent., *Hamart.*, 362-367.

<sup>(282)</sup> Prudent., *Hamart.*, 368-378.

<sup>(283)</sup> Prudent., *Hamart.*, 379-389.

<sup>(284)</sup> Prudent., *Hamart.*, 394-398.



vengono poi le sette tribù cananee, che perseguitarono Israele, e di cui Prudenziò fa il simbolo dell'uomo decaduto <sup>(285)</sup>.

Erra chi crede che noi lottiamo contro la carne: noi ci troviamo a dover resistere, notte e giorno, agli spiriti delle tenebre <sup>(286)</sup>. « È cosa facile frenare gli effetti ribelli della carne, rintuzzare gl'impulsi eccessivi della fragile materia, e domare le vinte viscere. Poichè l'anima, che deriva dal sommo etere, è di gran lunga più forte, e, se vuole scuotere col grave imperio le membra a lei soggette, e far sì che ubbidiscano ai suoi ordini severi, nessuno è capace di resistere al Signore che regna » <sup>(287)</sup>. Invece, il veleno sottile del demonio è più alato e più dannoso della rapida freccia del Parto, e s'insinua, inosservato, nei penetranti del cuore <sup>(288)</sup>. Tuttavia, è ingiusto accusare di tutti i mali del mondo il maligno avversario della nostra stirpe. Il fomite dei nostri mali è l'anima nostra: il demonio non fa che soffiare sul fuoco già acceso. Come il veleno del maschio feconda la vipera, così Satana feconda la nostra anima; come i piccoli della vipera non possono venire al mondo, se non uccidendo la madre, così il peccato uccide le anime nostre <sup>(289)</sup>. Ma gli eretici domandano: — Se Dio non vuole il male, perchè non lo vieta? Non c'è differenza tra l'essere autore e fautore del male — <sup>(290)</sup>. Che Dio sia buono — risponde Prudenziò —, lo mostra anzitutto il fatto che egli « fa risorgere gli uomini dai sepolcri, e li chiama ad essere eternamente partecipi del suo regno. Se Egli fosse autore o conservatore del male, non avrebbe certamente voluto, dopo la perdita della salvezza, applicar loro la medicina risanatrice, nè avrebbe dato il suo aiuto a chi era ormai condannato.

*Labi hominis, servare Dei est: meritis perit iste;  
ille abolet pereuntis opus, meritumque resolvit »* <sup>(291)</sup>.

In secondo luogo, Dio ha dato all'uomo il libero arbitrio: l'uomo ha pieno potere sulla sua volontà, ed è padrone di seguire quel che più gli piaccia. Avendolo creato re dell'universo, come avrebbe potuto Dio impedire che egli fosse signore di sè? Che

<sup>(285)</sup> Prudent., *Hamart.*, 410-509.

<sup>(286)</sup> Prudent., *Hamart.*, 510-525.

<sup>(287)</sup> Prudent., *Hamart.*, 525-531.

<sup>(288)</sup> Prudent., *Hamart.*, 532-553.

<sup>(289)</sup> Prudent., *Hamart.*, 554-637.

<sup>(290)</sup> Prudent., *Hamart.*, 641-642.

<sup>(291)</sup> Prudent., *Hamart.*, 660-667.

merito o che colpa si sarebbe potuto attribuire all'uomo, se egli non fosse stato libero di scegliere tra la virtù ed il peccato? D'altra parte, non si può essere volontariamente buoni, se non esiste la possibilità di volere il male. Posto fra il signore della vita e il maestro della morte, l'uomo deve scegliere l'uno o l'altro <sup>(292)</sup>. E qui, con una serie di esempi, tolti dall'Antico Testamento, e con due parabole — graziosissima quella delle colombe, calate sopra un campo, dove l'astuto uccellatore ha tese le sue reti: le une, che, avidi di cibo, si gettano sulle spighe gonfie di chicchi, restano prese tra i laccioli; le altre, *quas nullus amor prolectat edendi*, svolazzano sicure e leggiere sull'erba, e si levano poi a volo liberamente nell'aere, mentre le compagne con le penne lacerate si dibattono, avvinte alla terra —, Prudenzio mostra come sia varia da uomo ad uomo la scelta <sup>(293)</sup>. E, poichè i più seguono la via falsa, il loro corpo, dopo la morte, è condannato a pene diverse, e col corpo è punita anche l'anima, che, creata immortale, s'è lasciata trascinare al vizio dalle lusinghe corporee. Prudenzio fa un'ampia descrizione delle pene dell'inferno <sup>(294)</sup>. Come nell'inferno dantesco, anche qui stagni di piombo liquefatto e di bitume bollente, vermi, fiamme, gemiti eterni consumano le anime, che non possono morire. Invece, lontano da questi luoghi di pena, nelle luminose regioni del Paradiso, gli spiriti puri raccolgono il premio della loro virtù. Essi si elevano con volo leggiere verso gli astri: accolti nel grembo della Fede, respirano il profumo di mille fiori, e s'inebriano d'una rugiada odorosa d'ambrosia <sup>(295)</sup>. Sebbene questi due regni siano tanto lontani l'uno dall'altro, i dannati e i beati si vedono, e contemplanò reciprocamente il loro stato. A dimostrazione di ciò, il poeta adduce molti e particolareggiati esempi <sup>(296)</sup>, e poi termina il carme con una preghiera, con la quale chiede umilmente a Dio una pena leggiera, dopo la morte. Lo so, dice il poeta, io peccai, ma tu perdona a me, che confesso la mia colpa; io ho compiuto azioni da meritare ogni pena, ma tu concedimi, te ne prego, sorte migliore. Quando la mia anima lascerà la dimora del corpo, e i miei occhi saranno chiusi per sempre, oh vieta che un ladrone feroce, rabbioso, minaccioso, terribile mi scaraventi nel precipizio, e mi sprofondi in cupe

<sup>(292)</sup> Prudent., *Hamart.*, 674-723.

<sup>(293)</sup> Prudent., *Hamart.*, 724-824.

<sup>(294)</sup> Prudent., *Hamart.*, 825-839.

<sup>(295)</sup> Prudent., *Hamart.*, 840-859.

<sup>(296)</sup> Prudent., *Hamart.*, 860-931.

spelonche, esigendo da me *ad usque quadrantem minimum damnosae debita vitae*. Io non chiedo una sede nella regione dei beati: desidero solo che, nell'inferno, lontano dalla vista del principe del Tartaro, non l'avida fiamma della geenna divorì la mia anima, ma un fuoco più leggero:

*Lux immensa alios, et tempora vincla coronis  
glorificent; me poena levis clementer adurat* <sup>(297)</sup>.

Come si vede, Prudenzio ha fermata la sua attenzione sulle due questioni teologiche che maggiormente sconvolsero nel IV° e nel V° secolo, la Chiesa di Cristo, spingendola a meglio determinare e precisare la sua dottrina, cioè l'arianesimo e il pelagianesimo. Tuttavia i critici hanno osservato <sup>(298)</sup> che Prudenzio, nella sua polemica dottrinale, manca, per così dire di attualità. Egli non parla nè di Ario, nè di Pelagio, ma, a proposito della questione trinitaria, attacca Sabellio, gli ebioniti, i manichei; in quella dell'origine del male, lancia i suoi strali contro i Marcioniti, che, nel IV° secolo, avevano già perduto molto della loro malefica influenza. Ma c'è di più. Non è strano che il teologo della Tarra-gonese non mostri menomamente di conoscere nemmeno l'eresia priscillianista, prodottasi proprio nella Spagna? Alcuni hanno voluto trovare, in certi luoghi, attacchi indiretti a Priscilliano <sup>(299)</sup>. Ma, poichè la dottrina di Priscilliano ha molti elementi comuni con quelle di eretici precedenti, e d'altra parte il nome di Priscilliano non è fatto espressamente in nessun luogo dei poemi, la questione resta assai dubbia. Invece di sottilizzare, è molto meglio ritenere, col Puech, che Prudenzio, non giudicando di avere l'autorità necessaria per farlo, non ha osato toccare le questioni scottanti, su cui si discuteva ancora, e che dovevano esser definite dalle assemblee dei vescovi, ma s'è contentato di trattarne altre più antiche, le quali erano ancora piene d'interesse per i suoi contemporanei, benchè già da gran tempo discusse e confutate. In tal modo egli non rischiava di compromettere la sua ortodossia, nè era obbligato ad esprimere opinioni personali <sup>(300)</sup>. Non è difficile infatti constatare che l'argomentazione di Prudenzio nell'*Apotheosis*

<sup>(297)</sup> Prudent., *Hamart.*, 932-967.

<sup>(298)</sup> Cfr. Puech, *Prudence*, pag. 172 sg.

<sup>(299)</sup> Roesler, *Der katholische Dichter Aur. Prud. Clemens*, pag. 221; Künstle, *Antipriscillianiana*, Freib. i. Br., 1905, pag. 170 sg.; Bergman, nella sua edizione della *Psychomachia* (Upsala, 1897), pag. XXVIII.

<sup>(300)</sup> Cfr. Puech, *Prudence*, pag. 173 sg.

e nell'*Hamartigenia*, non è originale, ma attinta a Tertulliano, il più profondo pensatore che la Chiesa latina abbia prodotto, prima di Agostino. Il poeta ha specialmente messi a profitto i due trattati contro Prassea e contro Marcione, il *De carne Christi*, forse anche il *De patientia*. Nell'*Apotheosis* l'imitazione di Tertulliano è più sensibile nella prima parte, rivolta contro i patripassiani, che nella seconda: però la prima parte è di gran lunga la più importante del poemetto, e d'altronde neppure nella seconda le reminiscenze dal teologo cartaginese sono in piccola quantità. Nell'*Hamartigenia*, invece, poichè la materia svolta da Prudenzio è meno estesa di quella svolta da Tertulliano nel suo trattato contro Marcione, i contatti con Tertulliano sono ancora più numerosi. Comunque però, Prudenzio ha saputo interamente far suo il contenuto della teologia tertulliana, e quindi si può dire che serbi di fronte ad essa immutato il suo pregio di poeta didattico originale, tanto più se si considera che il poeta didattico non ha mai, per la natura stessa del genere trattato, la prerogativa della vera originalità. Là dove poi Prudenzio fa sentire l'impronta personale del suo vivo ingegno poetico è nella chiarezza e lucidità della forma e nel rigore logico della discussione. Evidentemente questo nobile figlio della fervida terra spagnola accoppiava le doti di una ispirazione lirica, non comune presso i Latini, ad una potenza di spirito, capace di afferrare i problemi metafisici più astrusi.

I poemetti son pieni di dimostrazioni e di argomentazioni teologiche. Sia che il poeta tratti, nell'*Apotheosis*, della natura dell'anima, o che volga la sua critica contro i patripassiani e contro i fantasmatici, sia che discuta nell'*Hamartigenia*, come non vi possa essere perfezione senza unità, egli dimostra la sicura padronanza non solo della materia, ma anche della lingua di Roma, nella forma in cui i teologi precedenti si erano studiati di foggiarla, per renderla capace di esprimere il contenuto delle nuove idee, che, nella loro astrazione metafisica, erano così contrarie alla sua diafana perspicuità.

Ma il maggior merito dei due poemetti prudenziani è il movimento e lo splendore delle immagini. Se ne potrà facilmente accorgere, chiunque avrà la pazienza di paragonarli con gli altri poemi didattici-cristiani, scritti dopo Prudenzio, e non privi anch'essi d'una certa importanza, primo fra tutti il notevole poema di Prospero d'Aquitania intorno alla controversia sulla grazia <sup>(301)</sup>. Prospero

<sup>(301)</sup> Prosp. Aquitan., *Περὶ ἀχαρίστων hoc est, de ingratis carmen*, in Migne, *Patrol. lat.*, LI, 91-148.



non è un poeta mediocre: ha forza e calore, anzi spesso troppo calore, talchè rasenta il fanatismo; ma le sue dissertazioni sono aride e stucchevoli, e non parlano all'immaginazione. In Prudenzio, invece, non solo tutto è animato, come in Prospero, da un caldo impeto di sentimento; non solo la discussione acquista spesso, come in Prospero, il tono vivace e aggressivo della polemica, ma l'argomentazione è condotta con quella grave e sonora eloquenza, che è la caratteristica più spiccata di quasi tutti i poeti romani. È vero che talvolta questa eloquenza prende un fare un po' troppo oratorio; non bisogna, per questo, mostrarsi eccessivamente severi verso l'arte di Prudenzio; giacchè egli, che non aveva risparmiato, nei suoi versi, le lunghe dimostrazioni astratte, cercava poi, di tanto in tanto, di colpire l'immaginazione dei lettori con qualcosa di più brillante, di più colorito, di più vario. E a tal uopo, gli servirono mirabilmente gli esempi tolti dalla Bibbia. Con che slancio di passione non ha Prudenzio saputo, dalla scritta ignominiosa, posta da Pilato sulla croce di Cristo, trarre argomento a glorificare la propagazione del Cristianesimo fra i popoli giudaici, greci e latini! <sup>(302)</sup>

Con quale accorta giustapposizione di esempi ha egli lumeggiata la teoria del libero arbitrio, attinta, sì, alle opere di Tertulliano, ma da lui ravvivata con tutto il calore dell'anima sua! <sup>(303)</sup>.

Quanto all'*Hamartigenia*, è anche interessante osservare che si notano in essa i primi elementi di una mitologia poetica cristiana. I demoni, che, nel *Cathemerinon*, errando di notte e disperdendosi poi al canto del gallo, hanno una parte non insignificante nella rappresentazione del tragico contrasto fra la luce e le tenebre, fra il bene ed il male, fra la salvezza e la perdizione <sup>(304)</sup>; gli stessi demoni, che, nel *Peristephanon*, appaiono come vinti, trascinati per forza sulle tombe dei martiri, e costretti, nonostante la loro resistenza, ad abbandonare il corpo degl'invasati <sup>(305)</sup>, assumono, nell'*Hamartigenia*, un'importanza anche maggiore. Il loro capo, Belial <sup>(306)</sup>, è dipinto con grande vivacità, per esempio, nel curioso passo, dove, con una comparazione tolta dalla storia naturale <sup>(307)</sup>, la sua unione colpevole con l'anima è

<sup>(302)</sup> Prudent., *Apoth.*, 379 sgg.

<sup>(303)</sup> Prudent., *Hamart.*, 554 sgg. - Cfr. Puech, *Prudence*, pag. 178 sgg.

<sup>(304)</sup> Prudent., *Cathem.*, I, 37 sgg.

<sup>(305)</sup> Prudent., *Peristeph.*, I, 97 sgg.

<sup>(306)</sup> Prudent., *Hamart.*, 518 sgg.

<sup>(307)</sup> Cfr. Herod., III, 109; Plin., *Nat. hist.*, X, 82 (62); Aelian., *Hist. anim.*, I, 34.

presentata sotto l'allegoria degli amori della vipera <sup>(308)</sup>; altrove è Nebroth, che sorprende le anime e semina dovunque la morte <sup>(309)</sup>. Alla fine dell'*Hamartigenia*, è anche delineata in brevi tocchi una descrizione dell'inferno e del paradiso <sup>(310)</sup>, non priva di forza e di bellezza, che ci offre una sicura testimonianza dei tentativi fatti dalle immaginazioni del IV° secolo, per dare forma precisa e colori smaglianti ai due regni dell'oltretomba.

I due libri *Contra Symmachum*, l'unica opera di Prudenzio che non abbia titolo greco, sono posteriori d'una ventina d'anni alla celebre contesa per l'altare della Vittoria, da noi ampiamente illustrata a suo luogo. È probabile che le speranze pagane, le quali, riuscito vano il tentativo del senato romano presso gl'imperatori Graziano e Teodosio, soprattutto per il fermo e risoluto contegno del vescovo Ambrogio, avevano ripreso vigore nel funesto anno 394, quando Flaviano minacciava di trasformare le chiese d'Ambrogio in stalle per i suoi cavalli, ed erano di nuovo rimaste deluse a Fiumefreddo, dove Teodosio fiaccò la resistenza dell'usurpatore Eugenio, risorgessero ancor una volta, allorchè nel 397, due anni dopo la morte di Teodosio, avvenuta nel 395, moriva anche Ambrogio, il formidabile avversario di Simmaco. Il Puech <sup>(311)</sup> crede che allora, approfittando della tolleranza dei nuovi imperatori, Simmaco ripresentasse ad Onorio la stessa *relatio* del 384, e facesse ricollocare nella Curia il simulacro della Vittoria <sup>(312)</sup>. Poichè, dunque, intorno a questo simulacro si riaccendeva la lotta tra pagani e cristiani, Prudenzio sarebbe entrato in lizza, prendendo il posto di Ambrogio. Certo l'ipotesi, alla quale aderisce anche il Marchesi <sup>(313)</sup>, è seducente; perchè, a dir vero, sembrerebbe un po' strano che Prudenzio s'inducesse a scrivere il suo poema, sotto tanti rispetti così pieno d'attualità e d'interesse, per un fatto, nel quale vedeva solo un soggetto storico interessante. Tuttavia, ogni più sicura documentazione ci manca.

<sup>(308)</sup> Prudent., *Hamart.*, 582 sgg.

<sup>(309)</sup> Prudent., *Hamart.*, 142 sgg.

<sup>(310)</sup> Prudent., *Hamart.*, 825 sgg.

<sup>(311)</sup> Puech, *Prudence*, pag. 195.

<sup>(312)</sup> Il Birt trova nel verso 19 del *De consulatu Stilichonis* (*Advexit reduces secum Victoria Musas*) un accenno al ritorno della dea Vittoria. Da un altro passo dello stesso poeta (*Stil.*, III, 202-219) si deduce chiaramente che la statua della Dea fu portata in processione nel 400, in occasione del trionfo di Stilicone. Che invece la ripresentazione ad Onorio della *Relatio* si possa arguire dall'*orator catus instigat* di *Contra Symm.*, II, 10, sembra assai poco verosimile.

<sup>(313)</sup> Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 17.

Il poemetto è diviso in due libri, a ciascuno dei quali è pre-messa una *Praefatio*, l'una di 89 versi asclepiadei, l'altra di 66 gli-coni. La prima ricorda il naufragio di San Paolo sulle coste dell'isola di Malta, il suo sbarco, e il modo miracoloso con cui egli restò illeso dal morso d'una vipera. Nel racconto degli *Acta Apostolorum* <sup>(314)</sup> l'autore vede brevemente rappresentato il simbolo dei destini del Cristianesimo. Ma il racconto disadorno degli *Acta* assume nel poemetto prudentiano un'artistica ampiezza descrittiva: val proprio la pena che la parte migliore del carne sia presentata ai lettori in veste italiana. « Paolo, l'araldo di Dio, che, primo, domò con la santa sua penna l'animo feroce delle genti, mentre andava spargendo nei popoli, immani per riti selvaggi, la serena dottrina di Cristo, affinché le barbare genti pagane, conosciuto il vero Dio, disprezzassero le loro cerimonie, sospinto da nerissimi turbini, aveva già su fragile barca sopportato la furia del mare tempestoso e la violenza sterminatrice di Noto. Ma poichè la destra del Signore ordinò che cessasse la furibonda zuffa dei flutti cerulei, la navicella trascorre, ondeggiando, sino al porto, e sbarcano sull'umido suolo della spiaggia i remiganti, intirizziti dalla gelida pioggia. Allora, agghiacciati dal freddo, strappano in fretta rami di pàlmiti secchi dai cespugli del lido, e li affastellano per farne un subito fuoco; e ciascuno getta sulla catasta il suo fascio, aspettando la voluttà della calda fiammata. Paolo, mentre attendeva ad ammucchiare le frasche e ad attizzare la massa del fuoco, spinse incautamente la mano tra i fasci delle legna, dove, intorpidita dal freddo e sonnolenta, una vipera giaceva attortigliata ai sarmenti. Ma quando, all'ardore del tizzo fumoso, si fu ben bene riscaldata, snodò feroce il collo irrigidito, e, divenuta ormai agile e flessibile, vibrò il capo, conficcando nella mano il dardo dei denti. Paolo inorridì, nel trarla fuori mentre penzolava dal dito trafitto. Gli altri gridano, credendo che per la pelle illividita serpeggiasse il mortale veleno. Ma la triste apparenza di così repentino pericolo non atterrisce l'intrepido Apostolo: alzando gli occhi, guarda le stelle e mormora nel tacito petto il nome di Cristo. Nello stesso tempo, scuote la vipera e la scaglia lontano. La serpe, sbattuta, sferza l'aria e scioglie, aprendo la bocca, l'acuto morso. Improvvisamente cessa alla mano, come se non fosse stata ferita, il dolore e la piaga; e l'umor viperino disseccato svanisce. La serpe, spinta dal poderoso impulso della mano, rotola giù a bruciare nel fuoco » <sup>(315)</sup>.

<sup>(314)</sup> *Act. Apostol.*, 27 e 28.

<sup>(315)</sup> *Prudent., Contra Symm.*, I, *praef.*, 1-44.

La seconda *Praefatio* implora l'aiuto di Cristo, la cui eloquenza fu sovrana; e l'implora, perchè il poeta s'accinge a lottare contro l'uomo più eloquente dei tempi suoi <sup>(316)</sup>.

Nel primo libro, composto di 658 esametri, il poeta combatte, in generale, la religione pagana. Ricorda anzitutto le disposizioni del saggio Teodosio, dopo le quali non avrebbe dovuto restar traccia dell'antico male, se tutti avessero prestata loro l'obbedienza dovuta <sup>(317)</sup>. Seguendo poi la traccia degli antichi apologisti, parla dell'origine umana degli Dei, la cui dinastia fu fondata da Saturno, esule e fuggitivo, e nello stesso tempo attacca la loro immoralità <sup>(318)</sup>. Mostra ancora come la superstizione pagana nacque e si propagò, per abitudine scevra di riflessione: i piccoli natì succhiaron l'errore col latte materno, e i giovani impararono a venerarlo nei costumi della vita domestica e nelle feste della vita pubblica <sup>(319)</sup>. In seguito, col culto d'Augusto, s'aggiunse alla venerazione degli antichi Dei anche l'apoteosi degl'imperatori, delle imperatrici e dei loro favoriti, come Antinoo <sup>(320)</sup>: si divinizzarono gli elementi, i colli, i mari, i fiumi, le fiamme, gli astri, e, sopra tutti, il sole <sup>(321)</sup>. Forse perchè il culto di Mitra si conservò più a lungo degli altri fra i letterati, il poeta crede necessario intraprendere una polemica più minuziosa contro di esso: egli insiste sulla modesta grandezza del sole, in confronto della terra e del cielo, e sull'assoluta sottomissione dell'astro ai voleri di Dio: il sole non gode nemmeno di quel tanto di libertà, di cui gode l'uomo, perchè non è padrone di mutare, a suo beneplacito, il giro che fa quotidianamente nel cielo <sup>(322)</sup>. Tuttavia, l'adorazione del sole è, comunque, ancor tollerabile. Che dire, invece, del fatto che anche l'inferno dà a Roma divinità da venerare? Che dire della stolta adorazione, che suol tributarsi a loro, con i crudeli giuochi dei gladiatori? <sup>(323)</sup>. E qui il poeta fa intervenire Teodosio, il quale, *gemini bis victor caede tyranni* <sup>(324)</sup>, cioè vincitore di Massimo e di Eugenio <sup>(325)</sup>, entrando a Roma per il suo trionfo, e vedendola

<sup>(316)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, *praef.*, 56 : ...*quo nunc nemo disertior etc.*

<sup>(317)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 1-41.

<sup>(318)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 42-196.

<sup>(319)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 197-244.

<sup>(320)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 245-296.

<sup>(321)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 297-310.

<sup>(322)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 310-353.

<sup>(323)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 354-409.

<sup>(324)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 410.

<sup>(325)</sup> Il Brockhaus (*Aur. Prud. Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1872, pag. 56) riferisce l'allusione a Costantino : in tal caso,



così oppressa dalla nera caligine dell'errore, pronunzia un discorso commovente, per indurre la città a spogliarsi di così barbari costumi, e a venerare invece la Croce, che diede la vittoria a Costantino <sup>(326)</sup>. « Io ti vedo — dice l'imperatore — circondata da ombre oscure; vedo che anime cerulee e idoli negri ti svolazzano intorno. Io penso che tu debba levar sublime il volto nell'aria, e lasciare sotto i tuoi piedi i procellosi elementi. Tutto, sulla terra, ti soggiace: così stabili il Signore, per la cui volontà tu domini e signoreggi il mondo, e calchi con la tua potenza ogni cosa mortale. Non è conveniente, o regina, che, con gli occhi volti a terra, tu contempi il suolo caduco, e cerchi la tua maestà in umili cose, a cui sei tanto superiore. Non tollererò che, sotto il mio regno, tu conservi le antiche vane credenze, e renda tributo di venerazione a mostri di divinità corrose dai tarli » <sup>(327)</sup>. « Io voglio, o regina, che tu volentieri riconosca le mie insegne, sulle quali l'effigie della Croce risplende gemmata, o brilla d'oro massiccio alla sommità delle lunghe aste. Con tal segno l'invitto Costantino, scendendo, vendicatore, dalle Alpi, sciolse i legami d'una miserevole schiavitù » <sup>(328)</sup>. Senza dubbio il poeta non ha fatto che rivestire qui di forma poetica il discorso, che Teodosio tenne in Senato, dopo la vittoria su Eugenio, nel 394. Egli dice, in seguito, come, in conseguenza degli editti di Teodosio, Roma divenne una città veramente cristiana, e come, ad eccezione di pochi suoi membri, tutto il Senato, d'accordo col popolo, si convertì alla fede di Cristo <sup>(329)</sup>. Ma il clementissimo imperatore non perseguitò quelli che restarono pagani, anzi lasciò che essi gareggiassero con i Cristiani nel servire lo Stato, e rese a tutti ugual ricompensa, per i loro meriti pubblici: ne è prova Simmaco, l'ostinato adoratore degli idoli caduchi, *pereuntum adsertor divum* <sup>(330)</sup>, il quale tuttavia conseguì l'onore d'esser console di Roma <sup>(331)</sup>.

i due principi, da lui vinti, sarebbero Massenzio e Licinio. Ma dai versi I, 467-468, si deduce che l'imperatore nominato al v. 410, non può essere Costantino, perchè si parla di lui come di una terza persona. L'imperatore quindi, a cui il poeta accenna, è sicuramente Teodosio, e i tiranni sono Massimo (388) ed Eugenio (394), oppure Eugenio ed Arbogasto (394). Cfr. Roesler, *Der katholische Dichter Aur. Prud. Clemens*, pag. 224; Ebert, *Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, pag. 278, nota 1.

<sup>(326)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 410-506.

<sup>(327)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 423-434.

<sup>(328)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 464-468.

<sup>(329)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 507-616.

<sup>(330)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 625-626.

<sup>(331)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 617-628.

Prudenzio termina il primo libro con un elogio dell'eloquenza del senatore romano: gran danno, invero, che Simmaco spenda la sua bella eloquenza in vantaggio d'una causa pessima! « O bocca, degna di risplendere tinta d'oro immortale, se avesse preferito di lodare Dio, invece di contaminare la sua voce, scorrente come limpida acqua, col delitto della lode tributata a sordidi mostri! » <sup>(332)</sup>. Nè mi si accusi — aggiunge il poeta — d'eccessiva audacia, se oso mettermi in lotta con lui. Io so quel che valgo, e lascio intera a lui la gloria della parola; solo sento il dovere di difendere la Fede, e di respingere, opponendo lo scudo, il pericoloso dardo scagliato <sup>(333)</sup>.

Il secondo libro comprende 1131 esametri. Il poeta confuta, parola per parola, la *Relatio* di Simmaco, attenendosi molto strettamente alle due lettere d'Ambrogio. Anzitutto, fa intervenire i giovani imperatori <sup>(334)</sup>; e questi, in un magniloquente discorso, ribattono una delle argomentazioni di Simmaco, cioè quella che le vittorie di Roma fossero dovute al culto prestato dai Romani alla Dea *Victoria* <sup>(335)</sup>. « Tu chiedi chi sia la padrona della vittoria? Per ognuno, è la propria destra, e Dio onnipotente » <sup>(336)</sup>. Cessate, o Romani, di dar membra simulate a cose incorporee, e di appiccicare ali al corpo umano: *frustra fertur avis mulier, magnusque eadem dea vultur* <sup>(337)</sup>. « Vuoi tu, o ricchissima Roma, adornare il tuo Senato? Appendi le spoglie guadagnate con le armi e col sangue; raccogli, tu vincitrice, i diademi degli uccisi re; infrangi i tristi ornamenti degli scacciati Dei: così la vittoria, che hai conseguita, non ti rimarrà solo sulla terra, ma ti sarà conservata anche nel cielo » <sup>(338)</sup>. Quindi il poeta ricapitola gli altri argomenti della *Relatio*, e combatte in primo luogo lo scetticismo, che Simmaco aveva messo innanzi, per reclamare la tolleranza religiosa <sup>(339)</sup>. È ben vero che lo spirito umano è debole, troppo debole, perchè possa elevarsi alla conoscenza di Dio; ma la fede mostra chiaramente, quale sia il cammino da seguire, per arrivare

<sup>(332)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 636-638.

<sup>(333)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 651 sg.: *Sed liceat tectum servare a vulnere pectus, Oppositaque volans iaculum depellere parma.*

<sup>(334)</sup> Gli'imperatori, a cui allude Prudenzio, sono Arcadio e Onorio, i figli di Teodosio. Al v. 725, il *fortissimus Princeps* è certamente Onorio.

<sup>(335)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 17-66.

<sup>(336)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 34-35.

<sup>(337)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 59-60.

<sup>(338)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 61-66.

<sup>(339)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 67-90.

alla mèta luminosa, poichè lo spirito dell'uomo è immortale <sup>(340)</sup>. In questa confutazione dello scetticismo, è degno di nota che Prudenzio procede da un punto di vista esclusivamente mono-teista, senza fare menzione di Cristo, press'a poco usando lo stesso metodo di Minucio Felice, del quale si avvertono qua e là tracce varie di reminiscenze più o meno dirette. Ma ciò che soprattutto raccomanda la religione cristiana, è la promessa dell'immortalità. Se tutto finisse col corpo, che cosa importerebbe che vi fosse o no un Dio creatore del cielo e della terra, e qual potenza si dovrebbe, alla fin fine, temere? L'uomo potrebbe impunemente abbandonarsi alla lussuria, calpestare il pudore, mentire, spogliare i clienti, uccidere con un veleno la vecchia madre: tanto le leggi umane si deludono facilmente, e i giudici o ignorano i delitti nascosti, o si lasciano corrompere con l'oro. Invece Dio, minaccioso nella sua severa maestà, ecco, ci assicura che l'anima non perisce, e che paga con pene eterne le sue colpe terrene. E anche il corpo avrà la sua parte di tormenti, perchè Dio, che lo creò, è anche capace di farlo risuscitare, come la natura fa rinverdire le piante in primavera. Pensi, dunque, l'uomo, finchè in lui vivono insieme l'anima e il corpo, a ricordarsi del suo creatore, e con fronte umile si raccomandi a Lui. A Lui solo eriga i suoi altari: Egli ama non i templi di marmo, ma il tempio della mente, di cui la fede è il fondamento di solido oro, la pietà costituisce le mura, la giustizia il tetto <sup>(341)</sup>.

Col verso 272, Prudenzio passa a confutare l'argomento, fondato sulla santità dei costumi antichi. Come Ambrogio, anche Prudenzio osserva che, se si dovesse conservare tutto ciò che ci han trasmesso i nostri padri, per la sola ragione che essi ce l'hanno trasmesso, il mondo e l'umanità non conoscerebbero legge alcuna di progresso. Sta, invece, il fatto che così l'individuo come l'umanità procedono, per gradi, su di una via, che li conduce sempre più in alto <sup>(342)</sup>. Del resto, se l'amore del costume avito è così grande, e si preferisce di non rinunciare alla tradizione dell'antichità, si legga, nei libri sacri, come i primi uomini adorassero un solo ed unico Dio. Pure Roma per lungo tempo venerò pochi Dei, e si mostrò contenta di piccoli tempietti e di poche are, sparse sui sette colli. Solo le conquiste portarono a Roma, insieme con le altre spoglie, anche il culto delle più strane

<sup>(340)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 91-160.

<sup>(341)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 161-269.

<sup>(342)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 272-333.

divinità! <sup>(343)</sup>. Ed è sciocco l'appello, che Simmaco fa al Genio di Roma, il quale, secondo lui, vorrebbe che la città restasse fedele al culto degli avi. Ma chi è mai questo Genio? Qual è il suo potere, o il suo aspetto? Donde trasse origine? Che cosa sa? Di quali faccende si cura? Anche dato che esista, s'è mostrato, in politica, così poco costante, passando da una all'altra forma di governo, che può bene mutare anche di religione <sup>(344)</sup>. Il poeta si volge quindi ad attaccare il fatalismo dei pagani, e ad esso contrappone l'immensa luce proveniente dalla religione di Cristo. « Venite qui tutte, o innumerevoli stirpi degli uomini; venite qui tutte, o città: una gran luce vi chiama; imparate a conoscere chi vi ha create. La dottrina della libertà è aperta a tutti; non ha nessun valore il fato, o, se alcuno ne ha, svanisce di fronte a Cristo » <sup>(345)</sup>. — Ma almeno — ribatte l'avversario — non si negherà che Roma debba i suoi trionfi agli Dei! — Il poeta respinge questa sciocca pretesa, con gli argomenti già usati da Minucio Felice e da Tertulliano. Roma soggiogò tanti popoli e distrusse tante città: ciascuno di questi popoli, ciascuna di queste città aveva i suoi Dei. Come mai questi Dei si mostrarono propizi ai nemici, e non aiutarono i propri fedeli? Forse che essi scelsero l'eterna città, nella speranza che lì il loro culto sarebbe durato più a lungo? Il poeta insorge contro una scempiaggine così grossolana. « Non tollero — grida — che il nome romano e le guerre faticose e le spoglie guadagnate a prezzo di tanto sangue siano fino a tal segno disconosciute! Sottrae gloria alle invitte legioni e diminuisce i premi dovuti a Roma, chi ascrive a Venere ogni forte azione compiuta, e strappa di mano la palma ai vincitori » <sup>(346)</sup>. La dominazione universale di Roma è piuttosto l'opera di Dio, che ha voluto preparare la via al Cristianesimo, restituendo al mondo la pace e la concordia <sup>(347)</sup>. Roma divenuta cristiana, non ha, per questo, perduto il suo antico valore. Sull'esempio di Simmaco, il poeta introduce Roma stessa a narrare le sue glorie, come città cristiana, celebrando soprattutto la recente vittoria di Stilicone su Alarico, a Pollenzia <sup>(348)</sup>.

Infine dopo aver dimostrato che una sola è la via, la quale

<sup>(343)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 334-368.

<sup>(344)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 369-447.

<sup>(345)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 483-486.

<sup>(346)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 487-581.

<sup>(347)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 582-647.

<sup>(348)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 654-767.



conduce a Dio, cioè quella che passa per Gesù Cristo <sup>(349)</sup>, il poeta risponde all'ultimo capo d'accusa della *Relatio* contro lo Stato, colpevole di aver tolto alle Vestali la consueta sovvenzione di grano, e di aver così cagionato una cattiva raccolta e la carestia. Chi è temperante — osserva Prudenzio —, ha bisogno di poco; e il buon coltivatore ha cura non solo del suo campo, ma anche dell'anima sua. Per costui il raccolto è sempre abbondante <sup>(350)</sup>.

Quanto alle vergini, la più bella dote, per loro, è il pudore. Tuttavia, sul pudore delle Vestali si debbon fare molte riserve. Le Vestali sono tratte, fanciulle, ad una rinunzia, di cui non comprendono bene il significato; spesso il corpo rimane intatto per necessità di cose, ma non è pudica la mente:

*Nec contempta perit miseris, sed adempta voluptas  
corporis intacti: non mens intacta tenetur* <sup>(351)</sup>.

E, quando è finito il tempo del servizio divino, la Vestale, ormai vecchia, va a marito, e, abbandonato il focolare di cui fu schiava la sua giovinezza,

*transfert emeritas ad fulcra iugalia rugas,  
discit et in gelido nova nupta tepescere lecto* <sup>(352)</sup>.

Del resto, mentre ancora cingono di sacre bende i capelli, queste pretese vergini non arrossiscono di sedere spettatrici dei giuochi del circo. O anime tenere e miti! Balzano in piedi ad ogni colpo mortale, e tutte le volte che il vincitore caccia il ferro nella gola del vinto, esse gridano per la gioia, e, vergini modeste, chiedono col pollice abbassato (*converso pollice*) che sia squarciato il petto dei caduti » <sup>(353)</sup>. Disgustato da tali spettacoli, il poeta prega l'imperatore Onorio di voler ordinare che cessi una buona volta *tam triste sacrum*: la pietà del padre ha riserbato a lui tale gloria <sup>(354)</sup>. Così ha termine il poemetto contro Simmaco.

Avendo lo scopo di difendere e glorificare il Cristianesimo, col mostrare l'immoralità e le incongruenze dei culti pagani, esso costituisce una continuazione del genere apologetico, rappresentato, nel II° e nel III° secolo, da Minucio, da Tertulliano, da Arnobio,

<sup>(349)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 768-908.

<sup>(350)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 910-1053.

<sup>(351)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 1070-1071.

<sup>(352)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 1081-1084.

<sup>(353)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 1095-1098.

<sup>(354)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 1113-1131.

da Lattanzio. Ma, più che di Minucio e di Lattanzio, Prudenzio adotta il sistema apologetico di Arnobio e di Tertulliano, sistema aggressivo e, se si vuole, un po' pettegolo, perchè si compiaceva di andare a cercare nel materiale dei vecchi teologi pagani, tutto quel cumulo di aneddoti scandalosi e di particolari un po' piccanti che rendevano più arguto e mordace il sarcasmo. Perchè è bene notare che il tono della polemica di Prudenzio non è leggiere e superficiale, ma vigoroso e pungente: non è il riso garbato di Orazio, ma l'assalto violento di Lucilio e di Giovenale. Per mezzo di Prudenzio dunque può dirsi che la satira, il genere letterario più prettamente e schiettamente nazionale a Roma, sia passato dalla poesia profana alla cristiana, conservando i suoi caratteri più originali e specifici.

Ma, per quanto i meriti poetici non scarseggino affatto nei libri contro Simmaco, un'altra è la qualità che ne costituisce il merito principale, vale a dire il patriottismo romano. Prudenzio ha il rispetto e l'amore di Roma, e sostiene, con la fede degli antichi suoi figli, il dogma della sua immortalità. Certo la Roma del IV° secolo non era più la Roma gloriosa di Cicerone e d'Augusto. Tuttavia, benchè detronizzata, minacciata dai barbari, abbandonata dagli imperatori, non aveva perduto il suo prestigio; anzi aveva di recente assistito ad una rinascita di patriottismo.

Basta gettare lo sguardo sulla letteratura dell'epoca, per rimanerne colpiti. Quante prosopopee di Roma, anche nel più semplice discorso oratorio; quante allegorie di Roma in ogni poema! Pure nessun oratore o poeta ha messo, nell'espressione del suo patriottismo, maggior convinzione, maggior buona fede, maggior sincerità di sentimento di quanto n'abbia messo Prudenzio. Egli s'inchina dinanzi a qualunque manifestazione della potenza romana, purchè non contrasti con la fede. I senatori sono ancora per lui *pulcherrima mundi lumina* <sup>(355)</sup>, e riguardo a tutti gli imperatori, compreso Giuliano l'Apostata <sup>(356)</sup>, egli usa espressioni di rispetto e di lode. Ma il patriottismo romano di Prudenzio è una conseguenza diretta delle sue convinzioni religiose. Alla fervida immaginazione di questo figlio della terra spagnola, Roma appare, fin dalle sue più lontane origini, non la città dei Cesari, ma la città santa, la città di Dio, nella quale tutto si svolge e si compie secondo l'ordine prestabilito dalla divina Provvidenza. Simmaco accusava i Cristiani d'esser nemici dell'Impero, e li rendeva

<sup>(355)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, I, 545 sg.

<sup>(356)</sup> Cfr. Prudent., *Apoth.*, 450 sgg.

responsabili delle pubbliche calamità; Simmaco inoltre ammetteva, in tutto il suo discorso, come un postulato indiscutibile, che i Romani erano debitori ai loro Dei della fortuna militare e della prosperità civile.

Erano antichi motivi, contro i quali erano insorti quasi tutti gli apologisti del Cristianesimo. Prudenzio risponde, anzitutto, che il potere e la ricchezza non si devono tenere in conto di beni, e che il Dio dei Cristiani ne largisce altri, di gran lunga più preziosi. Ma questo argomento, che Agostino ha poi svolto con maggiore ampiezza nella *Città di Dio*, non basta al patriottismo del poeta. Invertendo le parti, è Prudenzio ora che accusa Simmaco d'indifferenza verso Roma. Egli è assalito dallo sdegno, quando Simmaco pone in bocca a Roma parole troppo supplichevoli, e si ribella energicamente all'idea che l'allontanamento dalla Curia di un vano simulacro possa cagionare la caduta inevitabile dell'Impero. Egli non se la sente di ammettere che Roma debba la propria grandezza alla professione del culto idolatrico; e la ragione, che ne dà, è tutta sua originale. Egli crede che significhi avvilire la dignità di Roma il riportare i suoi trionfi alla protezione dei falsi Dei; crede che sia per lei ingiurioso il pensiero che non abbia saputo trovar mezzo migliore, per vincere, che ricorrere ad aiuti di tal genere. Roma ha vinto per la virtù indomita delle sue legioni e dei suoi condottieri: e del glorioso passato della città, di tutti i meravigliosi trionfi delle aquile legionarie, dei grandi nomi, dei grandi fatti della Repubblica, Prudenzio è tanto geloso, quanto lo sono i più nobili spiriti pagani. Prudenzio li ringrazia, i vecchi Romani, che recavano con sè la vittoria, dovunque portavano le loro insegne, perchè hanno, in tal modo, stabilita nel mondo l'unità e la pace, quell'unità e quella pace necessarie, perchè poi Dio stabilisse nel mondo unificato e concorde il suo regno. Roma è stata l'officina, per mezzo della quale Dio ha preparato la vittoria di Cristo. Roma ha vinto le nazioni, domati i re, unificata la lingua, i costumi, il diritto; ha compiuto, insomma, la sua missione universale fra i popoli, per preparare l'esercito di Cristo. In tal modo, la grandezza di Roma si unisce alla grandezza di Cristo; l'idea cristiana a quella imperiale. Gli Scipioni, i Cesari, gli Augusti, i grandi uomini, di cui vanno tanto gloriosi i pagani, han servito, senza saperlo, alle supreme conquiste della divina Provvidenza, hanno, senza saperlo, lavorato per il trionfo della nuova religione. Ciò posto, ogni causa di discordia tra il Cristianesimo e Roma viene a cadere, e la Chiesa ha invece tutto l'interesse alla conservazione e alla prosperità

dell'Impero. Anche per questo lato, Prudenzio protesta contro il pessimismo, in cui Simmaco mostrava d'incorrere, quando trovava un segno dell'ira divina contro Roma, immemore delle sue gloriose tradizioni, nelle reiterate minacce dei barbari. No, l'Impero non è mai stato tanto florido, come oggi; e tra i barbari ed i Romani corre tanta differenza, quanta ne corre « tra i quadrupedi e i bipedi, tra i muti e i parlanti, tra i Cristiani e i pagani » <sup>(357)</sup>. E, come Claudiano, anche il nostro poeta scioglie un inno di trionfo al vincitore di Pollenzia. « Sali — è Roma stessa che parla —, sali il tuo carro trionfale; vieni in compagnia di Cristo, recandomi le spoglie conquistate! Lascia che io tolga le catene a questa turba di prigionieri! Madri e giovanetti, deponete le catene consumate dalla lunga servitù: il vecchio, esule dall'avita casa, dimentichi di essere schiavo, e il fanciullo, poichè la genitrice ritorna alla patria dimora, goda di appartenere ad una famiglia di liberi. Via ogni timore! Abbiamo vinto e possiamo abbandonarci pienamente all'effusione della nostra gioia! » <sup>(358)</sup>. Questa gioia, come si sa, fu di breve durata. Assassinato Stilicone per ordine dell'imperatore, Alarico s'impadroniva di Roma, nel 410, e la condannava a subire un saccheggio di tre giorni. Noi non sappiamo, se, in quei giorni di dolore, Prudenzio fosse ancora in vita. In caso affermativo, egli fu certamente uno di quei patriotti, nel cuore dei quali la caduta di Roma aprì più larghe ed amare ferite.

Tra i poemi polemico-didattici di Prudenzio, come il *Contra Symmachum* è quello più pieno di vita, così il più freddo e debole, dal punto di vista artistico, è la *Psychomachia*. Tuttavia, essa ha una notevole importanza come documento storico e letterario. Consta di 916 esametri, ai quali è mandata innanzi una *Praefatio* in 68 trimetri giambici, in cui il poeta, facendo la storia tipologica di Abramo, ha lo scopo di mostrare l'importanza del soggetto, che sarà trattato nel corso del poema. Abramo, infatti, cioè la fede, col soccorso dei suoi trecentodiciotto servitori, cioè con l'aiuto di Cristo <sup>(359)</sup>, sconfigge i re pagani di Sodoma e Gomorra (= i vizi, che tenevano prigioniero Loth, cioè l'anima). Melchisedech, cioè Cristo, dà in compenso ad Abramo vincitore un nutrimento celeste. E, come, poco tempo dopo, Isacco è promesso alla vecchiaia del patriarca, così ben presto l'anima avrà, come Sara, il frutto da lei tanto desiderato.

<sup>(357)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 815 sg.

<sup>(358)</sup> Prudent., *Contra Symm.*, II, 730-736.

<sup>(359)</sup> Il segno numerico T I H era già da gran tempo considerato come simbolo di Cristo.



Il poema comincia con un'invocazione a Cristo, perchè « dica di quali soldati deve valersi lo spirito, per espellere il peccato dal fondo del nostro cuore, ogniquale volta dentro di noi scoppia una ribellione per il turbamento dei sensi, e la rissa dei morbi riempie l'anima di stanchezza » <sup>(360)</sup>. Subito dopo, il poeta comincia a narrare le lotte dell'anima. Per prima, s'avanza la Fede, con vesti semplici e disadorne, le spalle nude, i capelli negletti, libere le braccia, avida di combattere. Non ha armi, e fida soltanto nel suo valore. A lei si fa incontro il « Culto degli antichi Dei » con la fronte circondata di bende: la Fede subito lo fa cader vinto, e la legione dei mille martiri intona un canto di trionfo <sup>(361)</sup>. Nei combattimenti che seguono, vediamo la Pudicizia, una giovane vergine dalle armi brillanti, attaccata dalla più grande delle Furie, la *Sodomita libido*, che con una torcia accesa di pece e di zolfo tenta di ferire la nemica negli occhi. Ma la Pudicizia con un colpo di pietra la disarmo, e poi la trapassa da parte a parte con la spada <sup>(362)</sup>. Viene, terza, la Pazienza, che, immobile, in piedi, col volto severo, contempla la lotta. La Collera l'assale, prima con provocazioni, poi con le armi. Però queste si spuntano, urtando nella triplice corazza della Pazienza. Allora la Collera mira contro l'elmo di bronzo dell'avversaria, ma la spada le si spezza in mille frantumi; per il che, piena d'ira, si dà spontaneamente la morte, lasciandosi cadere sopra uno dei suoi giavellotti. La Pazienza, in compagnia di Giobbe, si ritira vittoriosa <sup>(363)</sup>. Ma ecco, rapida come il vento, sul dorso d'un cavallo senza freni, accorre la Superbia. Costei, dall'alto del suo corsiero, che vomita fiamme dalle narici, minaccia la povera e poco numerosa schiera che le sta dinanzi, condotta dall'Umiltà, insieme con la Speranza. Sotto le loro insegne, si raccolgono l'Onestà, la Frugalità, il Digiuno, il Pudore, la Semplicità. La Superbia rivolge parole di scherno all'Umiltà, questa forestiera priva di vesti — *advena nudus* <sup>(364)</sup> —, che pretende di detronizzare gli antichi Dei, mentre essa, la Superbia, si vanta di aver sempre dominato sulla schiatta degli uomini. Ma, mentre si slancia contro i nemici, cade in un fosso scavato dalla Frode. L'Umiltà esita a profittare della vittoria. Allora la Speranza le presenta la spada, per mezzo della quale la

<sup>(360)</sup> Prudent., *Psychom.*, 5-11.

<sup>(361)</sup> Prudent., *Psychom.*, 21-39.

<sup>(362)</sup> Prudent., *Psychom.*, 40-108.

<sup>(363)</sup> Prudent., *Psychom.*, 109-177.

<sup>(364)</sup> Prudent., *Psychom.*, 210.

testa della Superbia cade divelta dal tronco. La Speranza, dopo aver pronunziato un discorso inneggiante al trionfo, se ne sale al cielo, portata dalle sue ali d'oro <sup>(365)</sup>.

Dagli estremi paesi d'Occidente, sotto forma di ebbra danzatrice, dalla capigliatura profumata e dallo sguardo provocatore, comparisce la Lussuria, sopra un magnifico carro tirato da quattro cavalli. Le sue armi sono viole e foglie di rose, il cui profumo snerva ed affievolisce le forze nemiche. L'esercito delle virtù è in procinto di rendere le armi, quando la Sobrietà pianta in terra lo stendardo della croce, rimprovera i Cristiani, e ricorda il valore dei loro padri. Leva poi la croce contro il carro, e, a quella vista, i cavalli si danno alla fuga, e la Lussuria cade in terra. Il suo stesso carro ne schiaccia il corpo, la Sobrietà finisce di ucciderlo con una pietra. I compagni della Lussuria si disperdono: il Giuoco e la Petulanza gettano i loro cembali, l'Amore getta il suo arco e la sua faretra. Il suolo è coperto di bottino <sup>(366)</sup>. L'Avarizia corre ad impadronirsene: le vengon dietro la Cura, la Fame, il Timore, l'Angoscia, lo Spergiuro, il Pallore, la Corruzione, la Frode, la Menzogna, l'Insonnia; e tutti, come lupi rapaci, si sparpagliano nel campo di battaglia e frugano avidamente in ogni luogo. L'Avarizia — osserva qui il poeta — è veramente una delle maggiori piaghe dell'umanità. Essa si attacca a tutte le classi, anche ai sacerdoti del Signore, i quali devono al soccorso divino, se ne sono feriti leggermente. Sotto le sembianze dell'accorta Economia, s'insinua nei cuori dei Cristiani di fede tiepida, e pure a quelli ch'è si credono inattaccabili tende l'insidia delle sue reti. L'esercito delle virtù si mostra ancor una volta esitante. Ma la Misericordia s'avanza e provoca a singolar tenzone l'Avarizia, riuscendo dopo poco a strangolarla. Ciò fatto, la Misericordia dà ordine alle virtù di deporre le armi, e la Concordia comanda che si riportino nell'arsenale le aquile vittoriose <sup>(367)</sup>. Però, mentre questo ritorno s'effettua al canto di inni e di salmi, la Concordia rimane vittima di un'insidia. Ne esce ferita, ma viva. L'assassino, arrestato, dichiara di essere la Discordia, e di avere il soprannome di Eresia; confessa altresì di essersi, dopo la battaglia, mescolata coi vincitori, fingendosi del loro partito. La Fede, regina delle virtù, le trapassa con la punta della lancia la lingua, per impedirle di parlare, e la moltitudine delle virtù la riduce a brani <sup>(368)</sup>.

<sup>(365)</sup> Prudent., *Psychom.*, 178-309.

<sup>(366)</sup> Prudent., *Psychom.*, 310-453.

<sup>(367)</sup> Prudent., *Psychom.*, 454-670.

<sup>(368)</sup> Prudent., *Psychom.*, 671-730.

Poscia, da una tribuna, eretta in mezzo al campo, la Concordia e la Fede rivolgono un discorso ai loro soldati: l'una raccomanda la pace interiore, la concordia nella fede e nella vita; l'altra vuole che, dopo una vittoria così strepitosa, si costruisca, imitando l'esempio di Salomone, un tempio a Gesù <sup>(369)</sup>. E qui il poeta s'indugia a descrivere questo tempio, attenendosi, nelle linee principali, alla descrizione della Gerusalemme celeste nell'Apocalissi <sup>(370)</sup>. Nell'interno del tempio, sopra un trono, siede la Sapienza, tenendo in mano, come scettro, un ramoscello eternamente verde <sup>(371)</sup>. Il poeta finisce con una preghiera di ringraziamento a Gesù Cristo, che ci ha insegnato quali siano i pericoli, in cui l'anima incorre di continuo. Quante volte ella crede di essersi liberata dal peccato, e quante volte soccombe ancora alle lusinghe dei sensi! Ciò si ripeterà, finchè Gesù Cristo non verrà a porgerci aiuto, e, stabilendo un tempio là dove regnava la colpa, non porrà in esso la Sapienza, come moderatrice e come regina <sup>(372)</sup>.

Come ognun vede, il procedimento costantemente adoperato nella *Psychomachia* è l'allegoria, cioè la personificazione d'idee astratte. Il poema di Prudenzio è, nella letteratura cristiana, il primo frutto di un genere letterario destinato a prendere nel medioevo un grande sviluppo. Ma bisogna guardarsi dal credere che anteriormente a Prudenzio non esistessero spunti di poesia allegorica, che gli servissero d'ispirazione e di guida. L'uso dell'allegoria e dei simboli era da gran tempo divenuto comune nella letteratura cristiana d'Occidente, e non era nemmeno rimasto estraneo alla letteratura pagana. Si ricordino le astrazioni divinizzate così frequenti nelle manifestazioni letterarie del pensiero di Roma antica, il dialogo del Lusso e della Povertà nel prologo del *Trinummus* di Plauto, e i *mala gaudia mentis* dell'inferno virgiliano <sup>(373)</sup>. Ma è specialmente nel IV° secolo di Cristo che l'allegoria diviene l'unico agone, in cui dà prova delle sue virtù l'immaginazione ormai esaurita dei poeti pagani. La poesia di Claudiano ne è piena. Aletto, nelle invettive contro Rufino, ha tutto un corteggio di astrazioni: Discordia, Fame, Vecchiaia, Malattia, Audacia <sup>(374)</sup>. I giardini di Venere a Cipro sono popolati dal Pallore, dall'Ira,

<sup>(369)</sup> Prudent., *Psychom.*, 731-823.

<sup>(370)</sup> Ioann., *Apocal.*, 21.

<sup>(371)</sup> Prudent., *Psychom.*, 824-888.

<sup>(372)</sup> Prudent., *Psychom.*, 889-916.

<sup>(373)</sup> Verg., *Aen.*, VI, 273 sgg.

<sup>(374)</sup> Claudian., *In Rufin.*, I, 25 sgg.

dalla Licenza, dallo Spergiuro, dalla Voluttà, dalle Lacrime <sup>(375)</sup>. Le virtù di Stilicone, tutte personificate, formano un coro, e si uniscono nel petto dell'eroe, per mettere in fuga le divinità uscite dall'inferno, e, prima di tutte, la madre d'ogni delitto, l'Avarizia, di cui la più fedele nutrice è l'ambizione <sup>(376)</sup>. In Tertulliano, l'allegoria è uno dei procedimenti più comuni dell'argomentazione retorica; e, poichè non v'era nulla che potesse rimaner privo di vita, passando attraverso il fuoco di quell'anima ardente, egli riuscì a dare, ai fantasmi astratti dell'immaginazione, vita e movimento. Il ritratto della Pazienza, col volto tranquillo, la fronte pura, non solcata da alcuna ruga nè di collera nè di dolore, è abbozzato con rapida, ma colorita eloquenza <sup>(377)</sup>. Lo stesso può dirsi del corteggio, che, nel *De pudicitia*, accompagna l'adulterio, ed è aperto dall'idolatria e chiuso dall'omicidio <sup>(378)</sup>. Il Puech <sup>(379)</sup> crede che il luogo, da cui Prudenzio trasse lo spunto per il suo poema allegorico, sia quello del *De spectaculis*, dove Tertulliano dice ai confratelli: « Se a voi piacciono gli artifizi della scena, anche noi abbiamo la nostra arte, i nostri versi, i nostri cori, i nostri canti: e queste non sono finzioni, ma verità. Volete anche voi pugilati e lotte? Eccone in gran numero, e non di poca importanza. Vedete l'impudicizia rovesciata dalla castità, la perfidia uccisa dalla buona fede, la crudeltà abbattuta dalla pietà, l'orgoglio offuscato dall'umiltà. Tali sono i certami, nei quali noi riceviamo le nostre corone! » <sup>(380)</sup>. Se a questo si aggiunge il drammatico spettacolo, che Tertulliano, verso la fine dello stesso trattato, presenta ai lettori col magnifico quadro del giudizio finale, « si comprende a meraviglia — osserva il critico francese — che un poeta cristiano, leggendo quest'ultima parte del trattato sugli spettacoli, cercando la sua via, indagando qualche forma nuova dell'arte, che potesse esser creata dal Cristianesimo, abbia dovuto trovarvi tutta una rivelazione, e l'indicazione manifesta dell'impresa da tentare. Questo, con ogni certezza, è avvenuto a Prudenzio » <sup>(381)</sup>. Dire *certezza* forse è troppo; ma, che probabilità vi sia, non può mettersi in dubbio, tanto più se si pensa che Tertulliano è uno degli autori più imitati dal nostro poeta. Prudenzio ideò pertanto

<sup>(375)</sup> Claudian., *De nuptiis Honorii et Mariae*, 49 sgg.

<sup>(376)</sup> Claudian., *De laud. Stil.*, II, 100 sgg.

<sup>(377)</sup> Tertull., *De patientia*, 15.

<sup>(378)</sup> Tertull., *De pudicitia*, 5.

<sup>(379)</sup> Puech, *Prudence*, pag. 245 sgg.

<sup>(380)</sup> Tertull., *De spectaculis*, 29.

<sup>(381)</sup> Puech, *Prudence*, pag. 247.



il suo poema allegorico-apologetico, in cui le lotte interne dell'anima sono tradotte in immagini materiali, e in cui si vuol provare che il tumulto di tali lotte non può esser sedato che dalla fede <sup>(382)</sup>. Ma, nel complesso, il poema lascia, in chi lo legge, una penosa impressione di cosa greve e pedantesca. Immaginare l'anima come un campo di battaglia, in cui discendano a combattere vane figure astratte, e scegliere, per cantare simili prodezze, lo stile epico di Virgilio e d'Omero, significava far opera assai meschina. Nella *Psychomachia*, infatti, più che in ogni altra opera di Prudenziò, il pesante bagaglio della erudizione classica genera un senso di fastidio e di noia. Ad ogni passo s'incontrano formule epiche virgiliane; c'è tutto un lavoro di trasposizioni, di fusioni, di adattamenti, di gesti e di parole vuote e fittizie! Si comincia con l'invocazione a Cristo, che ripete un verso virgiliano con la semplice modificazione del nome di *Phoebe* in quello di *Christe* <sup>(383)</sup>, e si prosegue allo stesso modo per tutti i 900 esametri del poemetto. E quanta eloquenza spesa in quelle finte battaglie, troppo fredde per commuovere e trascinare gli spiriti! La Pudicizia, la Collera, la Pazienza, la Superbia, la Speranza, la Sobrietà, la Misericordia, la Discordia, la Concordia, la Fede, tutte sciorinano la propria orazione, con la stessa verbosa eloquenza; e la narrazione, interrotta, riprende immancabilmente il suo corso col virgiliano *dixerat* o *haec ubi dicta dedit*. Tuttavia, bisognerebbe ignorare la condizione delle lettere e della cultura nel IV° secolo, per meravigliarsi che un poeta, come Prudenziò, il quale pur aveva dato, in tante e sì diverse opere, prova di un ingegno tutt'altro che comune, abbia potuto concepirne una, che al gusto di noi moderni sembra così strana e barocca. E bisognerebbe ugualmente ignorare lo spirito del medioevo, per meravigliarsi come esso abbia fatto della *Psychomachia* una delle sue letture preferite. Si può dire, infatti, senza tema d'esagerare, che, di tutti i poemi di Prudenziò, quello che ebbe più ampio e duraturo successo fu appunto la *Psychomachia*. La si raccomandava tra i libri destinati all'uso della scuola, come si rileva dal *Labirinto* <sup>(384)</sup> attribuito ad Eberardo di Béthune <sup>(385)</sup>, da Corrado di Hirschau <sup>(385)</sup>,

<sup>(382)</sup> Prudent., *Psychom.*, 911 sg. : *Donec praesidio Christus Deus adsit, et omnes Virtutum gemmas componat sede piata* etc.

<sup>(383)</sup> Prudent., *Psychom.*, 1 : *Christe, graves hominum semper miserate labores*. Cfr. Verg., *Aen.*, VI, 56 : *Phoebe, gravis Troiae semper miserate labores*.

<sup>(384)</sup> Eberhardi *Laborintus*, III, 61 sg.

<sup>(385)</sup> Conradi Hirsau., *Dial. super auct.* (ed. Schepss), pag. 49, 16.

da Ugo di Trimberg <sup>(386)</sup>, ed era citata in opere enciclopediche, come quella di Herrad di Landsberg. Avito <sup>(387)</sup>, Teodulfo, Valafrido Strabone attingevano frasi e concetti da quel poema. Nè solo i poeti, ma anche i teologi, i miniaturisti, gli scultori del medioevo trovarono in esso un alimento per la loro dialettica, o i motivi della loro arte.

Non ci resta ora da considerare di Prudenzio che una piccola opera di scarso valore letterario, della cui autenticità dubitarono a torto i dotti. Giovanni Sighard fu il primo che, nella sua edizione di Prudenzio (Basilea, 1527), ne revocò in dubbio l'attribuzione al poeta spagnolo. Ma l'indole del componimento, lo stile e la prosodia non presentano nessuna discordanza dalla maniera prudenziana. Inoltre Gennadio cita l'opuscolo come dovuto alla penna del nostro poeta <sup>(388)</sup>, e una lettera di Giorgio, vescovo di Ostia, al papa Adriano, dell'anno 786, riporta un verso dell'opera <sup>(389)</sup> con l'aggiunta *dicente Prudentio*. Tra i moderni, il Kraus ha combattuto l'autenticità <sup>(390)</sup>, il Merkle l'ha invece sostenuta <sup>(391)</sup>.

È una raccolta di 49 tetrastici in esametri, destinati a spiegare il soggetto di 49 quadri, dei quali 24 erano tolti dal Vecchio Testamento, e 25 dal Nuovo. Forse per questo l'operetta è stata dall'autore intitolata *δίττοχαιόν* da *δίττος* è *ὄχις*, cioè doppio nutrimento <sup>(392)</sup>. L'uso di ornare di pitture e di mosaici gli edifici

<sup>(386)</sup> Hugonis, *Registrum mult. auct.*, 449 sg., 458 (ed. Huemer, pag. 30 sg.).

<sup>(387)</sup> Vedi gl'indici del Peiper nell'edizione di Avito, in *Mon. Germ. Hist., Auct. antiqu.*, 6, 2 (Berol., 1883).

<sup>(388)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 13.

<sup>(389)</sup> Prudent., *Dittoch.*, I, 3.

<sup>(390)</sup> Kraus, *Gesch. der christl. Kunst*, I, 1896, pag. 386.

<sup>(391)</sup> Merkle, *Prudentius' Dittochaeum*, in *Festschr. zum 1100 jähr. Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, Freib. i. Br., 1897, pag. 33.

<sup>(392)</sup> Che Prudenzio considerasse gli scritti sacri come un doppio nutrimento spirituale, aveva già notato il Roesler (*Der kathol. Dichter Aur. Prud. Clemens*, pag. 29, nota 1). Cfr. Prudent., *Cathem.*, IV, 34-36; IV, 94-96. Si noti, inoltre, che nei più antichi manoscritti la raccolta manca; negli altri, essa porta la seguente *inscriptio*: *Tituli historiarum*, oppure: *Tituli historiarum Aurelii Prudentii Hispaniensis, quod Dittochaeum de utroque testamento vocatur*. Poichè anche Gennadio (*De vir. ill.*, 13) dà questo titolo, si può pensare che esso sia l'originario. La forma *Diptychon*, che si trova nei manoscritti del XVI secolo, è una congettura degli umanisti. Il Brandes (*Wien. Stud.*, 12, 1890, pag. 287, nota 5) e il Weyman (*Comment. Woelfflinianae*, Leipzig, 1891, pag. 287, nota 3) ritengono errata la forma *Dittochaeon*, e l'uno la correggerebbe in *Diteichion* o *Di-toechion* (= doppia parete), l'altre in *δίττοχαιόν* o *δίττοχαιόν*. Sul nome *δίττοχαιόν* cfr. Ebert, *Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, pag. 291, nota 2; Roesler, *Der kath. Dichter Aur. Prud. Clemens*, pag. 29, nota 1.

religiosi, e di porvi accanto delle iscrizioni, *ut littera monstret quod manus explicuit*, come dice Paolino di Nola<sup>(393)</sup>, era assai comune nel IV° secolo<sup>(394)</sup>.

Esaminando con attenzione i tetrastici, possiamo formarci un chiaro e compiuto concetto dei quadri, che essi dovevano illustrare. Questi quadri erano in gran parte storici: il I rappresentava Adamo ed Eva prima del peccato; il II, il sacrificio di Abele e di Caino, e il fratricidio; il III, la colomba che rientrava nell'arca; ecc. Alcuni rappresentavano paesaggi: il bosco di Elim (XIV); il Giordano (XV); Betlem (XXVI); il campo acquistato coi trenta denari del tradimento, e, nel fondo, Giuda che s'impicca (XXXIX). Altri rappresentavano semplicemente case o monumenti: per esempio, la casa del re Ezechia (XXIV); le rovine della casa di Caifas (XL); il pretorio con la colonna, a cui fu flagellato Gesù Cristo (XLI); la tomba di Lazzaro (XXXVIII); il monumento di Sara (V).

Con quale criterio l'artista abbia proceduto nella scelta dei suoi soggetti — poichè senza dubbio le pitture precedono i tetrastici, nei quali il poeta è doppiamente legato dal soggetto del quadro e dal numero dei versi, entro cui dev'essere contenuta la descrizione —, noi non possiamo precisare, tanto più che non sappiamo con certezza, a qual luogo quei quadri fossero destinati. È probabile che servissero ad illustrare una basilica<sup>(395)</sup>, e a ciò induce anche la circostanza che sono in numero di 49. Di essi 48 (24, per lato) possono essere stati adoperati per ornare i due muri della navata centrale; il 49 può aver decorato l'abside. Il tentativo di voler trovare un nesso tipologico tra le due serie parallele dei quadri, così che ad una scena del Vecchio Testamento ne corrisponda una del Nuovo, è del tutto insostenibile<sup>(396)</sup>. Quello che si può dire è che i soggetti tolti dal Vecchio Testamento illustrano gli avvenimenti più importanti e più noti, e in qualche caso, come nei tetrastici XV e XX, contengono anche un significato tipologico; i soggetti tolti dal Nuovo Testamento illustrano episodi della vita di Gesù, talvolta degli Atti, e una volta, l'ultima, dell'Apocalissi.

Com'è naturale, il piccolo poema non ha importanza letteraria:

<sup>(393)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, 27, 584-585.

<sup>(394)</sup> Cfr. Paulin. Nolan., *Carm.*, 27, 515-635; 28, 15-27; 167-179; *Epist.* XXXII, 17; Biraghi, *Disticha ad picturas sanctas in Basilica Ambrosiana*, in seguito agli *Inni sinceri di S. Ambrogio*, Milano, 1862.

<sup>(395)</sup> Cfr. Merkle, *Prudentius' Dittochaeum*, in *Festschrift zum 1100 jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, Freiburg i. Br., 1897, pagg. 33-45.

<sup>(396)</sup> Roesler, *Der cathol. Dichter Aur. Prud. Clemens*, pag. 133 sgg.

ne ha, invece, una grandissima, per lo studio dello svolgimento storico dell'iconografia cristiana <sup>(397)</sup>.

Concludendo, chi consideri nel suo insieme l'opera di Prudenzio, non può far a meno di ammirarne il numero e la varietà: le sue poesie, nel campo della lirica, dell'epica, della didascalica, sono copiose ed importanti. In Occidente, Prudenzio è senza dubbio il più notevole poeta del IV° secolo, tanto per il numero che per l'originalità delle sue composizioni. Quand'egli si rivolse a coltivare la poesia cristiana, lo stato delle lettere latine non si poteva dir troppo prospero. Nel campo dell'epica, anche i migliori rappresentanti del genere, come Giovenco, esaurivano le proprie risorse artistiche nello sforzo di riprodurre da un lato fedelmente le formule virgiliane, e dall'altro di non apportare cambiamenti essenziali nel testo, per molti rispetti considerato intangibile, dei libri sacri. La poesia lirica aveva, sì, trovato, un nobile cultore nel vescovo Ambrogio, ma si manteneva ancora interamente popolare e liturgica: la poesia didattica poi non poteva vantare, al IV° secolo, sia nel campo profano che in quello delle nuove lettere, ispirate dalla religione di Cristo, che scarsi ed inefficaci e mal riusciti tentativi. In tutti questi generi Prudenzio fece sentire l'impronta del suo ingegno e delle sue rare doti artistiche. Lasciò da parte le parafrasi epiche dei libri biblici, e inaugurò con la *Psychomachia* l'epica allegorica, un genere, che noi oggi giudichiamo forse un po' troppo severamente, ma rispetto al quale non dovremmo mai dimenticare che Prudenzio dimostrò, adottandolo, una perfetta penetrazione dei gusti e dei bisogni dell'epoca in cui viveva. Modificò l'inno ambrosiano, elevandolo a dignità letteraria, adornandolo delle più pure bellezze dell'arte classica, e creando, egli per primo, la vera ode cristiana. Riprese la tradizione di Lucrezio e di Virgilio, e diede ai Cristiani i migliori poemi didattici che si siano prodotti in difesa della fede. Ed infine, dagli scarsi abbozzi di poesia popolare sulle passioni dei martiri, abilmente fusi e temperati con gli elementi epico-poetici che erano racchiusi nelle semplici e pur sublimi prose degli *Atti*, seppe trarre il *Peristephanon*, che è veramente il primo monumento cristiano dell'arte nuova, e che, riprodotto nella poesia popolare del medioevo, sopravvive ancora nella poesia artistica moderna. La poesia di Prudenzio è assolutamente cristiana, sebbene foggata sui

<sup>(397)</sup> Cfr. Kirsch, *Le «Dittochaeum» de Prudence et les monuments de l'antiquité chrétienne*, in *Atti del secondo congresso internazionale di archeologia cristiana*, Roma, 1902, pagg. 127-131.



migliori modelli antichi. Anche là ove l'imitazione dei procedimenti artistici dell'arte classica è forse un po' troppo spinta, il suo carattere di poesia sacra permane, sia per le idee che contiene, sia anche per l'espressione immediata del calore, dell'entusiasmo, della fede, di cui s'infiammava lo spirito del poeta. Ma, oltre ad essere il primo vero poeta cristiano, Prudenzio è anche il primo che, uscendo dal campo più strettamente religioso, abbia saputo delineare poeticamente una filosofia della storia cristiana. L'ideale della formazione di un Impero cristiano, quale è dipinto nei libri *Contra Symmachum*, alla creazione del quale avrebbero inconsciamente contribuito tutti i grandi uomini che, con l'ingegno o col braccio, fecero di Roma la dominatrice del mondo, mostra come Prudenzio avesse considerato e penetrato uno dei più gravi problemi, che travagliavano gli spiriti del IV° secolo: quello dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato, e l'avesse risolto non solo da cristiano, ma da romano. Perchè, nonostante la purezza della sua fede, Prudenzio restò sempre un patriotta, e conservò un sentimento assai vivo della grandezza di Roma immortale, ringiovanita dall'idea cristiana. Egli accettò, purchè epurate, tutte le forti tradizioni di Roma, e, dopo avere spesa gran parte della vita nel servire agl'interessi pubblici, dedicò i suoi ultimi anni all'ascesi ed alle lettere, cercando con queste di arricchire la sua religione della parte più eletta della poesia pagana, e insieme di salvare il patriottismo romano, facendo servire le glorie di Roma alla gloria di Cristo. E il genio romano, infatti, si muove a suo agio nell'ispirazione di questo cantore dei dogmi cristiani, formato alla scuola di Lucrezio, di Virgilio, d'Orazio, di Giovenale <sup>(398)</sup>. Virgilio ed Orazio sono i principali modelli, il primo nella *Psychomachia* e nel *Contra Symmachum*, il secondo nelle raccolte liriche, nelle quali tuttavia non poco egli ha dedotto anche da Ovidio. Nei poemi didattici ha seguito Lucrezio. Ma l'imitazione di questi maestri prediletti non ha impedito che egli sapesse fonderla e temperarla anche con quella di altri autori, a lui ugualmente familiari. L'epica di Stazio gli è servita per variare gli elementi offertigli dalla fraseologia virgiliana; la tendenza declamatoria del suo stile, e i gusti artistici del suo ingegno, plasmato nelle scuole retoriche della Spagna, lo hanno spinto a prediligere le gonfiezze altisonanti di Lucano e di Seneca tragico. Infine la netta

<sup>(398)</sup> Sulle fonti, la metrica e la versificazione di Prudenzio cfr. il cap. V del Puech, *Prudence*. pag. 251 sgg., e Marchesi, *Le Corone di Prudenzio*, pag. 39 sgg.

propensione del suo spirito per la satira arguta e mordace ha fatto di Giovenale uno dei poeti per lui preferiti, dopo Virgilio, Orazio e Lucrezio. Tutto ciò, ad un lettore superficiale e frettoloso dei poemi di Prudenzio, potrebbe far sospettare che l'imitazione dei modelli classici fosse tornata a grave danno dell'originalità poetica. Ma non è così. Tolta la *Psychomachia*, che presenta, in massima, le caratteristiche e i difetti di un centone, in tutti gli altri poemi le reminiscenze classiche hanno piuttosto l'apparenza di citazioni, con somma arte innestate nel contesto, e lo stile conserva inalterata la sua impronta spiccatamente originale. Perchè Prudenzio tiene all'originalità del suo stile. Egli ha un bel dire, parlando di sè, *audi poetam rusticum* <sup>(399)</sup>, o dichiarare che « l'amore degli aurei nomi dei martiri trascura le leggi della poesia, e la parola evocatrice dei santi non è mai viziosa nè incolta » <sup>(400)</sup>. Nel fatto, invece, s'è mostrato accuratissimo ricercatore di eleganze stilistiche. Per esempio, evita con ogni diligenza le ripetizioni. Nell'inno terzo del *Peristephanon*, in onore di Eulalia, Prudenzio ha adoperato in sei versi tre parole, *spiritus*, *anima*, *flatus*, per indicare l'anima della martire, che, uscendo dalle sue labbra, se ne vola in cielo <sup>(401)</sup>. E, alla fine dell'inno quarto, ci sono, in venti versi, nove verbi diversi, *pangere*, *edere*, *canere*, *concinere*, *resonare*, *pandere*, *revolvere*, *recolere*, *extollere*, per invitare il coro dei Cristiani a cantar le lodi dei martiri di Saragozza <sup>(402)</sup>. Parimenti, Prudenzio si studia di allontanarsi dal linguaggio comune, cercando ostinatamente perifrasi ed amplificazioni, per evitare, ad esempio, le comuni espressioni numeriche. Eulalia aveva dodici anni, quando subì il martirio, e Prudenzio dirà che la vergine « per dodici giri dell'anno aveva dodici inverni toccati » <sup>(403)</sup>. Codeste, del resto, sono caratteristiche dell'arte decadente, più che segni di un'arte personale. Con gli scrittori del IV° e del V° secolo Prudenzio ha comune anche l'uso dell'asindeto, sia tra congiunzioni, preposizioni, pronomi relativi, che tra aggettivi, verbi, sostantivi: asindeto estendentesi talora a serie di più che trenta enunciazioni <sup>(404)</sup>. Tra le figure è frequente l'epanafora, la geminazione, l'antitesi, l'assonanza, l'omofonia; ma molto spesso i termini si susseguono confusamente, senza legame

<sup>(399)</sup> Prudent., *Peristeph.*, II, 574.

<sup>(400)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 165 sgg.

<sup>(401)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 164-169.

<sup>(402)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IV, 145-164.

<sup>(403)</sup> Prudent., *Peristeph.*, III, 11 sg. : *Curriculis tribus atque novem Tres hiemes quater attigerat.*

<sup>(404)</sup> Cfr. Prudent., *Peristeph.*, X, 326-335.

tra loro, e anche il trapasso concettuale mostra la mancanza di una sciolta e sicura successione logica. Si sente lo sforzo e il contrasto fra la tradizione nuova del pensiero cristiano e la tradizione vecchia della forma classica.

Il lessico è generalmente quello della buona latinità, salvo le aggiunte e le modificazioni necessarie, per esprimere, con gli elementi offerti dal vecchio vocabolario, le nuove idee. Come Girolamo, come Ambrogio, come Agostino, Prudenzio ha cercato di ovviare alla mancanza di termini astratti nel latino classico con parole derivate dal greco, con giustapposizioni e combinazioni di radicali greci e latini <sup>(405)</sup>, con sostantivi in *or* e in *men*, con aggettivi in *bilis*, con l'uso sostantivato di aggettivi neutri. Nel complesso dunque Prudenzio appartiene, quanto allo stile, al numero di quegli scrittori, che, senza restringersi in un purismo affettato, hanno saputo temperare le esigenze della materia nuova con la continuità della tradizione classica. Certo non in tutte le opere appaiono in uguale misura i pregi e i difetti stilistici. Il *Cathemerinon* e il *Peristephanon* sono di gran lunga i più originali; l'*Apotheosis* e l'*Hamartigenia* invece sovrabbondano dei neologismi più arditi e sono sovraccariche di terminologia teologica. Infine il *Contra Symmachum* e la *Psychomachia* si possono considerare come i rappresentanti più schietti del purismo prudenziano. In complesso, però, si può dire che a Prudenzio non manca, per meritare il vanto di poeta classico, che una maggior uguaglianza di stile e una maggior finezza di gusto. Tale difetto appare specialmente nelle descrizioni troppo minute delle torture e delle sofferenze dei martiri. Ma, per spiegarne la causa, non si deve pensare ad un'influenza deleteria esercitata dalla religione cristiana sull'estetica. Bisogna piuttosto farne una parte almeno uguale, all'indole del popolo romano, presso il quale l'ellenismo non era mai riuscito del tutto a sopprimere l'innata rozzezza. Si pensi alle tragedie di Seneca, dove la riproduzione studiatamente fedele delle più crudeli scene di vendetta e di sangue, non ha nemmeno la scusa, che possono trovare le analoghe descrizioni di Prudenzio, in cui la sofferenza dei martiri è tanto più eroica, quanto è più straziante la tortura.

Come versificatore Prudenzio è più originale che come stilista. Quel che soprattutto rende interessante la sua versificazione è la polimetria, tanto più degna di considerazione quando si pensa che l'attitudine ad abbracciare una gran varietà di ritmi è stata

<sup>(405)</sup> Così, per esempio, *primoplastus* (Prudent., *Cathem.*, IX, 17).

sempre rara tra i poeti romani. Per la varietà dei metri, non c'è che un poeta, nel IV° secolo, il quale si possa paragonare a lui: Ausonio. Tutte le forme metriche principali, dattili, giambi, trochei, anapesti, coriambi si trovano rappresentate nel *Cathemerinon* e nel *Peristephanon*. Tra la molteplicità delle strofe oraziane, sceglie quelle rimaste più in uso, come la strofa saffica <sup>(406)</sup>, o altre più semplici, come l'epodo giambico <sup>(407)</sup>, l'epodo trocheo-giambico <sup>(408)</sup>, la strofa archilochia <sup>(409)</sup>, e quella formata dall'esametro dattilico e dal trimetro giambico <sup>(410)</sup>. Talvolta ne costruisce egli stesso delle nuove, come la strofa che si trova nella *Praefatio* (gliconio, asclepiadeo minore e asclepiadeo maggiore), di cui non si hanno esempi in Orazio. Il metro più usato è il trimetro giambico <sup>(411)</sup>. Spesso sono adoperati *κατὰ πείρους*, come in Claudiano, certi versi che in Orazio costituiscono non l'intera strofa, ma uno solo degli elementi di essa: così l'endecasillabo alcaico, in *Perist.*, XIV; il gliconio, nella *Praefatio* del secondo libro *Contra Symmachum*; l'archilochio, in *Perist.*, XIII. Altre volte, questi versi, tutti uguali, sono uniti a due, a tre, a cinque, e costituiscono perciò una strofa, solo per l'apparenza esteriore, non per l'armonica fusione di versi di varia specie: così, per esempio, in *Cathem.*, IV e in *Perist.*, VI, gli endecasillabi sono uniti in gruppi di tre; in *Perist.*, VII, i gliconi in gruppi di cinque; in *Perist.*, I e in *Cathem.*, IX, i settenari trocaici in gruppi di tre; e in *Cathem.*, X, i dimetri anapestici catalettici in gruppi di quattro. A questi vari metri si deve naturalmente aggiungere l'esametro dei poemi didattici, e con ciò non è chi non veda quanto sia grande la ricchezza e la varietà della versificazione prudenziana. Qualche volta sembra che, nella scelta dei metri, Prudenzio si sia lasciato guidare da motivi speciali: per esempio, l'Ebert <sup>(412)</sup> notò che la strofa di tre versi, nel quarto inno del *Cathemerinon* e nel sesto del *Peristephanon* è così congegnata, perchè nell'uno serviva a celebrare la Trinità, nell'altro i tre martiri di Tarragona, e che il primo inno del *Peristephanon* è in settenari trocaici, perchè tale metro, usato dai legionari

<sup>(406)</sup> Prudent., *Cathem.*, VIII; *Peristeph.*, IV.

<sup>(407)</sup> Trimetro e dimetro: seconda *Praefatio* dell'*Apotheosis*.

<sup>(408)</sup> Dimetro trocaico e trimetro giambico catalettico: *Epilogus*.

<sup>(409)</sup> Prudent., *Peristeph.*, XII.

<sup>(410)</sup> Prudent., *Peristeph.*, IX.

<sup>(411)</sup> È usato in quattro inni del *Cathemerinon* (I, II, XI, XII), e in due del *Peristephanon* (II, V).

<sup>(412)</sup> Ebert, *Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, pag. 250 sgg.



romani, conveniva ad un inno in onore di due soldati. E nulla esclude che ciò possa essere vero: di ben altro, nello stesso secolo, sono stati capaci Ausonio e Optaziano Porfirio! Comunque, questi artifizi sono rari, e largamente compensati dai molti pregi dell'opera del poeta spagnolo, la quale può definirsi un abile compromesso fra la tradizione classica e il gusto dei tempi suoi.

Anche come fattura i versi di Prudenzio conservano con sufficiente esattezza le regole classiche. I trimetri giambici mantengono rigorosamente la distinzione tra piedi pari e dispari, e il verso datilico è corretto. La prosodia, invece, lascia alquanto a desiderare: gli errori di quantità sono numerosi. Tuttavia questo non deve far meraviglia: nel IV° secolo ormai il sentimento naturale della lunghezza e della brevità delle sillabe s'era perduto, e i precetti prosodici si apprendevano nelle scuole: erano quindi una cosa riflessa, non spontanea. E in arte questo vuol dir qualche cosa. Prudenzio dunque non evita l'allungamento delle vocali *a* ed *e*, brevi per natura, dinanzi ai nessi *sp*, *sq*, *st*; abbrevia le finali in *ā*, *ē*, *ō*; tratta con sommo arbitrio la quantità dei nomi propri, non solo ebraici e greci, ma anche latini. L'iato è frequente, la cesura preferita è la pentemimera.

Simili scorrettezze, del resto, non sono gravi, se si confrontano con quelle della maggior parte dei poeti dell'epoca, i quali adoperano quasi tutti — si può forse fare eccezione per il solo Paolino di Nola — una prosodia interamente popolare. Anche qui, dunque, Prudenzio ha saputo attenersi a quel giusto mezzo, nel quale il vecchio suo maestro, Orazio, diceva che deve consistere la virtù. Così la sua opera, specialmente la lirica, rimane ancor oggi il più bello e il più nobile esempio, da un lato, di schietta originalità, dall'altro di una riuscita valorizzazione di quanto la tradizione classica conteneva di eterno e di vitale. Al di sopra degli usi civili e delle credenze religiose, al di sopra dello spazio e del tempo, Prudenzio ha saputo provare che lo spirito di Virgilio, di Lucrezio e di Orazio poteva rivivere nella poesia cristiana; che la Roma di Giove, di Minerva e d'Apollo poteva, con un dolce trapasso, risorgere nella Roma di Cristo. Per questo la produzione di Prudenzio rimane unica nella poesia cristiana del IV° secolo.

Prudenzio non pare che sia stato convenientemente apprezzato nei tempi più vicini a lui: gli autori del V° secolo tacciono delle sue opere, e i critici oggi discutono, se Agostino le abbia o no conosciute <sup>(413)</sup>. Che Girolamo abbia taciuto, nel *De viris illustribus*,

<sup>(413)</sup> Il Roesler (*Der kathol. Dichter Aur. Prud. Clemens*, pag. 250) lo nega; il Merkle (*Neue Prudentius-Studien*, in *Theol. Quartalschr.*, 78, 1896, pag. 254)

il nome di Prudenzio, non deve far meraviglia, poichè nel 392, quando Girolamo compose quell'operetta, Prudenzio non s'era ancora dedicato al culto della poesia. Gennadio, invece, dà notizie particolareggiate sul poeta spagnolo.

Dicemmo, a suo luogo, come alcune strofe del *Cathemerinon* e del *Peristephanon* siano entrate a far parte dei canti liturgici della Chiesa, e accennammo all'influenza, che gl'inni più belli del *Peristephanon* esercitarono sui più tardi poeti cristiani e sui cantori del medioevo, i quali, non solo in lingua latina, ma anche negli idiomi nazionali, rinnovarono e propagarono la consuetudine della celebrazione dei martiri e dei santi. Tuttavia, l'opera prudenziana che influì con maggior efficacia sull'arte e sulla poesia medievale, così amante di concezioni mistiche ed allegoriche, fu precisamente la *Psychomachia*. Per ricordare un solo esempio, Aldelmo († 709), nella sua parafrasi poetica *De virginitate*, seguì assai da vicino i versi di Prudenzio. Con la *Psychomachia* condivise la fortuna di onori speciali il *Dittochaeum*, che per i lettori medievali costituiva, più che una breve illustrazione di quadri a soggetto biblico, una comoda e sintetica esposizione di fatti biblici. Gli altri poemi, invece, quando tacquero le lotte della Chiesa contro i pagani e gli eretici, rimasero privi d'ogni valore morale, e conservarono solo un'importanza storica e poetica <sup>(414)</sup>.

Io ammette. Egli confronta Augustin., *Enchir.*, 112 (Migne, *Patr. lat.*, XL, 285), con Prudent., *Cathem.*, V, 125, a proposito della sospensione delle pene infernali nella notte del sabato santo, e ritiene che la lode della pace, contenuta nella *Psychomachia*, abbia ispirato il libro XIX del *De civitate Dei*.

<sup>(414)</sup> Per maggiori notizie sulla fortuna di Prudenzio nel medioevo, cfr. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, München, 1914, IV, 1, pag. 257.



## CAPITOLO X.

### PAOLINO DI NOLA.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### I. Opere generali.

- J. F. RABANIS, *Saint Paulin de Nole* (Thèse), Bordeaux, 1840.  
SOUIRY, *Etudes histor. sur la vie et les écrits de S. Paulin évêque de Nole*, 2 Bde., Bordeaux, 1853, 1856.  
A. BUSE, *Paulin, Bischof von Nola und seine Zeit* (350-450), 2 voll., Regensb., 1856.  
G. FABRE, *Etude sur Paulin de Nole* (Thèse), Strasb., 1862.  
F. LAGRANGE, *Histoire de S. Paulin de Nole*, Paris, 1877, 1882<sup>2</sup>, 2 voll.  
SMITH AND WACE, *Diction. of christian biography*, 4, London, 1877,-1887, pag. 234.  
B. DOMBART, *Zu Paul. von Nola*, in *Jahrb. für klass. Philol.*, 123, 1881, pp. 431-432.  
M. LAFON, *Paulin de Nole* (353-431), *essai sur sa vie et sa pensée* (Thèse), Montauban, 1885.  
A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters*, 1<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, pp. 293-311.  
M. MANITIUS, *Geschichte der christl. - latein. Poesie*, Stuttgart, 1891, pp. 261-297.  
G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, 2, Paris, 1891, pp. 57-121 (6<sup>a</sup> ediz. 1909).  
A. BAUMGARTNER, *Gesch. der Weltliteratur*, 4, Freib. im Br., 1900, pp. 143-151.  
F. MAIGRET, *St Paulin de Nole*, in *Revue de Lille*, 21, 1903, p. 944.  
A. BAUDRILLART, *St Paulin évêque de Nole* (353-431), Paris, 1904, 1905<sup>2</sup> (Les-Saints).  
S. COLOMBO, *La poesia cristiana antica*, I. *La poesia latina*, Torino, 1910, pp. 123-139.  
M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 259-276.  
P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littér. latine chrétienne*, Paris, 1920, pp. 431-444.  
O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 569-582.

## II. Studi particolari sulle opere. — Poesie.

A. PUECH, *De Paulini Nolani Ausonique epistularum commercio et communibus studiis* (Thèse), Paris, 1887.

L. VILLANI, *Osservazioni intorno alle epistole scambiate tra Ausonio e Paolino Nolano durante la dimora di questo in Ispagna*, Vercelli, 1902.

P. DE LABRIOLLE, *La correspond. d'Ausone et de Paulin de Nole*, Paris, 1910.

BRUCKNER, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig, 1897, p. 18 sgg. [Carme 25].

H. HOLTZINGER, *Die basilika des Paulin von Nola*, in *Lützows Zeitschr. für bildende Kunst*, 20, 1885, pp. 135-141 [Carmi 27-28].

R. PICHON, in *Revue des études anciennes*, 11, 1909, pp. 237-242.

C. MORELLI, *L'autore del cosiddetto Poema ultimum attribuito a Paolino di Nola*, in *Didaskaleion*, 1, 1912, pp. 481-498 [Carme 32].

W. BRANDES, *Obitus Baebiani, ein unerkanntes Gedicht des Paulinus von Nola*, in *Wiener Studien*, 21, 1890, pp. 280-297 [Carme 33].

## Lettere.

O. BARDENHEWER, in *Der Katholik*, 1877, 1, pp. 493-510 [Ep. 25\*].

M. IHM, *Observationes in Paulinum Nolanum*, in *Rhein. Mus.*, 44, 1889, pp. 525-529.

C. WEYMAN, in *Histor. Jahrbuch*, 18, 1897, p. 600 sg. [Ep. 32, 16].

— in *Rhein. Mus.*, N. F. 53, 1898, p. 317 [Ep. 5, 6].

P. REINELT, *Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola* (Diss.), Breslau, 1904.

J. BROCHET, *La correspondance de St Paulin de Nole et de Sulpice Sévère* (Thèse), Paris, 1906.

C. WEYMAN, *Caput unguento deducere*, in *Archiv für latein. Lexik.*, 15, 1906-1908, p. 260 (Ep. 13, 7).

E. CH. BĂBUT, *Paulin de Nole, Sulpice Sévère et St Martin. Recherches de chronologie. § 1. Dates des lettres de Paulin de Nole à Sulpice Sévère*, in *Annales du Midi*, 20, 1908, pp. 18-44.

A. v. HARNACK, *Aus der Friedens- und Kriegsarbeit*, Giessen, 1916, pp. 39-44: *Die älteste Kirchenbibliotheksinschrift* [Ep. 32].

## III. Metrica e Lingua.

A. HUEMER, *De Pontii Paulini Nolani re metrica* (Dissert. philol. Vindob., 7, 1), Vindobonae, 1903.

M. PHILIPP, *Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola (353-431 n. Chr.)*. 1 Teil (Diss.), München, 1904.

A. HUEMER, in *Wochenschrift für klass. Philologie*, 1905, pp. 487-489 [recensione dell'opera del Philipp].

L. KRAUS, *Die poetische Sprache des Paulinus Nolanus* (Diss.) Augsburg, 1918.

## IV. Fonti, sopravvivenza e studi vari.

A. ZINGERLE, *Zu späteren latein. Dichtern*, 2 Heft, Innsbruck, 1879, p. 56 [Fonti].

M. HERTZ, *Analecta ad Carminum Horatian. hist.*, 5 (Ind. lect. Bresl., 1882) p. 12 [Fonti].



A. ROESLER, *Der kathol. Dichter Aurel. Prud. Clem.*, Freib. i. Br., 1886, p. 252 [sopravvivenza].

C. WEYMAN, *Analecta. Il Salvianus und Paulinus von Nola*, in *Histor. Jahrbuch*, 15, 1894, 372-373 [sopravvivenza].

RAUSCHEN, in *Jahrbücher der christl. Kirche*, 1897.

E. CH. BABUT, *Paulin de Nole, Sulpice Sévère et St Martin. Recherches de chronologie*, in *Annales du Midi*, 20, 1908, pp. 18-44.

E. CH. BABUT, *Paulin de Nole et Priscillien*, in *Revue d'hist. et de litt. relig.*, N. F., 1, 1910, pp. 97-130; 252-275.

U. MORICCA, *Il Votum di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola*, in *Didaskaleion*, N. S., III, Torino, 1925, fasc. III, pp. 89-96.

— *Analecta*, in *Didaskaleion*, N. S., Torino, 1926, a. VI, fasc. 2, pp. 85-90.

### V. Opere spurie.

G. MORIN, *S. Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima*, in *Anecdota Maredsolana*, 2, Maredsol, 1894, Praef. II sg., VII sg. [Ep. 46, 2].

E. DUEMMER, in *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtsk.*, 21, 1895, p. 594.

BETHMAN, in *Pertz' Archiv*, 10, p. 295.

### VI. Manoscritti.

Non esiste alcun codice che contenga tutte insieme le opere poetiche e le lettere. Tra i manoscritti delle lettere, bisogna distinguere quelli che rappresentano un'antica raccolta di esse, fatta dagli amici del santo poco dopo la sua morte, da quelli che ne hanno tramandato qualcheduna isolatamente. Il Hartel, che ha studiato metodicamente la tradizione paoliniana (*Patristische Studien V*, in *Sitzungsber. der Wien. Akad. der Wiss.*, 132, 1895, Abh. 4) distingue tre gruppi tra i manoscritti della prima classe: I. *Parisinus* 2122 del sec. x (O); II. *Laurentianus* 23, 20 (F), *Paris.* 9548 (P) e *Urbina* 45 (U) del sec. xv; III. *Lugdunensis* 535 del sec. XII/XIII (L) e *Monacensis* 26303 del XIII. Di questi, O è senza dubbio il migliore, mentre L e M recano tracce di una revisione e rielaborazione arbitraria, e F P U sono assai guasti dalla negligenza dei copisti.

Quanto ai mss. della seconda classe, che naturalmente sono molto numerosi, notiamo il *Parisinus* 11641 del sec. vi, e il *Cheltenhamensis* 2173 del x, che contengono le lettere 3, 4, 6, 7, 8, 45, 50; il *Casinensis* 16<sup>19</sup> e 2321 del sec. xi, il *Paris. lat. nouv. acq.* 1444 (= *Cluniacensis* 26) pure del xi, il *Paris.* 1928 e 1930 del XII e XIII, l'*Andomaropolitanus* (St Omer) 76, 8, 9 del x, xi, l'*Harleianus* 3107 del XIII, il codex *Musaei Britannici* Reg. 5 D. VI del xi-xii, il *Laurent. plut.* 12, 1 del xv, che contengono le lettere 3, 4, 6, 7, 8 e 50. L'ep. 4 è contenuta nel *Paris.* 989 del sec. xi; la 45 nei *Vatic.* 495 e 499 del xv; la 50 nel *Vindobon.* 875, *Sangall.* 148, e *Reginensis lat.* 1382 del sec. xi, ecc.

Anche per le poesie si devono distinguere due classi di fonti: l'una risale ad un'antica raccolta dei *Natalicia* di S. Felice, l'altra contiene separati i rimanenti carmi, specialmente misti alle opere di Ausonio.

Quanto alla prima classe, il Hartel (*Patristische Studien VI*, in *Sitzungsber. der Wien. Akad. der Wiss.*, 132, 1895, 7) ne distingue due gruppi: I. *Ambros.* C. 74 del sec. ix (A), *Monacensis lat.* 6412 del sec. x (D), *Parisinus* 13026 del

IX (Q). Essi presentano la lezione migliore e più pura: A e D uniti insieme contengono tutti i carmi pervenuti sino a noi; II. redazione fortemente interpolata, che a sua volta si suddivide in altri due gruppi: a) *Bruxellensis* 10615-10729 del sec. XII (B), *Bononiensis* 2671 del XIV (E), *Urbinas* 533 del XV (T); b) *Petropolitanus* Q XIII, 1, del sec. VIII (G), *Palatinus* 235 del sec. IX (R).

Quanto ai codici della seconda classe, il più antico è il *Vossianus* 111 del sec. IX, che contiene i carmi 1, 2, 4, 10, 11, 16, 17; vien poi il *Paris.* 7558 del sec. IX, che contiene i carmi 4, 5, 10, 11 e 22; il *Paris.* 2122 del X, che contiene i carmi 7, 8, 9, 10, 11, 17, 22, 24 e 31 ecc.

Sui Mss. di Paolino cfr. anche

E. CHATELAIN, *Notice sur les manuscrits des poésies de S. Paulin de Nole, suivie d'observations sur le texte*, Paris, 1880. (*Bibl. des Ecoles franç. d'Athènes et de Rome*, 14). Sul *Marcianus* del sec. XV, che, accanto ad altri, contiene anche c. 10, 19-102, cfr. P. THIELSCHER, in *Rhein. Mus.*, 62, 1907, p. 53.

## VII. Edizioni.

J. BADIUS, *Parisiis*, 1515 [editio princeps].

H. GRAVIUS, *Coloniae*, 1560.

IO. JAC. GRYNÆUS, *Basileae*, 1569 [tra gli *Orthodoxographi*].

ANDR. SCHOTTUS, in *Bibliotheca Patrum Coloniensis*, *Coloniae*, 1618.

HERIB. ROSWEYD e FRONTON LE DUC, *Antuerpiae*, 1622, riprodotta in *Maxima Bibl. patr. Lugd.* 6, p. 163.

P. F. CHIFFLET, *Paulinus illustratus sive appendix ad opera et res gestas sancti Paulini Nolensis episcopi*, *Diuione*, 1622 [l'edizione non fu compiuta per la morte del curatore].

JÖ. BAPT. LE BRUN DES MARETTES, *Paris*, 1685, 2 voll.

L. A. MURATORI, *Anecdota*, 1, *Mediolani* 1697, e poi *Verona*, 1736. Egli aggiunse in queste sue edizioni i Natali XI, XII, XIII (= carm. 21, 22, 23) da lui scoperti nel Cod. Ambrosiano (A), il carme 32, XXII dissertazioni sugli amici e corrispondenti di Paolino, e riprodusse i Commentarii del Le Brun. Questa edizione è riprodotta in MIGNE, *Patrol. Lat.*, 61, *Paris*, 1847.

GALLANDI, *Bibl. Vet. Patrum*, 8, *Venetis*, 1772.

Una nuova edizione, preparata per il *Corpus* di Vienna da J. ZECHMEISTER (cfr. J. ZECHMEISTER, *Kritische Beiträge zu Paulinus von Nola*, in *Wiener Studien*, 1, 1879, pp. 98-146, 314; 2, 1880, pp. 113-134; 306-312) fu continuata, dopo la morte di quel critico, da W. HARTEL (= *Corpus Script. eccles. latin.*, 29-30) *Vindobonae*, 1894.

Dopo l'edizione del Muratori, i carmi 21, 22, 23 furono pubblicati anche da J. A. MINGARELLI, *Anecdotorum fasciculus*, *Romae*, 1756, 1-56, con la collazione del codice bolognese (E).

Il carme 32 fu edito separatamente da FR. OEHLER, in GERSDORF, *Bibl. Patr. eccles. lat. sel.*, 13, *Lipsiae*, 1847, pp. 121-132, e dal BURSIA, in *Sitzungsber. der philos.-philol. und hist. Klasse der k. bayer. Akad. der Wiss. zu München*, 1880, Heft 1, pp. 1-23.

Le due poesie spurie *Ad Deum post conversionem et baptismum suum* e *Ad Deum de domesticis suis calamitatibus*, furono edite sotto il nome di Paolino dal MAI, *SS. Episc. Nicetae et Paulini scripta*, *Romae*, 1827, 61-72, e poi in *Classici Auctores*, 5, *Romae*, 1833, 369-381.

L'Ep. 25\* fu edita la prima volta da O. BARDENHEWER, in *Der Katholik*, 1877, 1, 493-510, e poi dal CASPARI, *Theol. Tidsskrift for den evangelisk lutherske Kirke i Norge*, Ny Raekke, 10, Christiania, 1885, 225-230; cfr. 377-382, e dal WEYMAN, in *Hist. Jahrbuch*, 16, 1895, 92-99; cfr. 423 sg.

Meropio Ponzio Anicio Paolino <sup>(1)</sup> nacque a Bordeaux <sup>(2)</sup> nel 353 o 354, sotto il regno di Costanzo e il pontificato di Liberio. L'anno della sua nascita non si può determinare con assoluta precisione: i dati più sicuri sono offerti da una lettera dello stesso Paolino ad Agostino. In essa, l'autore dichiara di avere la medesima età di quello zoppo, che fu guarito dagli Apostoli alla porta del tempio detta « la Bella » <sup>(3)</sup>, e del quale gli *Atti* affermano che aveva più di quarant'anni <sup>(4)</sup>. Se, dunque, si potesse determinare esattamente la data della lettera di Paolino, se ne dedurrebbe anche la data pressochè esatta della nascita. È stato pertanto osservato che, quando Paolino scriveva ad Agostino, questi non era stato ancora elevato alla dignità episcopale, mentre Alipio era già vescovo, poichè Paolino, allora semplice presbitero, chiama Agostino *fratello* e Alipio *padre* <sup>(5)</sup>. Ora, poichè Alipio non fu eletto vescovo prima del 394, la lettera non può essere anteriore a questa data. D'altra parte, Agostino, nella risposta, comunica a Paolino la sua elezione al vescovato. Agostino fu nominato vescovo nel 395: la lettera è dunque, al più tardi, di questo stesso anno. Ma, calcolando che la distanza tra Nola e l'Africa non consentiva un troppo sollecito scambio epistolare, la data del 394 mi sembra la più probabile. Paolino quindi, se nel 394 aveva più di quarant'anni, era nato nel 353.

La sua famiglia era una delle più nobili del patriziato romano, imparentata, tra gli altri, con gli Anicii, « i cui antenati — dice Claudiano — si contavano dai fasti consolari » <sup>(6)</sup>, ed ai quali

<sup>(1)</sup> Nell'indirizzo della lettera 40, Paolino designa sè stesso coi nomi di *Meropius Paulinus*. Nelle lettere di Ausonio (Auson., *Epist.* 23, pag. 266; 28, pag. 282; 29, pag. 284 Peiper), è chiamato *Pontius Paulinus*. Quanto al nome gentilizio *Anicius*, cfr. i *Prolegomena* nell'edizione del Muratori, col. 1.

<sup>(2)</sup> Cfr. Uranius, *De obitu Paulini*, 2 (Migne, *Patr. lat.*, LIII, 860): *Igitur sanctus Paulinus episcopus Burdegala oppido Galliarum oriundus fuit etc.*

<sup>(3)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 4, 3. Cfr. *Acta Apostol.*, 3 sg.

<sup>(4)</sup> *Acta Apostol.*, 4, 22.

<sup>(5)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 4, 2: *Vides, frater unanime admirabilis etc.*; *ibid.*, 4, 5: *...per beatissimum sacerdotem Alypium, quia dignatur, patrem nostrum confido.*

<sup>(6)</sup> Claudian., *De consul. Probin et Olybrii*, 13 sgg.: *...quemcumque requireres Hac de stirpe virum, certum est de consula nasci. Per fasces numerantur avi etc.*

apparteneva anche l'illustre Melania. Il padre, Ponzio Paolino, un antico prefetto delle Gallie, era andato a stabilirsi in Aquitania, dove si trovavano parte dei suoi beni; poichè l'opulenza della casa di Paolino ne uguagliava la nobiltà. Le sue ricchezze erano immense, e consistevano non solo in proprietà sterminate, ma in intere città e villaggi: *Burgus*, *Hebromagus*, *Portus Alingtonensis*, in Aquitania; Fondi, nel Lazio; Nola, nella Campania, facevano parte del suo patrimonio. Essa quindi esercitava sui suoi dipendenti, liberti, contadini, clienti e liberi lavoratori, una specie di vera e propria sovranità. Di modo che Paolino nacque e visse gli anni dell'infanzia e della giovinezza in seno alla ricchezza ed agli onori, ciò che renderà anche più meritorio il suo sacrificio futuro.

La famiglia di Paolino doveva essere cristiana: ne abbiamo la prova manifesta non solo nei versi notissimi di Prudenzio

*Non Paulinorum, non Bassorum dubitavit  
prompta fides dare se Christo etc.* (7),

ma anche nella lettera 12 di Paolino ad Amando di Bordeaux, nella quale il santo vescovo raccomanda il suo liberto Sanemario all'amico, perchè sia ordinato presbitero, e gli sia affidata la guardia della tomba dei suoi genitori, presso la quale egli dovrà celebrare i pii uffici, che la Chiesa suol rendere ai morti; il che fa evidentemente supporre che quelli erano morti cristiani (8). Di più, in uno dei suoi carmi composti per onorare la memoria di S. Felice, Paolino racconta di essere stato, fin dai primi anni — secondo un uso assai comune presso i Cristiani — consacrato al gran santo di Nola (9). Paolino fu, dunque, educato nella fede cristiana. Ma, secondo un'altra consuetudine, anch'essa diffusissima tra i Cristiani dei primi secoli, il suo battesimo fu differito. La gaia spensieratezza dell'età giovanile, l'amore della cultura classica, l'ambizione degli onori, lo terranno, in seguito, per lungo tempo lontano dalle pratiche religiose; tuttavia la fede, dei cui precetti il suo spirito era stato imbevuto negli anni della giovinezza, rimarrà come fuoco nascosto sotto la cenere, pronto a divampare in fiamma ardente di abnegazione e di carità.

L'istruzione, che il nobile Paolino ricevette nelle scuole di retorica della sua città natale, fu naturalmente alla stregua dell'elevata posizione sociale, a cui egli apparteneva. L'università di

(7) Prudent., *Contra Symmachum*, I, 559-560.

(8) Paulin. Nolan., *Epist.* 12, 12.

(9) Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 348-350.



Bordeaux era allora famosa in tutta la Gallia. Il ricordo della sua gloria ci è stato conservato nel poema, che Ausonio consacrò agli illustri professori suoi colleghi. In maggior numero che non ad Autun, a Lione, ed a Vienna, gli allievi accorrevano ad ascoltare le lezioni di quei luminari delle lettere e delle scienze: gl'imperatori stessi credevano di provvedere col massimo decoro all'istruzione dei propri figliuoli, scegliendo tra i dotti di Bordeaux i precettori degli eredi imperiali. Nessuno, meglio di Ausonio, ci dà l'idea di quello che dovevano essere i professori di una simile università. Ausonio fu, al tempo suo, il retore più famoso e più accarezzato dalla fortuna. Iniziata la sua carriera, come professore di grammatica; passato, più tardi, all'insegnamento della retorica, vide d'un tratto aprirglisi dinanzi la via della gloria e degli onori. Le sue applaudite lezioni e la sua fama di poeta attrassero l'attenzione di Valentiniano, che lo designò a precettore del figlio Graziano. Diventato così uomo di Corte, e conquistatesi, col suo carattere sincero e gioviale, tutte le simpatie, Graziano, salito al trono imperiale, fece del suo maestro un prefetto delle Gallie ed un console. Il retore di Bordeaux non avrebbe certo potuto spingere più in alto le sue mire ambiziose! Dobbiamo con ciò credere che Ausonio fu un uomo di genio? Tutt'altro. Gli uomini di genio passano necessariamente per le scuole, ma non ci si fermano; sono, in Oriente, Atanasio, Basilio, Gregorio, Giovanni Crisostomo; in Occidente, Ilario, Ambrogio, Girolamo, Agostino. Ausonio non era nemmeno un gran retore, come, ai suoi tempi, erano, in Grecia, Temistio e Libanio. Era tuttavia il professore più noto e il poeta più conosciuto della Gallia; anzi versificatore, più che poeta. Noi, infatti, scorrendo la sua raccolta di versi, restiamo assai meravigliati della futilità di quelle poesie, siano esse epigrammi, idilli, epitaffi, o centoni; restiamo colpiti da tutti quei giuochi di forme e di espressioni, da tutta quella erudizione pedantesca, da quell'arte senza ispirazione, segno visibile di profonda decadenza. Eppure Ausonio era il più illustre dei suoi colleghi, era il retore e il poeta alla moda, era il grande Ausonio!

Paolino divenne lo scolaro prediletto di Ausonio. Una vecchia amicizia univa il padre suo al padre del suo maestro, un modesto medico di Bazas (*Vasates*), ritirato a Bordeaux, ma uomo di molta intelligenza e di profonda dottrina. La simpatia che aveva tratto spontaneamente Ausonio verso il giovane figlio del vecchio amico di suo padre, si trasformò ben presto in amicizia personale. Spirito timido e dolce, nato per essere scolaro docile e perfetto, Paolino seguiva col più grande interesse le lezioni del maestro, e cercava

d'imitarlo fedelmente. Ausonio, dal canto suo, andava superbo di quell'allievo, in cui vedeva rifiorire tutte le sue più belle qualità, e aveva per lui la sollecitudine d'un maestro e la tenerezza d'un padre. Più tardi, quando Paolino passò ad altre occupazioni e ad altri studi, Ausonio gli ricordò affannosamente tutto quello che aveva fatto per lui, e Paolino non mancò di riconoscere quanto grande fosse il suo debito verso il maestro. Tuttavia, con un tal maestro, Paolino corse il gran rischio di non riuscire che un retore e un poeta, come Ausonio era stato. Fu gran virtù della fede che egli, invece, divenne un santo!

Comunque, per buon numero d'anni, Paolino subì l'influenza del retore, e si compiacque di quella letteratura leggiera e ricercatrice delle forme più strane e bizzarre, che costituivano la passione di Ausonio. E, quando questi, nel 367, lasciò Bordeaux, per recarsi a Treviri, alla Corte di Valentiniano, Paolino continuò a corrispondere con lui, ad inviargli piccoli regali, accompagnati da versi, a fargli pervenire i suoi esercizi poetici. Ausonio lodava, approvava, gareggiava con l'allievo, si torturava l'ingegno, per destare in lui lo stupore e strapparne l'applauso. Nello stesso tempo, Paolino allargava il campo dei suoi studi. Si dedicò con molto zelo allo studio del diritto, a quello della storia di Grecia e di Roma; imparò il greco, sebbene non giungesse mai ad acquistarne una conoscenza sicura e profonda; ma si sentì specialmente attratto verso la filosofia. Questa sua passione per le occupazioni gravi e severe dello spirito, mentre da un lato prova la serietà del suo carattere, dall'altro ci fornisce un esempio di quel disagio morale che agitava allora le menti più nobili ed elevate, spingendole alla ricerca delle più ardue questioni, per trovare nella loro soluzione la soluzione del problema assillante della pace e della felicità dell'anima.

Su gli anni che passarono dalla fine degli studi al precoce consolato di Paolino, regna una grande incertezza. A Bordeaux, Paolino cominciò con l'esercitare la professione di avvocato, riuscendo, ancor giovanissimo, a difendere con successo le cause, che gli venivano affidate. Ma non pare che abbia soggiornato a lungo nella sua città natale. Roma lo attirava, come la città, dove tante occasioni potevano offrirglisi, per soddisfare la sua nascente ambizione. Forse a Roma egli prese parte a quelle gare di eloquenza e di poesia, così in voga al tempo dell'Impero, riportando in una di esse il primo premio, cioè una palma ornata di fiocchi, onore che non era mai riuscito ad ottenere nemmeno Ausonio, il quale aveva meritato soltanto la semplice palma. È lo stesso maestro che ce ne ha serbata memoria, proclamando nei suoi versi la superiorità

dell'allievo: « La palma poetica, della quale tu sei fregiato, è adorna di quei nastri che mancano alla mia » <sup>(10)</sup>.

Se Paolino si recò a Roma dopo la morte del padre — la data di questa morte non è ancora stabilita con precisione; però è già assodato che Paolino rimase orfano giovanissimo, tant'è vero che, quand'egli ritornò a Bordeaux, dopo il consolato, la madre sola era a riceverlo —, oppure se l'improvvisa elevazione di Graziano all'Impero, dopo la morte di Valentiniano, favorendo in modo imprevedibile la fortuna di Ausonio, apparve a Paolino come l'occasione lungamente attesa per realizzare i suoi sogni di gloria, non può dirsi. Il fatto è che egli entrò assai presto nella carriera degli onori, e ottenne le dignità preliminari al consolato. Nel 372, fu governatore dell'Albania e dell'Epiro; nel 378, edile; nel 380, pretore o prefetto di Roma. Così almeno i critici hanno congetturato da più testi di leggi contemporanee, in cui il nome di Paolino si trova citato. Comunque, ciò di cui non si può menomamente dubitare, è che Paolino fu ammesso nel numero dei seicento membri, che allora componevano il Senato, e che di esso fu ornamento e decoro. Ausonio lo chiama « la colonna del Senato » <sup>(11)</sup>. Ambrogio ricorda che egli « abbandonò il Senato » per la Chiesa <sup>(12)</sup>; Girolamo gli scrive: « Sii nella Chiesa così eminente, come fosti nel Senato » <sup>(13)</sup>. Del resto, Paolino stesso l'attesta formalmente: « Qual gioia simile alle gioie presenti godett'io mai, quand'ero ornato del titolo di senatore? » <sup>(14)</sup>. Sembra altresì certo che Paolino sia stato rivestito della dignità di console; e forse fu merito di Ausonio quello di aver facilitato al discepolo l'accesso all'altissima carica. Quando la tragica morte di Valente nella battaglia di Adrianopoli (9 agosto 378) lasciò vacante uno dei seggi consolari, Ausonio ottenne probabilmente da Graziano che Paolino fosse proposto al Senato, per occupare quel seggio sino alla fine dell'anno. In tal modo, Paolino fu *consul suffectus*; ed è questa la ragione, per cui il suo nome non si legge nei *Fasti* <sup>(15)</sup>. La data del 378, per il consolato

<sup>(10)</sup> Auson., *Epist.* 24, 5-6, pag. 269 Peiper.

<sup>(11)</sup> Auson., *Epist.* 29, 56, pag. 288 Peiper.

<sup>(12)</sup> Ambros., *Epist.* 58, 3: *migrasse a Senatu*.

<sup>(13)</sup> Hieron., *Epist.* 58, 11: *Nobilem te Ecclesia habeat, ut prius Senatus habuit*.

<sup>(14)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.* XXI, 458: *Quid simile his habui, cum dicerer esse senator etc.?*

<sup>(15)</sup> Per la mancanza d'ogni accenno al consolato di Paolino nei *Fasti*, e per il fatto che i contemporanei, ad eccezione d'Ausonio, ne tacciono, alcuni, come il Reinelt (*Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola*, Diss., Bresl., 1903, pag. 61), negano che Paolino sia stato console.

di Paolino, è la più probabile, sebbene non tutti siano concordi nell'accettarla; perchè, secondo la testimonianza d'Ausonio, Paolino fu console prima di lui <sup>(16)</sup>. Or appunto, nei *Fasti*, il consolato d'Ausonio figura sotto l'anno 379. Inoltre, se si pone il consolato nel 378, e il governo della Campania nel 379/380, vediamo che ciò s'accorda con un luogo dello stesso Paolino, il quale dice che erano trascorsi tre lustri fra il suo primo intervento alle feste di S. Felice e la prima celebrazione, in Nola, del natalizio del santo, che avvenne, come vedremo, nel gennaio del 395 <sup>(17)</sup>. Verso la fine del IV° secolo, il consolato, così glorioso nei tempi eroici del periodo repubblicano, si poteva dire ridotto a null'altro che all'ombra di sè stesso, e non conservava più quasi nulla delle sue antiche attribuzioni. Tuttavia Roma, città in cui le tradizioni vivevano tenacemente, seguì a mantenere per i suoi consoli il rispetto e la venerazione degli avi, e a circondare di una pompa fastosa quel fantasma di un potere tramontato per sempre. Il *consul suffectus* riceveva gli stessi onori del console ordinario. Paolino quindi, giovane di ventiquattr'anni, dovè sentirsi pieno d'orgoglio, il giorno in cui, indossando il ricco costume dei consoli, compì la solenne cerimonia del *processus*.

Il consolato di Paolino fu splendido, perchè al fasto ufficiale, che accompagnava di solito quella carica, egli unì la magnificenza consentitagli dalle sue straordinarie ricchezze. Roma, che pure era avvezza ai più stupendi spettacoli, ne rimase colpita, e quando, sedici anni dopo, l'ex-console vi fece ritorno, in umile abito da pellegrino, essa, la città della superbia e del lusso, che profonda impressione dovè ricevere dallo stridente contrasto!

L'anno dopo, al nostro Paolino fu affidato il governo della Campania, provincia senatoriale. Ne abbiamo una prova sicura in un *natalitium*, dove il vescovo ringrazia S. Felice, suo protettore, per aver avuto, giovane ancora, la gloria di veder portare i fasci innanzi a sè, e per esser riuscito, grazie a lui, a non macchiare le sue mani di sangue umano <sup>(18)</sup>. Ora, poichè i consoli non avevano, nel IV° secolo, il potere di versare il sangue, Paolino

<sup>(16)</sup> Auson., *Epist.* 24, 3-4, pag. 268 Peiper: *Quamquam et fastorum titulo prior et tua Romae Praecessit nostrum sella curulis ebur.*

<sup>(17)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIII, 7-9.

<sup>(18)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 374-376: *Te duce fascigerum gessi primae-vus honorem Teque meam moderante manum, servante salutem, Purus ab humani sanguis discrimine mansi; ibid.*, 395-396: *Ergo ubi bis terno dicionis fasce levatus Deposui nulla maculatam caede securim etc.*



non può, con quei versi, aver accennato ad altro che al suo ufficio di governatore della Campania: allo stesso ufficio allude senza alcun dubbio anche un altro luogo, in cui Paolino ricorda i sei fasci come insegna della sua giurisdizione <sup>(19)</sup>. Noi sappiamo, infatti, da molteplici indagini nel campo dell'epigrafia latina, che *sexfascales* erano appunto chiamati i governatori di alcune province, dai sei fasci, a loro attribuiti, a differenza dei consoli, che ne avevano dodici.

Sebbene la capitale della Campania fosse Capua, il nuovo governatore risiedette quasi sempre a Nola, e più raramente a Fondi: il che non sembrerà strano, se si pensa che a Nola ed a Fondi egli aveva dei beni. Durante il tempo della carica, Paolino fece eseguire a Nola numerosi lavori intorno alla tomba di S. Felice. Questi era per la Campania una specie di patrono, in cui tutti gli abitanti avevano una fede cieca. Ricordammo che, fin dalla più tenera età, Paolino gli era stato consacrato dai genitori; forse la sua tomba doveva trovarsi nelle terre della famiglia di Paolino. Poichè la via, che conduceva da Nola alla tomba, era guasta, Paolino la fece restaurare; poi fece inalzare, ai lati della basilica, alcuni edifici, per ricoverarvi i poveri e gl'indigenti: anche tutte queste provvidenze, che ottimamente rientrano nell'orbita d'una saggia ed oculata amministrazione, Paolino attribuisce all'ispirazione del gran santo, che fin da allora agiva su di lui, senza che egli lo sapesse <sup>(20)</sup>. Durante la sua dimora a Nola, Paolino assistè, forse il 14 gennaio del 380, per la prima volta, alle feste che si celebravano in onore di S. Felice, e rimase straordinariamente colpito dai miracoli, che vide compiersi sotto i suoi occhi. « Giovane Gallo, venuto dalle rive dell'Occidente — egli dice —, appena ebbi toccato col piede tremante il suolo del tuo santuario, quando vidi le meraviglie, che si operavano alle porte della chiesa, dov'è seppellito il tuo corpo mortale, ma di dove emana lontano la tua virtù, con tutta la forza dell'anima io aderii alla fede divina, e nella tua luce, gioioso, il mio cuore si aprì all'amore di Cristo » <sup>(21)</sup>. Queste parole non lasciano adito a nessun dubbio. Dinanzi ai prodigi, che avvenivano presso la tomba del patrono di Nola, dinanzi alle varie manifestazioni della potenza di Cristo per opera del suo santo, un raggio di luce — la luce della grazia —

<sup>(19)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 395: *Ergo ubi bis terno dicionis fasce levatus* etc.

<sup>(20)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 381-386.

<sup>(21)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 367 sgg.

rivelò improvvisamente all'anima del ricco e potente giovane un nuovo, insospettato orizzonte di vita spirituale. Fu come un primo segno del rafforzamento di quella fede, la quale, accarezzata nel periodo dell'infanzia, rimasta poi per molti anni in uno stato di assopimento e d'indifferenza, doveva, più tardi, esplodere in una gran fiamma di dottrina e di opere. Quei primi e dolci ricordi, non annebbiati da nessun turbamento, da nessuna esitazione, da nessun penoso contrasto della coscienza, si ricollegano, per Paolino, al culto di S. Felice, a cui egli non cessò mai, sino all'ultimo giorno della vita, di testimoniare la sua gratitudine ed il suo amore. In quel medesimo anno, rinnovò la sua consacrazione al patrono di Nola con una curiosa cerimonia assai comune fra i Romani: l'offerta della prima barba <sup>(22)</sup>.

Dopo il governo della Campania, Paolino ritornò in Aquitania, richiamato dalle premurose insistenze della madre <sup>(23)</sup>, e vi riprese la tranquilla esistenza dei primi anni. Ma, durante i due lustri, che ancora lo separavano dal giorno della sua piena e definitiva conversione, molti avvenimenti, non sempre sicuramente databili, dovevano modificare il tenore della sua vita. Anzitutto, Paolino pensò a prender moglie. Un viaggio, ch'egli fece al di là dei Pirenei, unì il suo destino a quello d'una giovane e bella spagnola, chiamata Terasia. Della famiglia di lei non sappiamo se non che era molto ricca, almeno se vogliamo giudicare dai numerosi beni, che Paolino ebbe, più tardi, in Ispagna, a *Complutum*, a Saragozza, nella Tarragonese, a Barcellona. Ma quel che costituiva un più grande e più prezioso tesoro per Paolino, erano le qualità morali della sua donna. Costei appartenne alla nobile stirpe di quelle anime elette, umili, generose e modeste, che personificano nella realtà il tipo astratto dell'ideale cattolico. Paolino l'amò teneramente, fedelmente, profondamente; e, al solito, attribuendo a S. Felice ogni suo bene ed ogni sua gioia, scrisse di lei nel carme ventunesimo, che è per noi così utile fonte d'informazione per la vita del santo: « Straniero, valicai i Pirenei e mi recai presso gl'Iberi. Là, o Felice, tu permettesti che io, secondo la legge comune degli uomini, mi unissi in matrimonio con una donna. Ma tu lo facesti, per guadagnare le nostre due vite, e ti servisti del legame carnale, per mettere in comune la salute di due anime, compensando con i

<sup>(22)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 377-378.

<sup>(23)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 397-398: *Te revocante soli quondam genitalis ad oram Sollicitae matri sum redditus.*

meriti dell'una le esitazioni dell'altra » <sup>(24)</sup>. Il ritratto chiaro e preciso della moglie cristiana, delineato nell'*Epitalamio a Giuliano* <sup>(25)</sup>, è indubbiamente dipinto dal vivo esempio della virtuosa Terasia: il poeta ce lo ha indicato con un mezzo quanto mai discreto e delicato, cioè ponendo, in uno degli ultimi versi del carme, il nome di Terasia a fianco del proprio <sup>(26)</sup>. Del resto, l'unione dei due sposi era così intima, che molte lettere recano la firma: « *Paulinus et Therasia peccatores* »; e anche alcuni dei loro corrispondenti, come, per esempio, Agostino, indirizzano unitamente ai due coniugi le loro lettere. La vita degli anni che seguirono immediatamente il matrimonio di Paolino, non ci sarebbe in nessun modo nota, se alcune lettere d'Ausonio non ce ne avessero abbozzato un quadro dolce e grazioso. Paolino viveva attendendo ai suoi affari, alle occupazioni del foro, alle copiose relazioni di famiglia, all'affetto sereno della consorte. Non era ancora giunto il momento, in cui gli esercizi di pietà e il sentimento religioso, destatosi a Nola, nell'occasione della festa di S. Felice, dovevano occupare l'animo suo, sì da distrarlo da ogni pensiero mondano. La preghiera, ch'egli compose in quel tempo <sup>(27)</sup>, rivela solo le oneste aspirazioni d'un buon capo di famiglia, che desidera condurre una vita tranquilla e senza rimorsi, scevro d'invidia per chicchessia, misericordioso con gl'infelici, allietato dall'affetto della moglie e degli amici, e dalle gioie lecite d'una tavola ben fornita di vivande, e speranzoso di ottenere il Paradiso senza lotte e senza dolori.

Ben presto, in Aquitania, Paolino fu raggiunto da Ausonio, il suo vecchio maestro. Nella primavera del 383, mentre Graziano era impegnato in una guerra contro gli Alamanni, una rivolta scoppiò tra le legioni britanniche, e Massimo, proclamato imperatore, sbarcò nella Gallia. Graziano s'affrettò a muovergli incontro; ma, tradito dai suoi generali, abbandonato dall'esercito, cadde miseramente ucciso a Lione, il 25 agosto del 383. Massimo trionfò con poca fatica, e per cinque anni godette impunemente i frutti del suo delitto. Ogni rivoluzione ha i suoi contraccolpi: non bisogna quindi meravigliarsi che gli antichi servitori di Graziano non siano stati guardati di buon occhio dal nuovo padrone. Ad Ausonio fu

<sup>(24)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 398-403.

<sup>(25)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV.

<sup>(26)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 240: *Esto et Paulini Therasiaeque memor* etc.

<sup>(27)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, IV.

concesso di tornarsene a vivere in Aquitania. Il vecchio retore, passato il doloroso sgomento dei primi giorni, non tardò a rallegrarsi della sua nuova condizione. Nei ricchi possedimenti, a poche leghe da Bordeaux, circondato dalla stima e dal rispetto dell'intera provincia, egli si sentì davvero felice. Da lui stesso noi apprendiamo la gioia, che provò, nel ritornare nei luoghi ereditati dal padre suo, nel ritrovare i suoi campi, le sue vigne, le sue acque, i suoi boschi, di cui non aveva mai perduto il ricordo, nonostante i lunghi anni d'assenza <sup>(28)</sup>. Non sentiva nessun rimpianto nell'anima. La vita di Corte non aveva assopito in lui il gusto per le dolcezze dell'intimità familiare e della libertà dello studio, e, dopo sedici anni, vi ritornava pieno d'entusiasmo. Paolino riannodò con lui la cordiale amicizia, materata di riguardo e di devozione; il vecchio si commoveva alle piccole attenzioni dell'antico scolaro, e le sue lettere traboccano di gioia, d'affetto, di riconoscenza <sup>(29)</sup>.

Insieme con Ausonio, altri amici trovò Paolino, nel suo ritorno in Aquitania, tutti fra gli uomini più illustri e considerevoli della Gallia: Giovio, ricco e colto, che le varie e gravi faccende non riuscivano a distogliere dallo studio delle lettere <sup>(30)</sup>; Pneumazio, uomo non meno considerevole, cristiano eccellente, padre di quel piccolo Celso, la cui morte immatura ispirò a Paolino una delle sue più belle poesie <sup>(31)</sup>; Apro, che dall'esempio di Paolino fu indotto ad abbandonare il mondo, e diventò, come lui, un vescovo e un santo <sup>(32)</sup>; e, il più amato di tutti, Sulpicio Severo. Una profonda conformità spirituale tra questi due amici doveva condurli ad una sensibile conformità di destini <sup>(33)</sup>.

Molte e diverse erano infatti le cause, che avviavano Paolino verso un decisivo cambiamento di vita. Anzitutto, la morte di Graziano e la dolorosa ripercussione, che essa aveva avuto sulle condizioni materiali del nostro giovane, gli avevano mostrato, quanto poco fondamento si potesse fare sugli uomini e sulle cose. Scosso da tale catastrofe, e alquanto decaduto dall'altezza, a cui gli anni della dimora in Italia l'avevano innalzato, Paolino cercò un rimedio alle proprie delusioni nelle gioie della famiglia e dell'amicizia, e nel disbrigo degli affari. La religione non dava ancora

<sup>(28)</sup> Auson., *Opusc.*, III, 1, pag. 16 sg. Peiper.

<sup>(29)</sup> Auson., *Epist.* 23, 24, 25, 26, pag. 266 sgg. Peiper.

<sup>(30)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16; *Carm.*, XXII.

<sup>(31)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI.

<sup>(32)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 38; 39; 44.

<sup>(33)</sup> Vedi U. Moricca, in *Didaskaleion*, N. S., a. III, 1925, fasc. 3, pag. 89 sgg.



nessun sollievo al suo spirito. Egli stesso, in una lettera ad Agostino, dichiara di essere stato allora profondo ammiratore della sapienza umana, e fortemente dimentico di Dio <sup>(34)</sup>. Non che egli fosse tormentato dal dubbio, perchè l'anima sua, aperta, fin da bambino, alla fede, non conobbe mai quelle terribili alternative di lotte e di spasimi, che dilaniarono il cuore del grande vescovo d'Ippona; egli cercava solo la spiegazione filosofica, cioè ottenuta col mezzo del ragionamento e della dimostrazione, di quei problemi, che la fede risolve per via di rivelazione e d'autorità. Lo studio dei filosofi era per lui piuttosto un bisogno dello spirito che dell'anima. Quelle ricerche ardite e sottili lo attraevano e l'interessavano. Purtroppo, esse gli fecero correre il rischio di perdere la fede; ma il dubbio lo spaventò, e quindi la fede in lui non si spense del tutto, solo rimase per lungo tempo incapace di distogliere l'uomo dalle occupazioni mondane, per spingerlo ad abbracciare con serietà di propositi le pratiche della religione. Più tardi, un insieme di circostanze diverse e un più profondo lavoro spirituale, fecero sentire a Paolino il vuoto di quei sistemi fondati sulla sapienza umana, e il bisogno d'una luce più alta e più viva.

Ma, per il momento, qual era l'ostacolo opposto al raggiungimento della perfezione cristiana? Non, come per Agostino, i grandi errori e le grandi passioni: la vita del giovane burdigalense si mantenne sempre onesta, anche perchè la salute cagionevole e la costituzione delicata lo tenevano lontano da ogni eccesso <sup>(35)</sup>. Del resto, non aveva accanto Terasia, l'angelo tutelare della sua salvezza? L'ostacolo suo principale era l'amore per la letteratura, per quella letteratura leggiadra, che costituiva la gioia d'Ausonio e dei suoi contemporanei; erano le abitudini della vita liberale, sontuosa, mondana; era lo strepito degli affari, la considerazione che lo circondava, il ricordo dei recenti trionfi. Tuttavia, senza forse che egli nemmeno se ne accorgesse, l'intimo travaglio, che determinava il ritorno della coscienza a Dio, era già cominciato nei penetrali dell'anima, fin da quando gli spettacoli della Roma cristiana e la tomba di S. Felice avevano sussurrato agli orecchi del suo cuore una voce, le cui tonalità erano assai più dolci e profonde delle voci del secolo. A risuscitarne gli echi sopiti, concorse l'amicizia di alcuni

<sup>(34)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 4, 2: *Sapientiam mundi miser hucusque miratus sum et per inutiles litteras reprobataque prudentiam Deo stultus et mutus fui.*

<sup>(35)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 4: *...praeterea corpus infirmius et decoctior caro (potuit) obtinere studia voluptatum etc.*

tra gli uomini più santi e venerati del tempo: Delfino, Amando, Martino, Vittricio, Ambrogio. Delfino era uno dei più illustri prelati della Gallia: Paolino non esita a metterlo alla pari con lo stesso Martino di Tours <sup>(36)</sup>. Delfino era un vescovo di carattere deciso, ma senza violenza. Costretto ad opporsi ai priscillianisti, condannò, con altri dieci vescovi, la nuova eresia, nel concilio di Saragozza del 380. Amando si distingueva per la vastità dell'erudizione e la santità dei costumi. Eletto vescovo, spese ogni sua attività a mantener viva la fiamma della fede nella sua diocesi, ed a frenare gli abusi del clero. Delfino ed Amando erano legati a Paolino da grande affetto. Vissuti in relazione intima e continua con lui, la loro particolare missione fu di seguirlo in ogni suo bisogno e di secondare con ogni mezzo il lavoro, che silenziosamente si compiva nella sua coscienza. All'uno e all'altro Paolino comunica i principali avvenimenti della sua vita; specialmente ad Amando scrive lunghe lettere, troppo lunghe forse, secondo la stessa opinione del loro autore. Ma Amando non si stanca di leggere e di rispondere <sup>(37)</sup>, e Delfino chiede lettere più lunghe e più frequenti <sup>(38)</sup>. Quanto a Martino, è fuor di dubbio che egli conobbe ed amò Paolino e Terasia: Paolino stesso lo attesta <sup>(39)</sup>, e da Sulpicio Severo sappiamo che Paolino ebbe occasione di provare su sè stesso la potenza del grande taumaturgo. Paolino soffriva d'una malattia d'occhi: incontratosi — non ci è dato conoscere nè dove nè quando — in Martino, questi lo guarì, toccandolo semplicemente con una spugna imbevuta di olio benedetto <sup>(40)</sup>. Un'altra volta, lo incontrò a Vienna, insieme con Vittricio di Rouen. Soldato e vescovo, come Martino, ma, di più, confessore della fede sotto Giuliano, Vittricio operò nel Nord della Gallia quello che Martino operò nel centro, una lotta ostinata contro il paganesimo. Paolino rimase profondamente colpito

<sup>(36)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIX, 154: *Gallia Martinum, Delphinum Aquitania sumpsit.*

<sup>(37)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 12, 1: *Fateor mirari me sanctam caritatis tuae benignitatem et patientiam, ut de epistolis, quas ad te loquacissimas et pleniores molestiae quam gratiae facere soleo, tu tamen desiderium sermonis mei potius quam taedium capias, quandoquidem ad adsiduas et prolixiores litteras me lacessis et excitas gratia scriptorum tuorum etc.* Cfr. *Epist.* 21, 5; ecc.

<sup>(38)</sup> Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 10, 1; 20, 1.

<sup>(39)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 32, 6.

<sup>(40)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 19. Anche Paolino di Périgueux e Venanzio Fortunato (vedine i luoghi in Migne, *Patr. lat.*, LXI, 138-139) raccontano il miracolo, togliendolo evidentemente da Sulpicio Severo.

dalle virtù di quei due santi uomini, e, più tardi, scrisse le meraviglie dell'episcopato di Vittricio <sup>(41)</sup>, come Sulpicio Severo scrisse quelle della vita di Martino. Ma, in quel tempo, Paolino — e lo dice egli stesso nella sua celebre lettera al vescovo rotomagese <sup>(42)</sup> — non era ancora in condizione di apprezzare la sua fortuna. Non vide pertanto in Vittricio che il sacerdote, e non s'accorse d'avere dinanzi a sè un martire. Quanto ad Ambrogio, Paolino l'avvicinò a Milano, l'ascoltò, l'ammirò, l'amò, come un uomo della tempra e dell'ingegno del vescovo milanese era degno di esserlo da quella creatura umile e dolce che era il futuro vescovo di Nola. « Sebbene — egli scrive ad Alipio — sia stato battezzato a Bordeaux dal vescovo Delfino, e consacrato presbitero a Barcellona, città della Spagna, da Lampio..., tuttavia non cesso dal considerare Ambrogio come mio padre spirituale. È lui che mi ha istruito nei misteri della fede, è lui che mi dà tuttora i consigli necessari per adempiere degnamente i doveri del sacerdozio, e che mi ha fatto la grazia di associarmi al suo clero, in modo che, in qualunque luogo mi trovi, sono sempre ritenuto come un presbitero della sua chiesa » <sup>(43)</sup>. Queste parole ci fanno supporre assai più cose ch'esse non dicano. È probabile che Paolino non solo sia stato l'uditore di Ambrogio, ma che, in qualità di catecumeno, sia stato istruito da lui, ed abbia anch'egli subito il fascino che la parola del vescovo esercitava così potentemente sull'anima del popolo milanese. Da allora, Ambrogio divenne il suo direttore spirituale. Sventuratamente, della corrispondenza, che pur dovette esistere tra loro, nulla è pervenuto sino a noi. Non sappiamo nemmeno in qual tempo e per qual causa Paolino si sia recato a Milano. Dalla lettera 3, indirizzata ad Alipio, si deduce che egli probabilmente soggiornò in quella città poco prima del 386 o 387, quando anche Alipio ed Agostino vi si trovavano e si preparavano al battesimo <sup>(44)</sup>. Anzi, poichè dal citato luogo si rileva che Alipio e Paolino non si conobbero di persona, è da supporre che Paolino fosse già ripartito dalla metropoli milanese, prima che Alipio ed Agostino vi giungessero da Cassiciaco.

Dopo il primo viaggio, Paolino tornò altre volte a Milano? Non abbiamo elementi per affermarlo o negarlo. Comunque, è

<sup>(41)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18.

<sup>(42)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 8-9.

<sup>(43)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 3, 4.

<sup>(44)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 3, 4: *Quod enim indicasti iam de humilitatis nostrae nomine apud Mediolanum te didicisse, cum illic initiareris, fateor curiosius me velle condiscere etc.*

degno di nota che egli potè incontrarsi con Ambrogio, proprio nel momento in cui l'illustre vescovo, arrivato al culmine della gloria, esercitava sugli uomini del tempo una più efficace influenza morale, e quando, d'altra parte, i rapporti tra Paolino e i grandi vescovi della Gallia lo avevano predisposto a sentire più profondamente gli effetti della parola fascinatrice del vescovo di Milano.

Ma la vittoria decisiva egli la dovette ad un'altra influenza, la più dolce, forse, la più incalzante, la più vigorosa; influenza, che s'indovina, più che non si riveli; influenza nascosta, e pur sempre viva e attiva: Terasia. La documentazione, per questa parte, è, a dir vero, assai scarsa; nondimeno ne sappiamo abbastanza, perchè non sia lecito dubitare dell'efficacia, con cui la moglie spinse il marito a ritornare sulla via della fede. Terasia è formalmente accusata di ciò, come vedremo, da Ausonio, e felicitata da Agostino: due testimonianze contrarie, ma di uguale indiscutibile autenticità e valore.

Verso il 389, Paolino finalmente stabilì di muovere il gran passo, e ricevette il battesimo da Delfino <sup>(45)</sup>. Non ruggì nella sua anima la tempesta accompagnata da grida e da lacrime, che leggiamo nelle *Confessioni* di Agostino; al contrario, la luce vi brillò dentro dolcemente, dopo una lenta e ponderata meditazione, dopo un'esatta comprensione di poche verità semplici e chiare. Tutto ciò che aveva formato fino allora il suo incanto, la letteratura pagana e la filosofia, doveva ormai rovinare sotto i colpi inesorabili d'un severo giudizio: la poesia è vana finzione, canto di sirene, capace soltanto di far dimenticare la patria <sup>(46)</sup>; la filosofia, invece di dar lume su ciò che bisogna credere e sperare, aumenta il dubbio e l'incertezza; promette la soluzione di qualunque problema, e poi mostra di non intenderne alcuno, mare incostante, su cui lo spirito umano erra, trascinato dal vento delle più varie dottrine, terra malferma, su cui non si può posare il piede con sicurezza <sup>(47)</sup>. In conseguenza di ciò, sorge in Paolino un gran desiderio di vita e di opere nuove, del quale presto vedremo gli effetti meravigliosi. Dicemmo che Paolino, dopo il suo ritorno in Aquitania, non rimase sempre fermo a Bordeaux. L'abbiamo seguito a Vienna e a Milano. Ma, oltre a questi viaggi, egli affrontò anche le gravi molestie di lunghe permanenze in paesi lontani, al di là

<sup>(45)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 3, 4: *Ego... a Delphino Burdigalae baptizatus etc.*

<sup>(46)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16, 7.

<sup>(47)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16, 8-10.



del mare. Perchè? Le ragioni, ci sfuggono; ma è fuor di dubbio che, negli anni successivi alla morte di Graziano, il nostro Paolino risentì tutti i danni del violento cambiamento di regime. Non sappiamo precisamente se al tempo posteriore al suo battesimo, o a quello della sua dimora in Ispagna — ma, a mio vedere, è con molta probabilità più esatta la prima ipotesi —, si deve riferire il tragico avvenimento, del quale a noi son pervenuti accenni assai vaghi, insufficienti certo a darci del fatto una conoscenza sicura, ma bastevoli a far comprendere quale importanza esso ebbe sulle vicende posteriori della vita del santo. « Tre lustri — egli scriveva — son passati da quando io potei, di persona, in questa stessa solennità, consacrare a te i miei voti ed il mio cuore. Ma da allora quali travagli, e per terra e per mare, mi abbiano portato lontano da te in luoghi remoti, tu ben sai; poichè sempre e dovunque tu mi fosti vicino, e sempre io t'invocai fra le dure incertezze del viaggio e della vita! » <sup>(48)</sup>. Sappiamo, da alcuni versi del carme 21, che uno dei fratelli di Paolino morì di morte violenta. Paolino, in quell'occasione, corse un gravissimo pericolo. « Quando l'animo mio era oppresso dall'angoscia, per il sangue del fratello ucciso, e la sua morte esponeva anche me al pericolo di seguire la stessa fine, e già l'incettatore stava per impadronirsi delle mie ricchezze, tu, o padre, strappasti la mia testa alla spada e il patrimonio al fisco, e conservasti me ed i miei beni a Cristo Signore. Con quale intenzione, infatti, Cristo avesse salvato la mia vita ed i miei beni, e S. Felice mi avesse soccorso, apparve chiaro da quello che seguì. Tutta la mia vita fu cambiata. Per la fede abbandonai il mondo, la patria, la casa, e mi stabilii in una terra lontana; con tutte le mie ricchezze comprai il diritto di portar la mia croce; con tutti i miei beni terrestri pagai la speranza del cielo, perchè le speranze della fede valgono assai più delle ricchezze della carne » <sup>(49)</sup>. A chi ben consideri questi versi, non possono sfuggire due cose. Anzitutto, Paolino fu coinvolto nella sventura fraterna. Come? Alcuni hanno pensato che lo si accusasse di fratricidio. Ma forse, senza giungere a questo eccesso, è lecito supporre che il fratello fu accusato e condannato per motivi politici, o piuttosto fu vittima di uno di quegli assassini ordinati dall'usurpatore Massimo, al fine di confiscare i beni dei più ricchi, e che Paolino fu ritenuto complice del fratello. Perciò fu minacciato di morte e di confisca dei beni. L'altra cosa, che risulta manifesta dai

<sup>(48)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIII, 7 sgg.

<sup>(49)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 416 sgg.

citati versi del carne 21, è la relazione intercedente tra la prova dolorosa, a cui fu esposto Paolino, e la sua conversione. Quei versi però non risolvono la questione cronologica. Qualche lume può darci solo un luogo di una lettera a Sulpicio Severo, dove, per spiegare le cause psicologiche, che determinarono la sua conversione, Paolino scrive: « Aggiungi a ciò le fatiche e i dolori, che hanno amareggiato la mia vita, che mi hanno fatto venire in odio i disordini e le agitazioni d'ogni genere, e, nel dubbio affannoso in cui vivevo, aspettando il momento della salvezza, hannò acuito il mio spirito religioso. Finalmente, quando potei prender requie dalle calunnie e dai viaggi; quando, non più occupato nelle cariche pubbliche, e lontano dallo strepito del foro, mi ritirai in campagna e mi dedicai, nella tranquillità della solitudine domestica, al servizio della religione, a poco a poco l'animo, allontanato dal tumulto delle occupazioni mondane e applicato alla meditazione dei precetti celesti, si senti più incline al disprezzo del mondo e al servizio di Cristo » <sup>(50)</sup>. Qui è evidente, a me pare, che l'accento alle calunnie, ai viaggi, e all'abbandono della vita pubblica, è messo in relazione col ritiro nella Spagna (*ruris otium et ecclesiae cultum*). La morte del fratello dovè quindi avvenire, mentre Paolino era ancora a Bordeaux, e forse fu una delle cause più gravi, che spinsero il poeta a lasciare l'Aquitania.

Le ragioni, che alcuni critici sogliono addurre, per riportare questo avvenimento al tempo della dimora in Ispagna, che cioè una lettera di Ausonio, scritta a Paolino, quando questi non era più a Bordeaux, parla di un fratello di lui, come di persona ancor viva <sup>(51)</sup>, e che, viceversa, dalla lettera 35 di Paolino a Delfino e dalla lettera 36 dello stesso Paolino ad Amando, si deduce che questi lo avevano informato della morte di quel suo congiunto, sono, secondo me, destituite di fondamento. Nessuna fonte, infatti, ci autorizza a credere che Paolino avesse un solo fratello: pertanto è molto probabile che il fratello deceduto, quando Paolino era a Nola, fosse diverso da quello morto violentemente, quando ancora Paolino era a Bordeaux. Mi pare che il tono delle lettere paoliniane 35 e 36 sia tale da confermare chiunque nella nostra ipotesi. Non v'è qui nulla che accenni alla terribile tragedia, la quale era costata la vita ad un uomo e ne aveva spinto un altro fin sull'orlo della rovina: Paolino parla da cristiano, pensoso più dell'anima che del corpo del caro perduto, e dice di

<sup>(50)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 4.

<sup>(51)</sup> Auson., *Epist.* 27, 126, pag. 282 Peiper.

pianger meno la morte del fratello che la negligenza di lui per la cura dell'anima propria <sup>(52)</sup>. E, fisso in questa idea, lo raccomanda con affettuosa insistenza alle preghiere del santo vescovo Delfino <sup>(53)</sup> e a quelle di Amandò, perchè esse purifichino l'anima del defunto dalle colpe, da cui egli non s'era affatto liberato, al momento della sua morte <sup>(54)</sup>.

Nel 390, Paolino lasciò Bordeaux e andò a fissare la sua residenza in Ispagna, dove Terasia, che di là era nativa, possedeva molti beni. Ivi però non si dedicò fin dal principio a pratiche di vita ascetica: solo a poco a poco egli s'incamminò per la via della solenne rinunzia a tutte le gioie della vita. Per allora, gli sposi vivevano, a seconda dei loro gusti e del variare delle stagioni, ora in una ora in altra delle loro magnifiche ville, poco lontane da Complutum, da Barcellona, da Tarragona, da Saragozza. Nella libertà e nella pace dei campi, Paolino e Terasia, lieti di spargere fra gli uomini i tesori della carità, e di servire Dio nella letizia dei loro cuori spiritualmente puri, andavano lentamente dimenticando le angosciose giornate trascorse in Aquitania. Furono anni d'immensa felicità per loro: li trascorsero nella pienezza della concordia e dell'amore. A mano a mano che le loro anime si perfezionavano nel culto di Dio, il reciproco affetto assurgeva ad altezze più luminose: l'amore di Gesù, invadendo quei cuori, in cui pur viveva così potente l'affetto coniugale, trasformava questo in un sentimento più tenero a un tempo e più forte. Una cosa tuttavia mancava a quella felicità terrena: la gioia della paternità. Nel 392, Paolino e Terasia videro finalmente soddisfatto anche questo loro desiderio. Ma purtroppo la gioia fu di brevissima durata. Il piccolo Celso, quel figlio sì lungamente e ardentemente desiderato <sup>(55)</sup>, moriva dopo soli otto giorni di vita, e Paolino lo seppellì pietosamente a Complutum, dov'era nato, presso la tomba dei martiri Giusto e Pastore. Il colpo fu atroce: Paolino e Terasia sentirono tutto lo spasimo del distacco dalla creatura adorata. La

<sup>(52)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 35: *Contristatos autem nos vehementer fatemur non tam de obitu corporali fratris nostri quam de negligentia eius spirituali etc.*  
Cfr. Paulin., *Epist.* 36, 2.

<sup>(53)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 35.

<sup>(54)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 36, 2: *...tamen ea verius causa obisse lugemus, quia ex his, quae gesta ab ipso in finem eius vel ordinata sunt, peccatis magis nostris quam votis congrua egisse perspeximus, ut mallet ad dominum debitor transire quam liber.* Sulla tragica morte del fratello di Paolino e sulle questioni relative ad essa, vedi U. Moricca, in *Didaskaleion*, N. S., Torino, 1926, a. IV, fasc. 2., pagg. 85-90.

<sup>(55)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 603: *exoptata diu soboles.*

religione tuttavia li salvò. La fede era troppo profondamente radicata nei loro cuori, perchè essi non si ricordassero che il dovere d'ogni buon cristiano è di piegare la fronte, con tranquilla rassegnazione, alla volontà di Dio. Molti anni dopo, quando Paolino si addossò il pietoso ufficio di consolare un padre ed una madre, che dalla perdita d'un figliuolo, chiamato anch'esso Celso, erano stati gettati in uno di quei dolori senza conforto, il poeta ravvicinava, con note d'infinita dolcezza, il destino proprio e di Terasia a quello degli amici afflittissimi, e parlava di quell'angioletto perduto con tutta la serenità della fede e della speranza: « Tale fu il figlio che avevamo. Portava, o Celso, il tuo nome, e ci fu tolto quasi nello stesso tempo in cui ci fu dato. L'avevamo desiderato a lungo; ma non era stato mai concesso a noi, indegni, di godere della nascita d'un figlio, che perpetuasse la nostra stirpe nei posteri. Ora noi crediamo, o Celso, che egli sia con te, nei verdi prati dell'eterna dimora, e che ivi godiate la stessa felicità... Forse quella piccola goccia di sangue sarà una luce per noi, che fummo un tempo peccatori... Vivete, vivete in eterno fraternamente, abitate insieme il soggiorno della gioia, e con la vostra innocenza redimete le colpe dei padri vostri » <sup>(56)</sup>.

Dopo quella perdita, l'inutilità dei beni terreni apparve quanto mai chiara agli occhi dei genitori inconsolabili, nella casa fastosa, dove alla luce rapida, arrecata dal sorriso di due rosei labbruzzi, avea tenuto dietro l'ombra d'una notte senza risveglio. Le ricchezze possedute non avevano più incanti. Chi le avrebbe ereditate, dopo la loro morte? E poi non potevano anch'essi morire da un momento all'altro? Allora perchè tanto attaccamento a beni della terra? Oh come sono profondamente vere quelle parole dell'Evangelo: « Se vuoi esser perfetto, va', vendi ciò che hai, e donalo ai poveri, e avrai un tesoro nei cieli »! <sup>(57)</sup>. Paolino non aveva mai compreso così bene, come allora, questa grande verità. Sì, i beni della terra devono essere usati per acquistarsi il cielo; e, chi voglia farli davvero fruttare, non ha altro mezzo che darli a Dio.

Tuttavia Paolino era incerto sul modo di procedere nel liberarsi dal peso delle ricchezze. Era opportuno vendere i propri beni in una volta sola, o era più prudente consiglio spogliarsene gradatamente? Di più, c'era un'altra questione, che Paolino non riusciva a risolvere da sè. Dopo la rinunzia al mondo, egli aveva

<sup>(56)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 601 sgg.

<sup>(57)</sup> Matth. 19, 21; Marc. 10, 21; Luc. 18, 22.



anche detto per sempre addio alle lettere profane; ma lo studio della Scrittura, oltre ad essergli arduo e spinoso, suscitava in lui un certo disgusto estetico, come già l'aveva suscitato in Girolamo, in Agostino, e in tutti quei cristiani colti, che, avvezzi alle squisite eleganze dello stile classico, non sapevano adattarsi alla rozza semplicità della forma, in cui erano scritti i libri sacri. Dove trovare la persona, che sapesse guidarlo con la rettitudine dei suoi consigli? L'unico uomo al mondo, capace di tanto, era Girolamo, il cui gran nome riempiva allora l'Occidente. Paolino gli scrisse, narrandogli le vicende della sua vita, della sua conversione, e rivelandogli i suoi dubbi. Girolamo rispose, punto per punto, a tutte le questioni <sup>(58)</sup>. Quanto a quella delle ricchezze, consigliò Paolino di lasciarle senza rimpianto: « Su, sbrìgati, te ne prego, al più presto! Non curarti di sciogliere la gomena, che trattiene la tua barca alla riva: tagliala! » <sup>(59)</sup>. Quanto alle occupazioni del pensiero, il solitario di Betlem si guardò bene dal consigliare all'amico una vita intellettualmente sterile, anzi dichiarò che la scienza è preferibile ad una ignorante semplicità. « Un ingegno — egli dice — bramoso d'istruirsi, quand'anche sia privo di maestro, è sempre lodevole... Invece, un ignorante, qualunque sia la santità di cui è fornito, non può esser utile che a sè solo, e, non trovandosi in grado di difendere la Chiesa di Dio dagli attacchi dei suoi nemici, le nuoce tanto, quanto l'edifica col merito oscuro della sua privata virtù » <sup>(60)</sup>. Però Girolamo affermava che la fonte, da cui si deve attingere la scienza, è la Scrittura. Paolino quindi doveva cercare di vincere il suo disgusto per la disadorna semplicità dello stile biblico. « No — diceva Girolamo —, non si possono chiamare persone rozze ed ignoranti nè Pietro nè Giovanni, i quali potrebbero anch'essi ripetere le parole di Paolo: *Se io sono poco facondo ed incolto nello stile, non sono però tale per riguardo alla scienza*. E che? Giovanni non sarà stato dunque altro che un uomo grossolano, un povero pescatore, un ignorante? Se così fosse, donde mai provengono, domando io, quelle meravigliose parole: *In principio era il Verbo, e il Verbo era con Dio, e il Verbo era Dio?* » <sup>(61)</sup>. Certo lo studio della Scrittura è difficile: « La legge è spirituale, ed è necessaria la rivelazione, perchè la si possa comprendere, e perchè si possa contemplare senza impedimento

<sup>(58)</sup> Hieron., *Epist.* 53.

<sup>(59)</sup> Hieron., *Epist.* 53, 10.

<sup>(60)</sup> Hieron., *Epist.* 53, 3.

<sup>(61)</sup> Hieron., *Epist.* 53, 4.

la gloria del Signore » <sup>(62)</sup>. Ma le prime difficoltà non devono spaventare. « Dimmi, te ne prego, o mio fratello carissimo, — chiedeva Girolamo a Paolino, verso la fine della sua lettera — il consumare tutta la vita nella meditazione di queste grandi verità, il non conoscere, il non cercare nient'altro che queste verità, non ti sembra forse che anticipi a noi sulla terra il godimento delle delizie del cielo? » <sup>(63)</sup>. E Girolamo si offriva all'amico lontano come guida, anzi come compagno di lavoro: « Io non sono — scriveva — così petulante ed insensato da vantarmi d'intendere tutti questi misteri e di poter cogliere sulla terra i frutti di questi alberi, che hanno nel cielo le loro radici; ma confesso candidamente che ciò sempre desiderai col più vivo ardore. Io dunque mi offro a te non come maestro, ma come compagno » <sup>(64)</sup>. Paolino e Terasia lessero con immensa gioia questa lettera di Girolamo. Le verità proclamate dal solitario di Betlem li spinsero decisamente ad affrettare la vendita della maggior parte dei loro beni, sia nella Gallia che nella Spagna. E tutto il danaro, che ne ricavavano, lo distribuivano ai poveri. « Paolino — scrive Uranio — aprì i suoi granai ai poveri e i suoi magazzini agli stranieri. Perchè la sua carità non si limitava a nutrire i poveri, che gli erano più vicini, ma li chiamava dalle più lontane regioni, per nutrirli e vestirli. Quanti prigionieri riscattò! Quanti infelici liberò dalla tirannia dei creditori, pagando per loro il danaro dovuto! » <sup>(65)</sup>. Naturalmente fu impossibile liquidare in breve tempo un così vasto patrimonio. Quando si ritirò a Nola, Paolino possedeva ancora qualcuna delle sue proprietà. Infatti, se non avesse tenuto in serbo delle grosse somme, o se non avesse potuto ricavar danaro dalla vendita di questi residui della sua antica ricchezza, come mai sarebbe riuscito a far eseguire i grandi lavori di Nola e di Fondi? Ma venne il giorno in cui potè dire di non aver proprio più nulla. Fu appunto allora ch'egli credette d'esser diventato l'uomo più ricco della terra, « giacchè — scriveva nel 406, — se possedessi il

<sup>(62)</sup> Hieron., *Epist.* 53, 4.

<sup>(63)</sup> Hieron., *Epist.* 53, 9.

<sup>(64)</sup> Hieron., *Epist.* 53, 9.

<sup>(65)</sup> Uran., *De obitu S. Paulini*, 6 (Migne, *Patr. lat.*, LIII, 862). Sulla vendita dei beni di Paolino, cfr. Augustin., *De civit. Dei*, I, 10, 2: *Paulinus noster. Nolensis episcopus, ex opulentissimo divite voluntate pauperrimus et copiosissime sanctus etc.*; Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 25, 4: *...praestantissimumque nobis praesentium temporum illustris viri Paulini, cuius supra mentionem fecimus, exemplum ingerebat, qui summis opibus abiectis Christum secutus solus pene his temporibus evangelica praecepta compleret.*

mondo intero, le mie ricchezze varrebbero forse meglio del Signore Gesù?..» <sup>(66)</sup>.

Una volta entrati nella via delle rinunzie, Paolino e Terasia non si arrestarono al primo passo. Avevano donato a Dio le proprie ricchezze; poi vollero donargli anche sè stessi. Quando avessero compiuto quest'altro sacrificio, con che slancio avrebbero potuto elevarsi fino al soglio celeste! Del resto, quanti esempi di questa sublime virtù della continenza nel matrimonio essi avevano in tutte le province dell'Impero d'Occidente! Dovunque, allora, nella fervida esplosione dello spirito cristiano, l'ascetismo popolava di monaci e di vergini le solitudini, ed insinuava persino nella famiglia il desiderio della castità. Quindi, senza condannarsi a vivere separati, Paolino e Terasia stabilirono di uniformarsi alle leggi della continenza, di trasformare la loro unione carnale in una unione puramente di anime, il loro commercio corporeo in un soave amore di fratello e sorella. Nè bastava. Dopo questa seconda eroica risoluzione, i due sposi piissimi non si sentirono ancor paghi del tutto, e, spinti sempre innanzi, nella via della perfezione, dal favore divino, meditarono l'ultimo sacrificio, quello della loro patria. Nell'immensità del dolore provocato dalla perdita del figlio e nel desiderio ognora crescente di solitudine, la Spagna non potevā essere più per loro una residenza gradita. Ma dove ritirarsi? Il ricordo del passato, sorgendo dal fondo della coscienza, dove per tanto tempo era rimasto sopito, ne additava loro uno solo: Nola, presso la tomba di S. Felice, di quel santo, la cui protezione, dacchè Paolino s'era posto sotto la sua tutela, non l'aveva mai abbandonato. « Chi mi ha dato — scriveva egli più tardi — la forza di disprezzare tutti questi beni della terra, per fare di Cristo il mio unico bene? Chi, se non tu, o Felice, mio grande protettore in ogni tempo, nemico dei miei peccati, amico della mia salvezza?... Sì, tu infrangesti i vincoli della mia carne » <sup>(67)</sup>. Il luogo, dunque, dove S. Felice era morto ed era stato sepolto, sarebbe stata la nuova patria di Paolino e di Terasia. In quella terra lontana, oltre le sacre mura di Roma, dinanzi alle quali i barbari s'erano fino allora sempre arrestati, quasi timorosi di profanarle, una vita di pace e di ritiro avrebbe arriso dolcemente all'anima dei nuovi solitari.

Parlando di Sulpicio Severo, vedremo come Paolino cercasse di trarre anche l'amico a seguire il suo esempio, e come sognasse

<sup>(66)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 441-442.

<sup>(67)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 444-450.

di averlo per compagno della sua vita e del culto devoto da prestare al gran santo di Nola. Ma la speranza gli fallì, e per poco non corse rischio che un fatto improvviso vietasse anche a lui il raggiungimento del suo ideale monastico. Il giorno di Natale del 393, mentre Paolino e Terasia assistevano, nella chiesa di Barcellona, alle solennità della nascita del Salvatore, il popolo in un tratto, tumultuando, domandò con alte grida al vescovo di ordinare presbitero Paolino <sup>(68)</sup>. Meravigliato e quasi spaventato, Paolino cercò di fuggire; ma non gli fu possibile. Accettò allora l'ordinazione, a patto di non essere aggregato, nè al clero di Barcellona, nè a quello di alcuna chiesa in particolare <sup>(69)</sup>. Quell'ordinazione, che non era regolare, procurò in seguito a Paolino non pochi dispiaceri. È vero che egli non l'aveva chiesta in alcun modo; ma è anche vero che non l'aveva ricusata, anzitutto perchè gli sarebbe stato impossibile opporsi alla volontà del popolo, secondariamente perchè, ricusandola, gli sarebbe sembrato di ribellarsi al volere della Provvidenza, che gli ordinava di piegare la testa. Egli la piegò infatti, ma non senza un certo spavento. « Nonostante i miei sforzi — scriveva a Severo — la mia angusta intelligenza a stento riesce a comprendere la gravità del giogo che mi si è voluto addossare, e, nella coscienza della mia debolezza e della mia indegnità, io inorridisco dinanzi al peso del sacro ministero » <sup>(70)</sup>. La sola cosa, che gli dava un po' di conforto, era il pensiero che « Colui, il quale dà la saggezza ai piccoli e trae la sua lode anche dalla bocca dei bambini » <sup>(71)</sup>, aveva, nella sua infinita misericordia e potenza, il mezzo di renderlo meritevole della dignità, che gli era stata affidata. La lettera, con la quale Paolino comunicò la sua ordinazione ad Amando, è forse anche più bella della lettera scritta a Severo. « Piacque al Signore — egli dice — di mettere il suo tesoro in un vaso d'argilla. Il Signore mi ha chiamato per la sua grazia, ha sollevato l'indegno dalla polvere, ha rialzato il povero dal letamaio, per collocarlo tra i principi del suo popolo, tra i sacerdoti rivestiti della sua santità. Mentre io correvo all'odore dei suoi profumi, ecco, son divenuto anch'io

<sup>(68)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 3, 4: *Nam ego, etsi a Delphino Burdigalae baptizatus, a Lampio apud Barcionem in Hispania per vim inflammatae subito plebis sacratus sim, tamen etc.* Cfr. *Epist.* 1, 10.

<sup>(69)</sup> Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 10: *Nam ea conditione in Barcinonensi ecclesia consecrari adductus sum, ut ipsi ecclesiae non adligarer, in sacerdotium tantum domini, non etiam in locum ecclesiae dedicatus.*

<sup>(70)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 10.

<sup>(71)</sup> Ps. 18, 8; 8, 4. Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 10.



una goccia di quell'unguento, che scorre dalla barba di Aronne. Io che, nella coscienza della mia miseria, avrei ricusato o non avrei osato di essere un servo della sua casa, io, verme della terra e non uomo, trascinato improvvisamente da una forza subitanea, costretto, nonostante la mia resistenza, dalla folla, che minacciava di strangolarmi, io ho dovuto dire a Dio: *Si compia non la mia, ma la tua volontà!* Ma perchè ora io possa esercitare degnamente il mio ministero, e sappia come devo trattare i misteri della pietà, tu, fratello mio venerabile e mio signore in Gesù Cristo, domanda al Signore, che è ricco d'ogni bene, di farmi abbondare in fede, in parola, in conoscenza, in zelo per ogni cosa buona, e nell'amore che nutrite per noi. Ma ciò non basta. Occorre che tu stesso mi conceda, come un necessario supplemento, il soccorso delle tue lettere; perchè, nutrito fin dall'infanzia nella fede e nelle sante dottrine, spetta a te d'indirizzarmi e nutrirmi con l'alimento celeste, che è la parola di Dio... Voglia tu dunque istruirmi, aiutarmi, esortarmi, fortificarmi. Rigenerato da voi e per voi in Gesù Cristo — qui Paolino univa ad Amando il santo vescovo Delfino — io devo essere oggetto di una speciale cura da parte vostra: indegno, sarò la vostra vergogna; se, invece, dai buoni frutti, che produrrò, si potrà giudicare che sono un ramo del vostro albero, diverrò la gioia vostra » <sup>(72)</sup>. Ormai, per portare ad effetto i suoi disegni, non rimaneva a Paolino che compiere la liquidazione dei suoi beni. Si occupò di questo nell'inverno del 394, e decise di partire subito dopo le feste di Pasqua. Severo doveva raggiungerlo a Barcellona, e quivi imbarcarsi insieme con lui per l'Italia. Ma, caduto improvvisamente ammalato, Severo non poté lasciare l'Aquitania, e Paolino inutilmente, allora e negli anni successivi, lo richiamò all'adempimento della sua promessa <sup>(73)</sup>.

Intanto, la notizia della conversione di Paolino s'era diffusa in tutto il mondo cristiano, e vi aveva destate le più diverse impressioni. La Chiesa sussultò di gioia, ma il secolo lo trattò da pazzo. « Sono diventato un estraneo per i miei fratelli — esclamava egli col salmista —, e uno sconosciuto per i figliuoli di mia madre! » <sup>(74)</sup>. Quelli che prima erano miei amici, mi tengono ora lontani... Si direbbe quasi che arrossiscono di avvicinarsi a me » <sup>(75)</sup>. Paolino però rimase indifferente dinanzi al biasimo

<sup>(72)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 2, 2-4 *passim*.

<sup>(73)</sup> Vedi U. Moricca, in *Didaskaleion*, N. S., a. III, 1925, fasc. 3, pag. 89 sgg.

<sup>(74)</sup> Ps. 68, 9.

<sup>(75)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 3.

generale, che l'investiva da tutte le parti. E il suo disprezzo per tutto ciò che non è di Dio e del suo servizio, si manifesta nelle lettere a Severo con tale slancio e fermezza, che quasi ci sorprendono nel dolce e mite Paolino.

Uguale fermezza, benchè attenuata da una nota di delicata sensibilità, dimostrò Paolino di fronte al suo vecchio maestro, il retore Ausonio. Non v'ha dubbio che, fra quanti rimasero dolorosamente colpiti dall'improvvisa conversione di Paolino, Ausonio fu quello che maggiormente ebbe a soffrirne. Per lui, il ritiro dell'amico diletto dall'Aquitania fu come un colpo di fulmine, che ne scompigliò tutte le idee. Egli, il letterato, il poeta, l'uomo di mondo, che aveva riposto ogni suo ideale in un sogno ambizioso di gloria e di ricchezza e nelle gioie della vita, non riusciva a comprendere come mai Paolino avesse volontariamente rinunciato alle più belle attrattive del secolo. E si propose di ricondurlo a un modo più ragionevole e più umano di concepire l'esistenza, facendogli insieme udire gli accenti più teneri che la sua musa desolata sapesse ispirargli. Le lettere poetiche, che Ausonio scrisse a Paolino, sono quattro. La prima, composta nel 390, non tocca la questione della religione e della fede; solo lamenta la rottura dell'amicizia e l'abbandono delle lettere e della poesia da parte dell'amico. « Noi dunque scuotiamo, o Paolino, — dice Ausonio — quel giogo dell'amicizia, che era per noi tanto facile a portare insieme, quando camminavamo frenati ugualmente dalle redini d'una dolce concordia; quel giogo, che per lunga serie di anni non fu scosso da una parola, da un lamento, da un moto di collera, da un errore, da un sospetto...; quel giogo così placido e così dolce, a cui tuo padre e il mio, prima di noi, si son piegati dalla nascita fino alla vecchiaia, e che hanno tramandato a noi, loro figli, ordinandoci di portarlo per tutta la durata della nostra vita!... Eppure noi ora lo scuotiamo questo giogo, o Paolino. Ma la colpa non è di tutt'e due; è soltanto tua! » <sup>(76)</sup>. Dopo questi versi, pieni di così profonda e commovente mestizia, Ausonio, che non sa mai dimenticare il suo mestiere di retore, esce fuori con certe vecchie storie, tolte dal pesante bagaglio della sua erudizione classica. Eurialo e Niso, Oreste e Pilade, Damone e Finzia sfilano dinanzi a noi come esempi gloriosi dell'amicizia eroica; entrano poi in scena la storia e la mitologia. Quale può essere stato il motivo, che ha indotto l'amico ad abbandonarlo? Certo egli s'è innamorato della bella terra spagnola. Pure è tanto dolce il clima

(76) Auson., *Epist.* 27, 1 sgg.; pag. 276 Peiper.

dell'Aquitania! E qui il retore, non accorgendosi della sua strana incongruenza, invoca Dio Padre e il Figlio <sup>(77)</sup>, perchè gli restituiscono Paolino.

Verso la fine, la lettera prorompe in frasi di speranza, espresse con calore sincero e tenerezza infinita: « Vieni, o mia gloria, o mia massima cura! Io ti chiamo con tutti i miei voti e con tutte le mie preghiere. Affrettati, finchè sei giovane, e finchè la mia vecchiaia conserva, per farti festa, un inesausto vigore. Quando verrà il giorno, in cui un messaggero mi darà la bella notizia? — Ecco il tuo Paolino che arriva. Ha già lasciato le nevose città degli Iberi, già trovasi nel territorio dei Tarbelli, già entra in Hebromagus, già attraversa i possedimenti del fratello, già scende la corrente del fiume, già è in vista, già la sua prora è voltata verso il fiume, già entra nel porto, dove s'accalca la folla; ma egli passa attraverso l'onda di un intero popolo accorso ad incontrarlo, passa davanti alla porta di casa sua, e viene a bussare alla tua — <sup>(78)</sup>.

Questa lettera rimase per lungo tempo senza risposta. Ausonio allora ne scrisse una seconda, nella quale il retore, pur dandosi l'aria di prender la cosa in ischerzo, mal riusciva a nascondere l'amarrezza profonda del suo cuore. Giunse perfino a riversare sulla candida Terasia la colpa dell'indifferenza dell'amico. È lei che vieta al marito di scrivere. Ebbene, egli risponda alla malignità con l'inganno; scriva di nascosto, oppure ricorra a qualche stratagemma, perchè la sua Tanaquilla non possa leggere la scrittura; adoperi il latte, invece dell'inchiostro: esposta al calore, la pergamena farà riapparire i segni delle lettere. Scriva di seguito i suoi versi sopra una striscia di pergamena avvolta intorno ad un bastone: nessuno sarà capace di ricostruire e interpretare quelle parole, se la striscia non sarà di nuovo avvolta intorno ad un bastone simile al primo per grossezza e per forma <sup>(79)</sup>. E con tono severo finiva: « Disprezza pure gli altri, ma non sdegnare di rivolgere il discorso ad un padre. Fui proprio io che t'allevai; io che primo ti spianai la via degli onori, che primo ti feci entrare nella società delle Muse » <sup>(80)</sup>.

Questa seconda lettera rimase, come la precedente, priva di

<sup>(77)</sup> Auson., *Epist.* 27, 113, pag. 281 Peiper: *genitor natusque dei*.

<sup>(78)</sup> Auson., *Epist.* 27, 119-131, pagg. 281-282 Peiper.

<sup>(79)</sup> Cfr. Aul. Gell., *Noct. Att.*, XVII, 9, 6-14. Vedi anche Corn. Nep., *Paus.*, 3, 4, e la nota a pag. 44 della mia edizione commentata (Firenze, Vallecchi, 1924).

<sup>(80)</sup> Auson., *Epist.*, 28, 32-35, pag. 284 Peiper.

risposta. Senza perdersi di coraggio — il che dimostra quanto verace fosse l'attaccamento che Ausonio nutriva per il suo vecchio discepolo ed amico —, ne scrisse una terza, che non possediamo, e infine una quarta. — Perchè — dice Ausonio — tanto ostinato silenzio? Anche i nemici, prima d'attaccar battaglia, si rivolgono un saluto. Le rocce rispondono alla voce; gli antri, i boschi rispondono anch'essi; i ruscelli fanno sentire il loro dolce mormorio; le siepi, dove le api iblee trovano il loro nutrimento, si riempiono di sussurri; le chiome dei pini conversano, ondeggiando, coi venti, che le accarezzano. Nulla è muto in natura. Tu solo, o Paolino, ti ostini a tacere! — <sup>(81)</sup>. Eppure Ausonio non pretendeva una lunga risposta; a lui sarebbero bastate due sole parole: per esempio, *salve* e *vale* <sup>(82)</sup>. Chi è stato l'empio, che ha indotto il suo caro a sì lungo silenzio? Possa egli perdere l'uso della voce; povero e triste, abiti le solitudini; muto, vada errando sui monti, come si dice di Bellerofonte, che, privo di ragione, e fuggendo lontano dal consorzio degli uomini, vagava in luoghi solitari. « O Muse, divinità della Grecia, — così finiva il poeta il suo appello disperato — rendete un poeta alle Muse del Lazio! » <sup>(83)</sup>.

Se Paolino non aveva mai risposto, gli era perchè non aveva mai ricevuto nessuna delle lettere d'Ausonio. Solo dopo quattr'anni, ne ricevette tre, tutte insieme, e la quarta a breve distanza di tempo <sup>(84)</sup>. Appena ricevute le prime, rispose a lungo, e in modo tale, da mostrare che il suo attaccamento al vecchio amico non era affatto scemato, ma che la sua risoluzione era irremovibile. « L'ansietà del tuo amore — egli dice — ha mescolato il lamento al rimprovero, e un po' d'amarezza a molte dolcezze. Ma la tua bontà paterna mi ha commosso molto più fortemente che non il tono acre del censore, ed io compenso nell'interno dell'animo mio le cose amare con le dolci » <sup>(85)</sup>. Dopo queste parole, che mostrano la squisita gentilezza del nuovo convertito, Paolino si accinge subito a ribattere le censure del maestro. « Perchè, o padre, mi consigli di ritornare al culto delle Muse, che ho abbandonate? I cuori consacrati a Cristo respingono le Muse, e non si aprono alle lusinghe d'Apollo » <sup>(86)</sup>. Venendo poi a spiegare le intime

<sup>(81)</sup> Auson., *Epist.* 29, 1-28, pagg. 284-286 Peiper.

<sup>(82)</sup> Auson., *Epist.* 29, 32 sgg., pag. 286 Peiper.

<sup>(83)</sup> Auson., *Epist.* 29, 62-74, pagg. 288-289 Peiper.

<sup>(84)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 1 sgg.

<sup>(85)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 9-12.

<sup>(86)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 19-22.



ragioni della sua conversione, dichiara che l'uomo vive per servire Dio, non già per cantare, vive per la verità, non già per la menzogna; che le finzioni dei poeti nascondono agli occhi degli uomini la luce di Dio; che la retorica insegna l'arte della parola e nient'altro: nulla che giovi alla salvezza dell'anima, nulla che giovi al trionfo della verità <sup>(87)</sup>.

Come dovettero colpire dritto il cuore del retore queste parole! Eppure Paolino non sapeva, dicendole, d'esser crudele col vecchio maestro: egli parlava secondo la voce ispirata della fede. Respingeva, anzi, energicamente l'accusa d'empietà, mossagli da Ausonio, a cui pur si riconosceva debitore dei suoi studi, del suo sapere, della sua facondia, delle sue dignità, della sua toga, della sua fama <sup>(88)</sup>. D'altra parte, se Paolino non si sentiva più adescato da tutte queste cose, se aveva solennemente rinunciato a tutti gli allettamenti del mondo, ciò era avvenuto, perchè egli non era più quello d'una volta. « Io debbo riconoscere — dice Paolino — che non sono più il Paolino di tanti anni fa: allora passavo per un uomo onesto, ed ero colpevole; stavo in mezzo alle tenebre, e mi sembrava di vedere la luce della verità; ero insensato dinanzi a Dio, e mi dicevano saggio; mi nutrivo del cibo della morte, e credevo di vivere! » <sup>(89)</sup>. L'autore del suo cambiamento era stato Dio: perciò egli amava la solitudine, che gli permetteva di consacrarsi interamente al suo Signore. Nè si creda che, così facendo, Paolino era vittima, come Bellerofonte, d'un traviamiento dello spirito, oppure che aveva ceduto al dispotico dominio della moglie, la quale non era una Tanaquilla, come per ischernò l'aveva definita Ausonio, ma una virtuosissima Lucrezia. Del resto, Paolino non viveva mica in luoghi inospiti e selvaggi. La Spagna non aveva solo Bilbili e Calaorra, ma vantava superbe città e fertili campagne: il citar solo le prime, dimenticando le seconde, sarebbe stato lo stesso che, a proposito dell'Aquitania, descrivere i neri Boi, dimenticando la bella Burdigala <sup>(90)</sup>. Paolino, sì, certo, sapeva bene che la sua condotta era stata severamente biasimata; ma a lui che importava? Il giudizio umano è mortale, come l'uomo; il giudizio di Dio, invece, dura eterno, ed è questo che bisogna temere. Nell'attesa della morte, Paolino sentiva fremere di paura il suo cuore di credente, e trasaliva al pensiero che la sua anima,

<sup>(87)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 29-42.

<sup>(88)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 85 sgg.

<sup>(89)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 132-135.

<sup>(90)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 189 sgg.

quando la tromba dell'angelo avesse squillato nei cieli, si trovasse ancora impigliata nei legami di un corpo sofferente, oppressa dalle cure delle cose terrene, e quindi incapace di librarsi con ala leggiera nello spazio, per muovere incontro al suo Re. La sua paura e il suo tormento era che l'ultimo giorno lo sorprendesse addormentato fra dense tenebre, occupato in vane faccende. Perciò ha voluto prevenire con la sua decisione ogni pericolo, e, disprezzati i beni della terra, attendere serenamente la morte. « Se questa risoluzione ti piace — concludeva il poeta —, rallègrati col tuo amico della sua magnifica speranza; se la condanni, a me basta che sia approvata da Cristo! » <sup>(91)</sup>. Così Paolino aveva risposto a tutte le accuse di Ausonio. Volle tuttavia scrivergli ancor una volta, dopo ch'ebbe ricevuto la quarta lettera del maestro, per assicurarlo dell'immutabilità della sua amicizia. La seconda lettera ad Ausonio, più breve, termina con uno slancio lirico di sublime bellezza: « Per tutto il tempo accordato ai mortali, finchè rimarrò chiuso in questa prigione corporea, qualunque sia la distanza che ci tenga divisi..., io ti vedrò sempre con gli occhi del mio cuore, ti abbracerò sempre con animo piamente devoto, ti avrò dovunque presente. E, quando, sciolto dalla prigione corporea, m'involerà dalla terra, dovunque mi collocherà il Padre celeste, anche lì ti porterò nell'anima mia. La morte, che mi separerà dal corpo, non mi distaccherà dal tuo amore. Perchè l'anima, che sopravvive alla carne, in virtù della sua origine divina, deve necessariamente conservare i suoi sentimenti e i suoi affetti, come conserva la vita. Come non può morire, così non può dimenticare, perennemente viva e memore » <sup>(92)</sup>.

« Come il povero Ausonio — dice il Baudrillart in una bella pagina —, con le sue Muse, il suo Pegaso ed anche la sua Nemese, ci appare retrogrado e ridicolo in confronto di questa ispirazione e di tanta convinzione! Intorno a lui il mondo s'agita e trema. I barbari sono alle porte, pronti ad infondere con la violenza un sangue nuovo nel mondo esausto; il vecchio diritto è scosso dalle sue basi; la guerra è scatenata dall'Oriente all'Occidente, non per il possesso di qualche palmo di terra, ma per la discussione dei più astratti problemi della metafisica; gl'imperatori moltiplicano leggi di carità e di giustizia in cui nulla sussiste del vecchio spirito dei Quiriti; gli schiavi stessi hanno acquistato la loro posizione, ed egli, il retore, l'uomo della scuola, non

<sup>(91)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 330-331.

<sup>(92)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XI, 49-68.

ha visto, nè capito nulla. La rivoluzione gli rumoreggia dintorno, divorante e irresistibile, lo avvolge e lo stringe da ogni parte, ed egli, tutto occupato a pesare le sue sillabe ed a sviluppare con forma vuota ed ingegnosa vieti temi, mille volte trattati, non l'ha nemmeno supposto! Il melanconico e reciso congedo, significato da Paolino al maestro che pur continua ad amare, è il congedo dato ad una forma sociale, ormai consunta e finita, dalla giovane umanità trionfante. Pane, il gran Pane è morto! » <sup>(93)</sup>.

Dicemmo che, terminata la liquidazione dei suoi beni, Paolino aveva deciso di partire per l'Italia dopo la Pasqua del 394. Ma anche prima di trasferirsi a Nola, poichè la festa di S. Felice cadeva il 14 gennaio, Paolino, considerandosi già sotto la protezione del gran santo di Nola, scrisse nella Spagna il primo di quei carmi, che per quattordici anni, ininterrottamente, doveva poi dedicare a celebrarne il natalizio. In esso, dopo aver lodato Felice, ed espresso il rimpianto per essersi deciso tardi a servirlo, Paolino lo prega di volersi prender cura dei viaggiatori, rendendo loro facile la via, salvandoli dalle insidie dei nemici, accompagnandoli, se sceglieranno la via di terra, inviando loro venti propizi, se si affideranno alle onde del mare, portandoli, sotto la guida di Cristo, ai lidi della Campania sì lungamente desiderata <sup>(94)</sup>. La preoccupazione del viaggio, che qui dimostra Paolino, si spiega pensando alla speciale situazione politica della Gallia e dell'Italia, in quel torno di tempo. Teodosio, per vendicare la morte del giovane Valentiniano, si preparava infatti a marciare contro l'uccisore Arbogasto e contro l'usurpatore Eugenio, favorevole al paganesimo. Già il terrore della guerra invadeva gli spiriti, dinanzi ai fervidi preparativi della prossima lotta, e l'avvenire si coloriva delle tinte più fosche nell'immaginazione di tutti. Paolino però non volle indugiare più oltre, e, dopo le feste di Pasqua, si mise in viaggio insieme con Terasia. Percorsero la Gallia, e, giunti a Narbona, s'imbarcarono per l'Italia. A Firenze, dopo una traversata non molto felice <sup>(95)</sup>, rivedero Ambrogio, l'illustre vescovo di Milano. Questi, giacchè Paolino non apparteneva al clero di nessuna chiesa, volle concedergli spontaneamente il gradito onore di annoverarlo tra i suoi presbiteri, dandogli in tal modo il diritto di considerarsi, in qualunque luogo e in qualunque tempo, come membro del clero di Milano. Oh con qual gioia il santo vescovo abbracciò Paolino e Terasia,

<sup>(93)</sup> A. Baudrillart, *Saint Paulin, évêque de Nole*, Paris, 1905, pag. 53.

<sup>(94)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XII.

<sup>(95)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIII, 14-15.

nel momento in cui stavano per compiere il voto sublime, che aveva strappato, l'anno avanti, al prelado milanese parole di così alta ammirazione, appena ne aveva avuto sentore! « Ho saputo — aveva egli scritto a Sabino, vescovo di Piacenza — che Paolino, a nessuno secondo, in Aquitania, per lo splendore della nobiltà, ha venduto tutti i beni suoi e della moglie, per distribuirne ai poveri il danaro così ricavato, e, da ricco divenuto lui stesso povero, come scaricatosi d'un pesante fardello, ha detto addio alla casa, alla patria, ai parenti, per dedicarsi con più vivo ardore al servizio di Dio. E si dice che abbia scelto la solitudine della città di Nola, per trascorrervi il resto della vita, lontano dal tumulto del mondo. Nè la moglie s'è mostrata inferiore a lui per virtù e per generosità di propositi. Ceduti ad altri i suoi possedimenti, ella segue il marito, e, contenta del piccolo angolo di terra, che il coniuge possiede a Nola, quivi si reca a cercare le consolazioni della pietà e della carità. Non avendo figli, hanno voluto crearsi una posterità con le opere buone. Quando sapranno questo i patrizi, che diranno? Un uomo di quella famiglia, di quella prosapia, di quell'ingegno, di quell'eloquenza, abbandonare il Senato, interrompere la tradizione d'una così nobile famiglia! È intollerabile. Costoro, che si radono le sopracciglia e i capelli, per assistere ai misteri d'Iside, se un cristiano, per seguire più fedelmente le ispirazioni della sua fede, cambia abito <sup>(96)</sup>, gridano allo scandalo! Ahinè, in quanta considerazione tengono la menzogna, e con quanta leggerezza trascurano la verità! » <sup>(97)</sup>.

Da Firenze, Paolino si recò a Roma. Egli vi mancava da circa quindici anni: il senatore, il console illustre, vi ritornava in abito di penitente; colui che era apparso superbamente adorno della porpora e del laticlavio, non portava ora sulle spalle, curve in un pietoso gesto di umiltà, che il mantello del monaco. Molti, come bene aveva immaginato Ambrogio, torsero la bocca in una smorfia di sdegno; ma i senatori cristiani, come Macario e Pammachio, accolsero Paolino e Terasia con giubilo e con venerazione. Anche i membri della « chiesa domestica » dell'Aventino, che si raccoglievano nel palazzo della nobile Marcella, e fra i quali viveva sempre il ricordo incancellabile di Girolamo <sup>(98)</sup>, si mostrarono entusiasti del nuovo convertito, perchè credettero di rivedere

<sup>(96)</sup> Paolino, dunque, aveva indossato l'abito del monaco.

<sup>(97)</sup> Ambros., *Epist.* 58, 1-4 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1178).

<sup>(98)</sup> Vedi U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », vol. I, pag. 26 sgg.



modellate in lui le virtù del loro maestro. Al contrario, i nemici di Girolamo, e quella parte del clero, che l'inesorabile presbitero dalmata aveva fatto bersaglio dei pungenti strali della sua ironia, si dichiararono subito contro Paolino, con una guerra aspra e violenta. Il papa stesso, Siricio, forse perchè l'ordinazione di Paolino era avvenuta in modo contrario ai suoi principî, mantenne verso di lui un contegno assai severo <sup>(99)</sup>, che rese anche più ostile quello degli avversari, alcuni dei quali finirono col negargli ogni comunione. Paolino, sicuro della sua innocenza, non fece gran conto di queste miserie, sebbene nell'intimo dell'anima buona e dolce se ne dolesse amaramente; nè si adirò con quelli che lo perseguitavano <sup>(100)</sup>. Per amore della pace, di quella vera pace, che cerca di evitare ogni causa di discordia <sup>(101)</sup>, egli, sapendo che il miglior mezzo, per vincere l'odio, è di allontanare l'oggetto che lo suscita <sup>(102)</sup>, e d'altra parte sentendo crescere in sè a dismisura il desiderio della quiete e della solitudine, si affrettò ad abbandonare anch'egli, come un tempo Girolamo <sup>(103)</sup>, la Babilonia assisa sulle rive del Tevere, per raggiungere al più presto il bel suolo della Campania.

Pochi paesi al mondo sono stati così favoriti dalla natura, come quello che Paolino aveva scelto, per trascorrervi il resto dei suoi giorni. La pianura, dove sorge Nola, è d'una fertilità senza pari: l'olivo, gli agrumi, le vigne, in cui la vite si marita all'olmo, e i tralci, tesi da albero ad albero, formano ricchi festoni, dai quali pendono, in autunno, gli aurei grappoli profumati, le rose che serpeggiano voluttuosamente sui muri delle case, gli orizzonti sconfinati, i più ricchi prodotti del suolo sotto il più bell'azzurro del cielo, una sinfonia meravigliosa di colori, di suoni e di canti, una mescolanza soavissima di mille profumi danno l'impressione di trovarsi in una terra incantata.

Ma non la bellezza del clima e del suolo veniva a cercare Paolino nella *Campania laeta*, com'egli stesso la chiama <sup>(104)</sup>, sebbene

<sup>(99)</sup> Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 14: *...quantum nobis gratiae dominicae detrimentum faciat urbici papae superba discretio etc.*

<sup>(100)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 13: *Cum ipsis quoque, qui oderunt pacem meam, mente pacificus sum.*

<sup>(101)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 13: *Si quis enim vult contentiosus esse, hoc nostra consuetudo non recipit* (I Cor. 11, 16).

<sup>(102)</sup> A Roma infatti ben presto, dopo la partenza di Paolino, si sopirono gli odi e le inimicizie. Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 13: *Denique a nobis Romae zelotyporum incendia clericorum longinquitas urbis extinguunt etc.*

<sup>(103)</sup> Cfr. Hieron., *Epist.* 45. Vedi U. Moricca, *San Girolamo*, vol. I, pag. 98 sgg.

<sup>(104)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIV, 58.

alla squisita sensibilità dell'anima sua di poeta il sorriso del placido orizzonte sconfinato e della terra odorosa di fiori e di frutti dovesse apparire mezzo efficace per elevarsi alla contemplazione di Dio: egli veniva per vivere accanto alla tomba di S. Felice, del santo, mandato dal cielo ai Nolani come un rimedio contro i mali dell'idolatria e contro la sfrenata dissolutezza dei costumi <sup>(105)</sup>.

Ma chi era questo santo, a cui Nola e l'intera Campania s'inchinavano devote, e che aveva fatto vibrare nel cuore del giovane Paolino le corde rallentate della fede? Quel che sappiamo di lui, si deduce quasi interamente dai carmi 15 e 16 dello stesso Paolino. E, sebbene la storia, che egli ne narra, sia, come ogni storia di santi, abbellita da molti, forse da troppi elementi leggendari e miracolosi, noi ci guarderemo bene dal tentare, sotto speciosi pretesti di critica, di sfrondarla della poesia, di cui la volle circondare il vescovo di Nola.

La leggenda, che ha sempre un fondamento di verità, appartiene anch'essa in certo modo alla storia, e quindi è degna d'esser esaminata con grande rispetto. Le vite dei santi — occorre dirlo? — non sono terreno adatto per esercitare su di esse la fredda analisi dell'a critica storica: bisogna prenderle così come sono, frutto di fede e di amore, non già di ragione e di scienza. S. Felice, dunque, era nato a Nola; ma il padre era un siriano, venuto a stabilirsi in quella città, per abbracciare la carriera delle armi. Anche un fratello di Felice fu soldato, e a lui Felice lasciò l'eredità paterna, preferendo alle ricchezze, beni caduchi, i beni eterni della contemplazione delle cose divine. Fin dai primi anni si consacrò al servizio di Dio: fu prima lettore, poi esorcista, poi presbitero. Il vescovo di Nola, Massimo, l'amava come un figlio, e sperava di averlo un giorno per successore. Poco tempo dopo che Felice era pervenuto al sacerdozio, scoppiò la persecuzione. Massimo, per timore che il suo corpo, indebolito dagli anni, non avesse la forza di resistere alla tortura, cercò un rifugio sui monti, e quivi si nascose, lasciando a Felice la cura del suo gregge. Felice si mostrò degno dell'incarico affidatogli: instancabile nel soccorrere i deboli, nel rianimare i dubbiosi, nel sostenere i vacillanti, tutto pieno dell'amore di Dio, fu nei giorni del terrore la vera provvidenza di Nola. Naturalmente l'odio dei persecutori si accanì contro di lui. Fu preso e gettato in una oscura prigione, coi piedi legati, le mani e il collo stretti in catene, non avendo per letto che cocci puntuti a suppliziarlo. Intanto Massimo,

(105) Paulin. Nolan., *Carm.*, XIX, 164 sgg.

angosciato dal pensiero del pericolo che correva la sua Chiesa, languente di freddo e di fame, passava le notti a pregare ed a piangere. Un giorno, non bastandogli più le forze, cade al suolo privo di sensi. Dio però, che non ha dimenticato il fedele suo servo, rinnova, in favore di lui, il miracolo della liberazione di S. Pietro: a un tratto, un angelo penetra nella prigione di Felice, tocca le catene del martire, e queste si sciolgono, le porte si spalancano, e Felice, seguendo la guida dell'angelo luminoso, arriva, attraverso campi e foreste, nel luogo, dove il vecchio Massimo giace estenuato. Felice si guarda intorno: dovunque, silenzio e solitudine. Pure, alzando gli occhi, vede pendere, poco lontano, dai rovi d'una siepe un bel grappolo d'uva. Lo coglie, e ne sprema il succo degli acini tra le labbra del moribondo. Rianimatolo, se lo carica sulle spalle e lo riporta a casa sua, dove l'affida alle cure d'una vecchia; poscia egli stesso corre a rifugiarsi in una casa di sua proprietà. Ma, dopo qualche giorno, sembrandogli che la pace sia già tornata ad arridere alla Chiesa, Felice esce dal suo nascondiglio, e ricompare in mezzo ai fedeli, tra cui riprende la sua benefica opera di aiuto e di consolazione. Senonchè, improvvisamente, l'incendio della persecuzione divampa più furioso di prima. Felice è di nuovo ricercato; ma, oh miracolo divino!, i persecutori parlano con lui e non lo riconoscono, a tal segno da domandare a lui stesso notizie del Felice che cercano. Egli si burla di loro, li spinge sopra una falsa traccia, e si dà alla fuga. Accortisi dell'inganno, i nemici ritornano sui loro passi, e son già sul punto d'impadronirsi del fuggiasco, quand'egli si nasconde in una vecchia capanna. Istantaneamente, per nuovo miracolo, un ragno fila la sua tela nel vano della porta, ostruendone l'ingresso. I persecutori la vedono e passano oltre, perchè giudicano impossibile che un uomo abbia potuto entrare nell'interno della capanna, senza distruggere quel fragile ostacolo. « Così — esclama Paolino —, per coloro che Cristo protegge, una tela di ragno vale quanto un muro, mentre, per quelli da cui Cristo è lontano, un muro non è che una tela di ragno » <sup>(106)</sup>. Venuta la notte, Felice, col favor delle tenebre, esce dalla capanna, e si nasconde in una cisterna disseccata, dove per sei mesi il Signore lo nutre miracolosamente. Ogni giorno, una pia donna, quasi in estasi, ignorando quel che si faccia, gli somministra il cibo; talvolta Gesù in persona lo onora della sua presenza, e s'intrattiene a conversare con lui; spesso anche una rugiada benefica scende a rinfrescarne le labbra riarse.

(106) Paulin. Nolan., *Carm.*, XVI, 147-148.

Finalmente, i giorni luttuosi della persecuzione cessano, e Felice ritorna a Nola, accolto festosamente dal popolo, che lo credeva perduto.

Alla morte di Massimo, avvenuta poco dopo, « tutto l'ovile — narra Paolino — belava il nome di Felice » <sup>(107)</sup>. Ma Felice, nella sua umiltà, non volle assolutamente accettare il grave carico, e designò come vescovo il presbitero Quinto, più anziano di lui — egli diceva — nella dignità sacerdotale: infatti, l'elezione di Quinto aveva preceduto di sette giorni la sua. E Felice continuò a vivere, come aveva sempre vissuto, povero, caritatevole, virtuoso. Non essendosi mai indotto a chiedere la restituzione del patrimonio, che gli era stato confiscato durante la persecuzione, coltivava con le proprie mani, per sostentarsi, un campicello preso in affitto, dei cui frutti faceva anche parte ai poverelli, finchè si spese nel nome di Dio, martire, pur senza aver versato il suo sangue.

Tale era il santo, che Paolino aveva scelto come guida e protettore. A chi ne mediti la dolce e pia leggenda, non sembrerà strano che essa abbia potuto soggiogare l'anima sensibile e poetica del futuro vescovo di Nola; allo stesso modo che aveva esercitato sempre un fascino irresistibile sulla fervida immaginazione del popolo.

Paolino arrivò a Nola, sul cominciare dell'autunno del 394. Forse a causa dello strapazzo del lungo viaggio, appena arrivato, si ammalò. Il clero e tutta la popolazione della Campania fecero a gara per mostrargli il loro interessamento e la loro ammirazione; i vescovi della provincia si affrettarono a fargli visita; monaci, laici, ecclesiastici si misero a sua disposizione, per tutto quello di cui potesse aver bisogno <sup>(108)</sup>. Anche i vescovi dell'Africa gl'inviarono messaggi; e questo plebiscito di affetto fu come un balsamo per il cuore di Paolino, contristato ancora dalla dolorosa esperienza della malignità romana.

Ricuperata finalmente, dopo lunghe cure, la salute, Paolino cominciò subito ad uniformarsi alla regola di vita monastica, che aveva voluto stabilire a Nola. Già vedemmo che egli, quando era stato consolare in Campania, aveva fatto costruire, presso la basilica di S. Felice, dal lato opposto a quello dove trovavasi il presbiterio, cioè l'abitazione del vescovo, un ospizio per i poveri. Al di sopra di esso, fece elevare un altro piano, le cui cellette furono

<sup>(107)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVI, 231 : *Felicis nomen totum balabat ovile.*

<sup>(108)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 14.



occupate da lui e dai suoi compagni. Terasia e le consorelle abitavano in celle separate. « In tal modo — diceva Paolino —, convivendo, noi e i poveri, sotto lo stesso tetto, ci aiutiamo scambievolmente. I poveri, con le loro preghiere, rendono solide le fondamenta della nostra casa, e noi diamo a loro il conforto di una sicura dimora » <sup>(109)</sup>.

Il monastero di Paolino doveva essere abbastanza ampio, e capace di alloggiare un gran numero di persone. Anzitutto, Paolino non era venuto solo a Nola. Oltre Terasia, aveva condotto seco parecchi altri amici, pronti, come lui, ad accettare le mortificazioni della vita ascetica. Noi conosciamo il nome di alcuni: Restituto, giovane ardente di fede; Proforo, un ebreo convertito <sup>(110)</sup>; Agile e Romano, che Paolino amava teneramente <sup>(111)</sup>. C'erano poi i messaggeri, che recavano a Nola le lettere di Severo, di Delfino, di Amando, di Girolamo; dei vescovi d'Africa, e, viceversa, a tutti gli amici lontani le lettere di Paolino, e che amavano trattenersi a lungo sotto il tetto ospitale, talora per dei mesi o addirittura per un anno: si chiamavano Cardamate, Sanemario, Giuliano, Soriano, Virino, Vittore. C'erano infine i pii visitatori, uomini illustri, o monaci oscuri, i quali si recavano apposta a Nola per visitare Paolino e godere della dolcezza della sua conversazione, o che, viaggiando per l'Oriente e trovandosi a passar di lì, vi si fermavano qualche tempo. Nola, infatti, vicinissima alla grande via Appia, che menava a Brindisi, favoriva l'affluenza dei forestieri, tanto che Paolino finì col dolersi delle troppo frequenti visite di codesti viaggiatori. Egli aveva bisogno di solitudine, e il mondo veniva a cercarlo fin nel luogo del suo ritiro. Decise allora di non ammettere alla sua presenza, pur non rifiutando loro l'ospitalità nel monastero, se non quei pellegrini, che venissero muniti di speciale raccomandazione.

Il monastero di Nola non era un vero e proprio monastero, come l'intendiamo noi oggi, vale a dire una comunione di uomini o di donne, che avessero pronunziati i loro voti e vivessero secondo una regola determinata. Tale forma di vita monastica non era, nel IV° secolo, conosciuta ancora in Occidente. Coloro che, in quel tempo, aspiravano ad una vita di ritiro e di solitudine, si riunivano, come potevano, in piccoli gruppi di amici, e vivevano

<sup>(109)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 391-394.

<sup>(110)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 19: ...*ex Hebraeis Proforus et Restitutus amans dominum.*

<sup>(111)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 6, 3.

in conformità di una regola stabilita da loro stessi, la quale poteva andar soggetta a modificazioni, a seconda che le varie circostanze della vita in comune, o l'esempio delle pratiche seguite da altri religiosi, consigliassero di rincrudirla o di alleggerirla. Così, per esempio, fu Severo che comunicò a Paolino l'uso, nei monasteri di Marmoutier e di Ligugé, fondati da S. Martino, di portare i capelli rasi, e che gl'inviò un cilizio in peli di camoscio, simile al cilizio adottato appunto da quei solitari <sup>(112)</sup>. Tuttavia, ciò che costituiva, fin da allora, il carattere essenziale del monaco, era l'assoluto abbandono delle cose del mondo, la povertà, la preghiera, la penitenza. I monaci di Nola digiunavano la maggior parte dell'anno, facendo un solo pasto verso sera: perfino il giorno di Pasqua, si guardavano dal prender cibo prima dell'ora nona. I loro pasti erano frugalissimi; per lo più, non usavano che legumi. Sebbene il pane di Nola fosse celebrato per la sua bianchezza, al monastero se ne mangiava una quantità molto più grossolana. Di vino se ne beveva pochissimo, o non se ne beveva affatto. Nè sulla mensa faceva bella mostra di sè alcun oggetto d'argento; il vasellame era di terra, o anche più semplicemente di legno <sup>(113)</sup>. I membri della piccola comunità si riunivano in determinate ore, per la preghiera o per il canto liturgico fatto in comune. Si alzavano di notte, per cantare gl'inni e i salmi; prima di giorno, celebravano l'ufficio del mattino; la sera, al lume delle lampade, recitavano i vesperi <sup>(114)</sup>. Nemmeno il lavoro manuale doveva essere trascurato. Sappiamo infatti che Paolino, seguendo l'esempio del suo patrono, coltivava un orticello, il quale, per mezzo d'una porta, comunicava con la basilica del santo <sup>(115)</sup>. Ma l'occupazione principale dei solitari, specialmente di Paolino, era lo studio della teologia, alimentato dall'assidua lettura dei libri sacri. A tale studio Paolino aggiungeva il culto della poesia e il disbrigo della gravosa corrispondenza. In tal modo, la vita passava serena, nel ritiro, sì, ma non in un ozio inutile e snervante, bensì in un'attività piena di buone opere e di proficue meditazioni. Ogni anno, il 29 giugno, Paolino faceva un viaggio a Roma, per assistere alla festa degli apostoli Pietro e Paolo <sup>(116)</sup>, e sempre vi era accolto con la maggior deferenza. La corrente di odi e di antipatie, manifestatasi al

<sup>(112)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 1.

<sup>(113)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 21; 15, 4; 19, 4; 22, 2; 23, 6 sgg.

<sup>(114)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 22, 2; 29, 13; *Carm.*, XIX, 485 sgg.

<sup>(115)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 16; 11, 14; 32, 12.

<sup>(116)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 20, 2; cfr. *Epist.* 18, 1; 47, 1.

primo giungere dell'illustre consolare in abito di monaco nella città eterna, s'era attenuata di molto, e lo stesso papa Siricio aveva deposto il suo rancore contro il solitario di Nola. Quando poi Siricio morì, nel 398, il successore, Anastasio, diede a Paolino una splendida testimonianza della sua ammirazione per le virtù di lui, invitandolo a prender parte alle feste annversarie della propria consacrazione. Poichè a queste feste non s'invitavano che i vescovi, l'eccezione fatta per il solo monaco di Nola costituiva un segno evidente dell'onore e del favore, che il nuovo pontefice aveva voluto tributargli. Paolino non potè aderire personalmente all'invito; scrisse però una lettera, la quale fu accolta dal papa con la stessa grazia benevola, con cui sarebbe stato accolto il suo autore <sup>(117)</sup>. Le giornate romane riuscivano sempre faticosissime a Paolino, tanta era la folla, che, spinta dalla fama o dall'amicizia, accorreva per visitarlo. Se a questo si aggiungono le pie visite da lui fatte, nella mattina, alle chiese ed alle tombe dei martiri, si comprenderà facilmente come al monaco di Nola non rimanessero talvolta che poche ore della notte da dedicare al riposo.

Ma il giorno più solenne dell'anno era, per Paolino, il 14 di gennaio, nel quale cadeva la festa di S. Felice. Paolino si preparava, molto tempo avanti, a celebrarla degnamente; e, mentre innumerevoli pellegrini accorrevano da ogni parte, per prostrarsi dinanzi alla tomba del santo ed invocarne i miracoli, Paolino lo glorificava con canti d'ammirazione e di devozione. A noi rimangono quattordici di questi poemi, dei quali uno fu scritto, come dicemmo, in Ispagna, per il gennaio del 394, e gli altri tredici a Nola, in tredici anni consecutivi. Tutti insieme formano uno dei più dolci poemi d'amor sacro, che cuore umano abbia sentiti, e mente umana concepiti ed espressi.

Gli anni dal 394 al 398 passarono senza notevoli avvenimenti: è da segnalare soltanto l'inizio della corrispondenza amichevole di Paolino con Alipio ed Agostino, e lo scambio di frequenti messaggi e messaggeri tra Nola e l'Aquitania, tra Paolino ed Amando, Delfino, Severo. Ma di questo parleremo a suo luogo, trattando delle lettere del santo.

Nel 398, invece, l'arrivo a Nola d'insigni personaggi illuminò di un più fulgido raggio di santità la vita di quei solitari. La prima visita fu quella di Pascasio, diacono di Vittricio, vescovo di Rouen. Paolino, come dicemmo, aveva conosciuto il vescovo, molti anni prima, a Vienna, insieme con S. Martino; e nel 398 appunto,

(<sup>117</sup>) Paulin. Nolan., *Epist.* 20, 2.-

durante la sua dimora a Roma, nell'occasione delle feste degli Apostoli, s'incontrò nel diacono Pascasio, che si era recato nella città apostolica insieme con un catecumeno, chiamato Orso. Paolino, che serbava ancor vivo il ricordo del santo vescovo rotomagense, colmò il diacono d'ogni sorta di premure e di riguardi, e, desideroso di conoscere a fondo la vita e l'apostolato di Vittricio, cose che non gli era riuscito d'apprendere a Vienna, tanto disse e tanto fece, che persuase Pascasio e il suo compagno ad andare a Nola con lui <sup>(118)</sup>. Quivi una malattia di Orso costrinse i due ospiti ad una permanenza più lunga di quel che avevano previsto, e Paolino approfittò subito della favorevole circostanza per scrivere una lunga lettera a Vittricio, che costituisce per noi una delle fonti più ampie e considerevoli sulla storia del vescovo di Rouen <sup>(119)</sup>.

Ospite non meno gradito ed atteso fu Niceta, l'apostolo della Dacia. Egli s'era recato a Roma, come solevano i vescovi missionari, per ricevere dalla viva voce del papa le istruzioni necessarie a svolgere il loro ministero, e, attratto dalla fama, che ormai circondava il nome di Paolino, non volle lasciare l'Italia, prima di averlo conosciuto. Paolino vide con immensa gioia, mista a profondo rispetto, quel prelato venerabile per l'età e per i prodigi della sua parola evangelizzatrice in mezzo ai popoli più infedeli dell'Impero. Una tenera amicizia si stabilì subito tra loro. Paolino non si stancava di sentir narrare dall'eroico vescovo le aspre vicende del suo difficile apostolato. Epperò lo trattenne quanto più a lungo gli fu possibile presso di sè, gli lesse la *Vita Martini* di Sulpicio Severo, lieto di glorificare a un tempo il grande taumaturgo e il suo biografo <sup>(120)</sup>, e, quando, suo malgrado, fu costretto a separarsi dal nuovo amico, gli dedicò un poemetto, un *propempticon*, come dicevasi, per accompagnarlo nel suo viaggio di ritorno <sup>(121)</sup>. Nel 402, in occasione di un altro suo viaggio a Roma, Niceta passò ancor una volta da Nola, e Paolino potè gustare in tal modo la consolazione di rivederlo.

La terza delle visite illustri, che allietarono, nel corso del 398, la solitudine di Nola, fu quella di Melania, l'illustre matrona romana, la cui partenza per l'Oriente, venticinque anni prima, aveva prodotto, nella capitale dell'Impero, una vivissima impressione, e

<sup>(118)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18, 1.

<sup>(119)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18.

<sup>(120)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 14.

<sup>(121)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVII.



con la quale Paolino era legato da vincoli di parentela <sup>(122)</sup>. Discendente dalla nobile famiglia degli Anicii; romana della più pura tempra; ricca di beni in Aquitania, in Ispagna, in Italia, in Sicilia, in Africa; rimasta vedova a ventidue anni; perduti, a breve intervallo di tempo, due figli, e sopravvivendole solo il piccolo Valerio Publicola, di appena sei anni, credette di vedere nella morte dei suoi cari un avvertimento del cielo <sup>(123)</sup>, sicchè nulla valse a trattenerla dal proposito di dedicarsi alla vita del chiostro. Con una forza d'animo, che ricorda la maschia fierezza dei Bruti, affidato il piccolo Publicola al pretore, s'imbarcò per l'Oriente <sup>(124)</sup>. In un viaggio di sei mesi continui visitò i monasteri egiziani. In Egitto, dove gli ariani avevano scatenato una terribile persecuzione contro i cattolici, ella, noncurante degli editti imperiali, a tutti profuse i tesori della sua carità — una volta, nutrì per tre giorni di seguito cinquemila monaci <sup>(125)</sup> —, e, in Palestina, accolse presso di sè tutti i proscritti, favorendoli e proteggendoli nella loro fuga. Finalmente scelse come sua dimora Gerusalemme, e fondò sul monte degli Ulivi un monastero, nel quale visse, per venticinque anni <sup>(126)</sup>, interamente dedita agli esercizi della penitenza ed allo studio della sacra Scrittura. Amica di Rufino, partecipò anch'ella, cedendo all'impulso della propria ardente natura, alle contese origeniste tra il vescovo Giovanni e il grande solitario di Betlem, che non le perdonò mai di aver fatto causa comune con uno dei suoi più odiati nemici.

Ma le cure religiose non cancellarono dall'anima di Melania ogni ricordo della famiglia lontana. Dopo la morte di Teodosio, il pericolo ognora crescente d'invasioni barbariche e la critica situazione in cui veniva a trovarsi la città eterna, dinanzi a quella grave minaccia, svegliarono nell'illustre solitaria di Gerusalemme un'indicibile ansietà per il figlio lasciato a Roma. Fatto adulto, Publicola aveva abbracciato con successo la carriera degli onori, e, giovanissimo, aveva sposato Albina, figlia di Rufio Cesonio Albino,

<sup>(122)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 5: *Unde te dignior visa est, cuius fides illi magis quam noster sanguis propinquat.*

<sup>(123)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 8; Hieron., *Epist.* 39, 4.

<sup>(124)</sup> Hieron., *Chron.* ad ann. 2390 = 374 d. Cr.: *Melanium nobilissima mulierum Romanarum et Marcellini quondam consulis filia, unico praetori (così bisogna leggere, invece di praetore) tunc urbano filio derelicto, Hierosolymam navigavit, ubi tanto virtutum praecipueque humilitatis miraculo fuit, ut Theclae nomen acceperit.* Cfr. Rufin., *Apol. in Hieron.*, II, 26 (Migne, *Patrol. lat.*, XXI, 605); Pallad., *Hist. Laus.*, capp. 46 e 54.

<sup>(125)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 11.

<sup>(126)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 6.

dalla quale aveva avuto una bimba, chiamata anch'essa Melania, come la nonna. Di più, Melania aveva una nipote, Avita, moglie di Turcio Aproniano, e madre di due figli, Eunomia ed Asterio <sup>(127)</sup>. Che cosa sarebbe avvenuto di tutte queste persone care, nell'imminente rovina del mondo? Melania si preoccupava della salvezza delle loro anime. E poichè la sua presenza e la sua parola autorevole avrebbero certamente avuto un'efficacia di gran lunga maggiore che le semplici esortazioni fatte da lontano, si decise a tornare da Gerusalemme in Italia. Tutti i parenti corsero ad incontrarla a Napoli. Quando ella scese dal bastimento, avvolta nel ruvido saio, col viso dimagrato dall'età e dalle privazioni, quel superbo corteggio di nobili, vestiti di seta e di porpora, e adagiati su morbide lettighe dorate, si sentì compreso di vivo stupore e di profonda venerazione <sup>(128)</sup>. Appena sbarcata, primo pensiero di Melania fu di recarsi a Nola, per visitare il celebre Paolino, suo parente. Questi accolse tutti, monaci e patrizi, con la solita cordialità, e assegnò loro la parte della casa destinata agli ospiti, che era la più lontana dalla basilica di S. Felice. Le pie abitudini del chiostro non furono nè interrotte nè modificate dalla presenza di tanta gente: Paolino e Terasia con i loro compagni continuarono a cantare, anche di notte, i loro inni. Gli ospiti osservarono scrupolosamente, per principio religioso o per educazione, le leggi del silenzio, e, se non unirono le loro voci a quelle dei monaci, non ne disturbarono le pratiche col tumulto mondano <sup>(129)</sup>. Melania poi apparve ai solitari di Nola come qualcosa di veramente straordinario. Osservava i digiuni con incredibile severità; non trovava riposo che nella preghiera; dormiva per terra sopra un ruvido mantello, ricoperta da un altro anche più grossolano, e la maggior parte della notte passava nella lettura e nella meditazione dei libri santi. Ella parlò a lungo a Paolino degli asceti d'Oriente, e Paolino, come già aveva fatto con Niceta, le fece conoscere la *Vita Martini* di Sulpicio Severo <sup>(130)</sup>. Melania ne fu entusiasta, e, partendo da Nola, lasciò in dono a Paolino una tunica di lana e un frammento della vera Croce <sup>(131)</sup>.

Quasi contemporaneamente a Melania, giungeva a Nola un monaco di Primuliacum, Vittore, inviato da Severo, perchè narrasse,

<sup>(127)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, *passim*; Pallad., *Hist. Laus.*, 41, 5; 54, 4.

<sup>(128)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 12.

<sup>(129)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 13.

<sup>(130)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 14.

<sup>(131)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 5; 29, 13; 31, 1.

lui che ne era stato testimone, a Paolino i particolari della morte di S. Martino, avvenuta l'8 novembre del 397. Costui fu per parecchi anni il messaggero più fidato tra Nola e Primuliacum. Paolino lo amò come un figlio: Vittore infatti, un ex-soldato pieno di cuore e di gentilezza, si rendeva a tutti caro con l'affettuosa giovialità del suo carattere. Nel monastero di Primuliacum, era stato occupato a far da cuoco; e fu appunto perchè Paolino godesse anch'egli dei progressi raggiunti da Vittore in quell'arte, che Severo lo mandò a Nola. Quivi infatti la cucina di Vittore ottenne un considerevole successo: ne riportarono però uno assai maggiore la bontà e la purezza dell'anima sua. Egli divenne in breve, nei lunghi soggiorni al monastero, oggetto d'edificazione per i compagni di Paolino. Per Paolino poi centuplicava le attenzioni e le cure; non solo gli faceva le frizioni atte a calma e i dolori, di cui il santo soffriva, ma gli lavava anche i piedi, e gli tagliava i capelli secondo l'usanza di Marmoutier <sup>(132)</sup>.

Nel 399, Vittore non andò a Nola; invece vi giunsero due altri aquitani, Teridio e Postumiano. Teridio viveva da qualche tempo a Roma. Attratto dalla fama del solitario di Nola, si recò a visitarlo nel 399, divenendo così l'oggetto d'uno dei miracoli di San Felice, che Paolino non mancò di narrare nel *Natale* dell'anno successivo <sup>(133)</sup>, e che gli rese Teridio ancor più caro. Postumiano ritornava dall'Oriente, dove, a Betlem, aveva conosciuto Girolamo <sup>(134)</sup>. A Nola, trovò Teridio; e, poichè nessuno dei due conosceva Sulpicio Severo, Paolino li spinse a recarsi a Primuliacum <sup>(135)</sup>. Le virtù dei monaci di Severo li riempirono d'ammirazione: parve loro di assistere allo stesso edificante spettacolo di amore, di sacrificio, di dolcezza, di umiltà, che avevano ammirato nel monastero nolano <sup>(136)</sup>, e volentieri vi si sarebbero fermati, se il desiderio di rivedere Paolino non fosse stato più forte. Tornarono pertanto a Nola, seguiti, a breve distanza, da altri due discepoli di Severo, Virino e Soriano <sup>(137)</sup>.

Come si vede, dunque, dall'esempio di questi soli due anni, il convento di Nola era spesso rallegrato da visite gradite: i religiosi vi andavano a scopo di edificazione, e se ne ritornavano recando nell'animo un ricordo indelebile della vita di pace, di

<sup>(132)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 23, 4-10.

<sup>(133)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIII, 106 sgg.

<sup>(134)</sup> Sulpic. Sever., *Dial.*, I, 1 e 8 sg

<sup>(135)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 27, 2.

<sup>(136)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 27, 3.

<sup>(137)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 27, 1.

studio e di preghiera, che quei solitari conducevano sotto la guida dolce e paterna d'uno dei più grandi e più umili spiriti del secolo.

Verso il 400, Paolino cominciò gl'importanti lavori di restauro e di costruzione di nuove basiliche a Nola ed a Fondi, che fanno di lui uno dei più notevoli costruttori di chiese, di cui si sia conservato il ricordo nella storia dei primi secoli del Cristianesimo. Purtroppo però, se la descrizione di tali lavori, lasciataci dallo stesso Paolino, basta a darci un'idea chiara della loro importanza, essa non è così precisa da permetterci una sicura ricostruzione dei singoli edifici. Molti vi si sono provati; ma le divergenze, che esistono fra i vari tentativi, sono indizio manifesto che nessuno ha veramente raggiunto lo scopo. L'ultima parola non si potrà dire, se non il giorno in cui s'intraprenderanno a Nola scavi sistematici di quelle antiche costruzioni.

Il santuario di S. Felice aveva avuto, in origine, un'apparenza assai modesta. Intorno alla tomba del santo, subito dopo la sua morte, erano state scavate delle cripte, nelle quali molti cristiani, più celebre di tutti S. Gennaro, erano stati martirizzati e sepolti. Al di sopra di queste, più tardi, era sorta una basilica, nota col nome di basilica dei Martiri. Ma papa Damaso, memore della miracolosa guarigione ottenuta presso la tomba di S. Felice, volle, in segno di riconoscenza, separare la cripta del santo da tutte le altre, e fece costruire intorno ad essa una distinta basilica, ornata con iscrizioni simili a quelle usate per le catacombe romane. Col tempo, però, questa basilica non bastò più a contenere la folla, ognora crescente, dei pellegrini; e quindi tre nuove chiese furono successivamente edificate, in vicinanza della basilica di S. Felice. E, se alle costruzioni finora citate si aggiunge l'ospizio, che Paolino aveva fatto erigere, al tempo del suo proconsolato in Campania, non sarà difficile comprendere l'impressione, che l'insieme di quelle fabbriche doveva fare a Paolino stesso, il quale diceva che, a guardarle da lontano, apparivano come una grande città <sup>(138)</sup>.

Ma, poichè tutto ciò sembrava ancora inadeguato ad onorare degnamente la tomba di S. Felice, Paolino concepì l'ardito disegno di restaurare i vecchi edifici e di aggiungerne dei nuovi, più insigni per ampiezza e magnificenza, ornati di atri, di fontane, di colonne marmoree, di mosaici, di pitture, d'iscrizioni, di candelabri <sup>(139)</sup>.

<sup>(138)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 179-180.

<sup>(139)</sup> Gli elementi, per la descrizione delle costruzioni paoliniane, si deducono dai carmi 19, 27 e 28, e dalla lettera 32 a Severo.



Di tutti questi lavori oggi non resta quasi nulla; e quel poco che resta, giace in un abbandono veramente ignominioso. La basilica costruita da Paolino a Nola è rovinata del tutto, e solo una parte della basilica antica si conserva, pare, nell'odierna basilica dei Martiri, che non ha di quella neppure l'orientamento. La tomba di S. Felice sussiste ancora; ma basta gettare uno sguardo fugace sui pochi frammenti di colonne, di marmi, d'iscrizioni, che la circondano, per riconoscere con qual violenza sia passata su quelle opere, frutto di amore e di fede, la devastazione del tempo e degli uomini!

Nel gennaio del 402, i grandi lavori di Paolino, se non erano finiti, erano tuttavia condotti a tal punto, che egli poteva nutrire fondata speranza di arrivare presto al loro termine. L'anno 402 arrecò al nostro santo una nuova gioia, riconducendogli l'apostolo dei Daci, Niceta. Paolino potè dunque celebrare ancor una volta con lui la festa di S. Felice, e mostrargli i suoi lavori. Il *Natale* <sup>(140)</sup> di quell'anno è ispirato appunto dalla felicità, che gonfiava il petto del solitario di Nola: in nessun'altra delle sue poesie forse egli aveva saputo ancora elevarsi a tanta altezza di lirico volo, come in questo magnifico poema.

Quando Niceta partì, le costruzioni di Nola erano quasi ultimate; la dedicazione solenne fu fatta nella Pasqua di quello stesso anno dal vescovo Paolo. Il *Natale* del 403 <sup>(141)</sup> ne parla ancora, e fa di esse una nuova e minuta descrizione. Ma, pur nella gioia della compiuta impresa, Paolino chiude il suo carne mostrando vivo il desiderio di continuare a lavorare al perfezionamento della propria anima, che è il più vero e degno tempio di Dio.

Nel 405, la solitudine di Paolino fu di nuovo allietata da molti ospiti illustri, cioè da tutta la famiglia di Melania. Che cosa li riconduceva a Nola? La loro amicizia per Paolino, senza dubbio, ma anche e soprattutto i nuovi, incalzanti pericoli d'invasioni barbariche. Stilicone era appena riuscito a respingere Alarico, e nuove orde di barbari, comandate da Radagaiso, nemico accanito del Cristianesimo e di Roma, si riversavano in Italia. Sceso improvvisamente dalle Alpi in Liguria, Radagaiso avanzava rapidamente verso Roma, senza incontrare ostacoli, e già s'era impadronito di Firenze, quando Stilicone gli sbarrava il passo, e, dopo averlo vinto e bloccato presso Fiesole, lo faceva prendere ed uccidere, sotto gli occhi dei suoi soldati. Dei barbari, non uno sfuggì: più

<sup>(140)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII.

<sup>(141)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVIII.

di centomila morirono di ferro e di fame; gli altri furono venduti come schiavi, e Roma fu salva ancor una volta. I Cristiani videro, in questa segnalata vittoria di Stilicone, gli effetti dell'intervento divino e l'intercessione dei potenti protettori di Roma, S. Pietro e S. Paolo. Anche Paolino non mancò di render grazie a S. Felice, come ad uno degli intercessori, nel *Natale* del 406 <sup>(142)</sup>. Tuttavia, all'avvicinarsi del pericolo, molti avevano abbandonato la città, e si erano rifugiati là dove ciascuno sperava di trovare maggior sicurezza e protezione: Nola, nell'anno terribile, aveva visto moltiplicarsi di molto i suoi ospiti. Come abbiám detto, la famiglia della vecchia Melania vi era al completo: trovavasi Melania giuniore con il marito Piniano, i quali, secondo il desiderio della nonna, s'erano dedicati alla vita ascetica, dopo aver venduto i loro beni in vantaggio dei poveri; la nipote di Melania, Avita, in compagnia del marito Turcio Aproniano, convertito al Cristianesimo da Melania con l'aiuto di Rufino e di Paolino, e i loro giovani figli Eunomia ed Asterio, consacrati anticipatamente al servizio di Dio. Mancavano solo, nel gennaio del 406, quando Paolino scrisse il carme 21, nel quale ricorda nominatamente tutti i suoi ospiti, Melania seniore e il figlio Publicola. È molto probabile che costoro fossero andati, prima degli altri, a Nola, e che, a quell'epoca, ne fossero già ripartiti, per recarsi in Africa, presso Agostino, dove, qualche tempo dopo, Publicola venne a morte <sup>(143)</sup>.

Liberata Roma dal pericolo di Radagaiso, gli ospiti di Paolino lasciarono nuovamente il monastero di Nola. La tranquillità però non doveva durare a lungo! Vittima, secondo alcuni, della sua ambizione, secondo altri, di volgari intrighi di Corte, Stilicone, il prode generale, fu di lì a poco ucciso per ordine d'Onorio. L'imperatore, con quest'atto dissennato, spezzò di propria mano l'unico ostacolo, che tratteneva Alarico. Infatti il re barbaro riprese subito il suo atteggiamento minaccioso, e Roma vide di bel nuovo addensarsi nel suo cielo le fosche ombre della guerra. Questa volta però non si trattava di sole minacce!

Prima di abbandonare definitivamente la patria, per recarsi in Sicilia, e di là in Africa — dapprima a Cartagine, poi a Tagaste presso Alipio, e infine, quando pure l'Africa fu invasa dai barbari della Spagna, a Gerusalemme —, i figli e i parenti di Melania passarono un'altra volta per Nola, e Paolino diede loro l'addio supremo, di cui purtroppo nessun documento ci ha fatto giungere

<sup>(142)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 6-12.

<sup>(143)</sup> Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 45, 2.

l'eco dolce e affettuosa. Nel 409, in uno dei momenti più gravi e solenni per la storia del mondo, e specialmente di Roma, la volontà concorde degli abitanti di Nola conferì a Paolino l'episcopato della città. Mai come allora l'ufficio dei vescovi era stato irto di difficoltà e di responsabilità; ma è doveroso riconoscere che mai come allora, nella Gallia, nell'Italia, nell'Africa, essi spiegarono tutta la forza del loro eroismo, del loro patriottismo, della loro carità. In Gallia, dove i barbari passarono il Reno il 31 dicembre di quello stesso anno 406, in cui Paolino aveva cantato l'inno di grazie, per la vittoria di Stilicone su Radagaiso, la più robusta difesa contro i nemici furono i vescovi: Pegasio a Périgueux; Venerando nell'Alvernia; Dinamio ad Angoulême; Diogene ad Albige; Simplicio a Vienna; Amando a Bordeaux; Esuperio a Tolosa <sup>(144)</sup>. Questi eroici prelati, noncuranti della ferocia barbarica, mai stanchi nella ricerca dei mezzi più adatti a sostenere il coraggio dei loro popoli, dimostrarono chiaramente come in quei tempi di devastazione e di saccheggio l'unica salvezza stesse nella forza morale della Chiesa.

Tali calamità truncarono ogni relazione di Paolino con gli amici della Gallia: nulla infatti, da quell'anno in poi, ci rimane, che attesti la continuazione dello scambio epistolare tra Nola e l'Aquitania. Intanto l'ora fatale s'avvicinava anche per l'Italia. Alarico, dopo aver due volte posto l'assedio a Roma e dopo essersene due volte ritirato, come se una specie di terrore superstizioso l'avesse respinto dalla soglia della città santa, vi entrava finalmente, il 24 agosto del 410, e la metteva a sacco per tre giorni e tre notti. Sappiamo, e lo vedremo anche meglio, parlando di Girolamo e di Agostino, quale immenso stupore e dolore abbia invaso l'Oriente e l'Occidente, alla notizia della presa di Roma: il mondo intero parve gemere sotto il peso di quella grandezza abbattuta! Il 26 agosto, Alarico abbandonava Roma, per proseguire la sua marcia. Paolino, che era giunto all'episcopato in età di cinquantacinque anni, dopo averne trascorsi quindici nella solitudine, nella preghiera, e nei duri esercizi della penitenza, gettato a un tratto dalla pace del monastero nel tumulto della vita attiva, vide subito che cosa il dovere esigesse da lui. L'ora del sacrificio era sonata. Posto, fin dal principio del suo ministero, in una delle situazioni più tragiche, egli si mostrò capace di fronteggiarla con impavida fermezza d'animo. Arrivate le gotiche schiere nella Campania, Nola cadde in loro dominio. Noi, purtroppo, ignoriamo, a causa delle

<sup>(144)</sup> Greg. Turon., *Hist. Franc.*, II, 13.

lacune della tradizione, che cosa fece Paolino, per sostenere ed aiutare il suo popolo in sì dolorosi frangenti. Agostino dice che, preso anch'egli dai barbari, rivolse a Dio queste parole: « O mio Dio, non permettere che io sia torturato per dell'oro e dell'argento; dove siano le mie ricchezze, tu lo sai bene! » <sup>(145)</sup>. La sua preghiera fu esaudita, e il santo vescovo non soffrì alcun male. Lo stesso Agostino, affermando di aver appreso la notizia da testimoni degnissimi di fede (*non incertis rumoribus, sed testibus certis*), ci narra altresì che S. Felice, in quell'occasione, apparve ai suoi fedeli, per infondere nell'animo loro il coraggio necessario a sopportare con pazienza la dura prova, a cui erano sottoposti <sup>(146)</sup>. Ma ciò di cui fu capace Paolino, durante il tempo del suo episcopato, se non ci è stato tramandato da documenti diretti, si deduce dal coro unanime di lodi, che a lui tributano gli scrittori contemporanei, Gregorio di Tours <sup>(147)</sup>, Giuliano Pomerio <sup>(148)</sup>, e, più d'ogni altro, Uranio, il quale, nel suo racconto della morte del santo, celebra di questo con sincera commozione le nobilissime virtù. « Quando fu elevato — egli dice — al sommo grado del sacerdozio, non volle essere uno di quei vescovi, che si fanno temere, ma uno di quei sacerdoti, che si fanno amare da tutti. Non si lasciò mai vincere dall'ira, tanto da dimenticare la misericordia: e invero non poteva adirarsi quell'uomo, il quale disprezzava le contumelie ed evitava le inimicizie. Non sedè mai in tribunale senza usar misericordia, perchè sapeva che la misericordia è migliore del sacrificio... Era tale, che nessuno poteva esimersi dall'amarlo; visse in modo, da essere a tutti di esempio e di conforto. E non sono io il solo a dir ciò: ne sono testimoni tutte le province; nè è testimone tutto il mondo soggetto al dominio di Roma; ne sono testimoni anche le nazioni barbare, tra cui risondè la fama di Paolino. Nè a torto egli era amato da tutti, perchè con tutti era misericordioso. Chi mai cadde, senza che egli lo aiutasse ad alzarsi? Chi ricorse a lui e non fu consolato con parole amorevoli? Era pio, misericorde, umile, benigno; non respingeva nessuno, non disprezzava nessuno; dava a tutti, perdonava tutti; animava i timidi, calmava i violenti; edificava gli uni con la parola, gli altri con l'esempio; aiutava questi con lettere, quelli

<sup>(145)</sup> Augustin., *De civit. Dei*, I, 10.

<sup>(146)</sup> Augustin., *De cura pro mortuis gerenda*, 16, 19.

<sup>(147)</sup> Greg. Turon., *De gloria confessorum*, 110 (Migne, *Patr. lat.*, LXXI, 907 sgg.).

<sup>(148)</sup> Julian. Pomer., *De vita contemplativa*, II, 9 (Migne, *Patr. lat.*, LIX, 453).



con danaro. Non apprezzava altra ricchezza se non quella promessa da Cristo ai suoi santi... Pacifico e caritatevole, mendicava, per aver di che arricchire gli altri. Qual luogo sulla terra, qual deserto, qual mare non provò i benefici di Paolino? Tutti desideravano conoscerlo e vederlo. Chi mai lo avvicinò senza gioia, o lo lasciò senza rimpianto? Quelli che non potevano godere della sua vista, desideravano almeno possederne le lettere. Infatti le lettere di Paolino erano dolci e gentili, come i suoi versi erano pieni di fascino e di soavità » <sup>(149)</sup>.

Nei primi anni dell'episcopato, troviamo Paolino impegnato in un'altra grande lotta, sostenuta non contro le armi dei barbari, ma contro quelle, ancor più temibili, dell'eresia. Nei quindici anni del suo ritiro, Paolino s'era tenuto sempre lontano dal furioso contrasto delle polemiche religiose, che, in Oriente e in Occidente, avevano profondamente turbato la pace della Chiesa: ogni frastuono di controversie teologiche non aveva mai penetrato le mura del monastero di Nola. Amico a un tempo di Girolamo e di Rufino, il nostro solitario aveva saputo mantenere verso di loro, anche nel periodo di lotta origenista, che li aveva cambiati da amici in fierissimi avversari, un contegno ugualmente sereno e cordiale, tanto da assicurarsi la buona amicizia di entrambi. Pure, divenuto vescovo, non potè sottrarsi alla lotta contro il pelagianesimo, che s'iniziò appunto col suo episcopato. Pelagio e il suo discepolo Celestio, reduci da un viaggio in Egitto e nella Siria, arrivarono a Roma verso il 400. Pelagio era un monaco bretone, intelligente, austero, eloquentissimo. Egli, in breve, riuscì a circondarsi a Roma, di numerosi amici, scelti tra le persone più ragguardevoli, come Pammachio e Rufino, e la sua fama si diffuse persino in Africa e in

<sup>(149)</sup> Uran., *De obitu Paulini*, 7-9 (Migne, *Patr. lat.*, LIII, 863 sg.). I biografì di Paolino adducono tutti, come prova dell'ardente carità del vescovo di Nola, l'aneddoto della sua prigionia volontaria in Africa, narrato da S. Gregorio Magno nel primo capitolo del libro terzo dei *Dialogi*. Ho già dimostrato altrove (*Gregorii Magni Dialogi*, libri IV, a cura di U. Moricca, Roma, 1924, Istituto Storico Italiano, Fonti per la Storia d'Italia, n. 57, pagg. XXXVI-XXXVIII) che l'aneddoto, più che al nostro Paolino, si deve riportare ad un altro Paolino, il terzo di questo nome, anch'esso vescovo di Nola. Comunque, però, il fatto che nella mente del grande pontefice romano l'un Paolino sia andato confuso con l'altro, e che tale confusione abbia indotto Gregorio a giustapporre l'episodio della prigionia volontaria di Paolino III in Africa alla narrazione della morte di Paolino I, com'è narrata da Uranio, serve indirettamente a dimostrare che, dinanzi alla gloriosa fama lasciata di sè dal primo Paolino, tutti gli altri vescovi di questo nome, benchè in ugual misura dotati delle più belle virtù cristiane, rimanevano come offuscati e dimenticati.

Palestina, dove Agostino e Girolamo, prima di conoscerlo, non gli negarono la loro stima. Anche Paolino strinse amicizia con lui, e ne ammirò sinceramente la rigida severità dei costumi. Anzi, verso il 405, Pelagio gli scrisse una lunga lettera, della quale, più tardi, si valse, per dimostrare la legittimità delle proprie dottrine, e nello stesso tempo per dar ad intendere che il solitario di Nola gli era stato largo della sua approvazione. Tutto l'errore di Pelagio stava nel fatto che egli negava la grazia ed il peccato originale. Secondo la teoria ortodossa della grazia divina, noi in tanto siamo virtuosi, in quanto Dio ci mette, col suo soccorso, in condizione di esserlo. Senza la grazia, noi discenderemmo rovinosamente per la china del peccato; e ciò in conseguenza della colpa di Adamo, da cui provengono tutti i nostri mali, fisici e morali. Pelagio, invece, sosteneva che noi siamo, in virtù del libero arbitrio, capaci di compiere ogni dovere e di evitare ogni colpa; che la grazia esiste, ma solo come una grazia illuminante, in quanto, cioè, gli esempi forniti dalla vita e dalla dottrina di Gesù ci aiutano a meglio comprendere i nostri doveri e a compierli con maggiore facilità; e negava il peccato originale, perchè il peccato è un atto di volontà, di cui è solo responsabile colui che lo commette, nè può trasmettersi per via ereditaria <sup>(150)</sup>.

Non a torto, com'è facile comprendere, la Chiesa si preoccupò del diffondersi del pelagianesimo. Esso infatti, negando la necessità della redenzione, distruggeva uno dei principî fondamentali della religione di Cristo, e, negando la grazia, abbassava l'insegnamento cristiano press'a poco al medesimo livello della filosofia pagana.

Fuggiti da Roma, all'avanzarsi di Alarico, Pelagio e Celestio passarono in Africa; ma, non essendo stati troppo bene accolti da Agostino, Pelagio si recò a Gerusalemme, mentre Celestio, che vi rimase, fu condannato da Aurelio, metropolitano di Cartagine. Nel 415, poi, il concilio di Diospoli pronunciò sentenza di condanna contro il pelagianesimo. Tuttavia, grazie alla sua abilità, il capo della setta riuscì ad evitare ogni biasimo. Non così avvenne nei due sinodi provinciali di Cartagine e di Milevi, i quali furono concordi nel riconoscere la colpa di Pelagio e di Celestio, e scrissero tre lettere al papa Innocenzo, per mostrargli la necessità d'una condanna degli eretici. Innocenzo rispose, con lettere del 27 gennaio 417, escludendo Pelagio e Celestio dalla comunione

<sup>(150)</sup> Cfr. U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », vol. I, pag. 76 sg.

ecclesiastica, fino a resipiscenza <sup>(151)</sup>. Pelagio, saputo questo, s'affrettò a scrivere al papa una lettera di giustificazione. Egli abilmente, come sempre, sorvolò su tutto quello che più lo comprometteva, dichiarò di ammettere la grazia e il libero arbitrio, ricordò il favore, di cui gli erano stati generosi i vescovi di Palestina riuniti in concilio e Giovanni, vescovo di Gerusalemme, e infine la lettera scritta, nel 405, a Paolino di Nola, in cui aveva lungamente parlato della grazia e del soccorso divino. Quando la discolpa di Pelagio arrivò a Roma, Innocenzo era morto, e Zosimo, suo successore, pensò che forse i vescovi d'Africa avevano un po' esagerato, nella valutazione delle opinioni di Pelagio: li rimproverò pertanto del giudizio precipitoso, e, inviando la risposta dell'accusato, li pregò di fornire, se le possedevano, le prove, su cui avevano fondato la loro condanna. Il momento era grave per Agostino, che era stato l'anima della campagna antipelagiana d'Africa. Egli convocò un nuovo concilio a Cartagine, per rispondere al papa; in pari tempo scrisse lettere su lettere, trattati su trattati, per disingannare quelli che si erano lasciati sedurre dall'errore pelagiano. E, poichè Pelagio vantava seguaci a Nola, e Paolino non solo era stato anch'esso tirato in ballo dall'astuto monaco bretone, ma avrebbe forse potuto, nell'immensa bontà dell'animo suo, tentar di scagionare l'eretico, o lasciarsi ingannare da Celestio, che si sapeva esser frattanto partito alla volta di Roma, Agostino scrisse, insieme con Alipio, una lunga lettera al vescovo di Nola, proponendosi di metterlo in guardia contro Celestio, e di consigliargli i mezzi più adatti a ricondurre i traviati sulla buona strada <sup>(152)</sup>. Alla lettera aggiunse inoltre tutti i documenti, che potevano illuminare il prelato nolano sulla vera natura del pelagianesimo, e formulò con ogni compiutezza e precisione, come lui solo sapeva, la dottrina cattolica della grazia. Noi non possediamo la risposta di Paolino ad Agostino; ma è fuor di dubbio ch'egli non fu mai partigiano degli errori di Pelagio, e che si adoperò con tutte le sue forze, per resistere ai pelagiani di Nola. Uranio infatti, nella sua lettera a Pacato sulla morte di Paolino, parla di sacerdoti, che il vescovo « fu costretto a separare dalla sua comunione » <sup>(153)</sup>. In quale occasione e per quali motivi? Uranio non

<sup>(151)</sup> Vedi tutte queste lettere nella corrispondenza di Agostino: quelle scritte dagli Africani figurano sotto i numeri 175, 176, 177 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 758-772); le risposte del papa Innocenzo, sotto i numeri 181, 182, 183 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 779-788).

<sup>(152)</sup> Augustin., *Epist.* 186.

<sup>(153)</sup> Uran., *De obitu Paulini*, 2 (Migne, *Patr. lat.*, LIII, 860).

lo dice; ma è molto probabile che gli scomunicati fossero infetti di lebbra pelagiana. Comunque, il nome di Paolino, se si eccettua la lettera di Pelagio ad Innocenzo, non fu invocato da nessuno dei numerosi vescovi d'Italia, che il monaco bretone era riuscito a trarre dalla sua parte, nemmeno da quel Giuliano, di cui Paolino aveva, in altri tempi, cantato l'epitalamio <sup>(154)</sup>, e che, divenuto vescovo di Eclanum, fu uno dei più ardenti sostenitori del pelagianesimo e il più pericoloso antagonista di Agostino.

In età di settantasei anni, dopo una vita spesa interamente a sollievo degli infelici, e nel più scrupoloso adempimento dei doveri inerenti alla sua carica, Paolino si addormentava nella pace del Signore, il 22 giugno del 431 <sup>(155)</sup>. Fin dagli anni della giovinezza, aveva dovuto lottare contro la debolezza della sua salute. Uranio, il discepolo, che ci ha lasciato della morte del maestro una descrizione semplice, ma affettuosa, dice che, negli ultimi giorni di vita, il nostro santo soffrì un acerbo dolore al lato destro, di molto aggravato dalle bruciature, che i medici gli praticavano. Tre giorni prima della morte, essendosi sparsa la notizia della malattia di Paolino, due vescovi, amici dell'infermo, si affrettarono ad accorrere presso di lui: erano Simmaco, vescovo di Capua, e Acindino, di cui ci è sconosciuta la sede. La loro presenza sollevò tanto il malato che, dimenticando le sofferenze del corpo, egli si mostrò animato da uno spirito angelico e divino. Sentendo poi avvicinarsi il momento, in cui doveva tornarsene a Dio, chiese che venissero celebrati i divini misteri dinanzi al suo letto, certamente nell'intenzione di offrire il sacrificio insieme con i pii vescovi, e così raccomandare a Dio l'anima sua. E, in quel momento solenne, compì l'ultimo atto d'indulgenza e d'amore: egli volle che fossero riammessi nella comunione ecclesiastica tutti coloro, senza dubbio i pelagiani, che precedentemente erano stati da lui esclusi per motivi disciplinari <sup>(156)</sup>. Finito il sacrificio, domandò, in un tratto, ad alta voce, dove fossero i suoi fratelli. Uno dei presenti, stimando ch'egli intendesse parlare dei vescovi, i quali avevano celebrato la Messa con lui, si affrettò a rispondere: « I tuoi fratelli, eccoli, son qui ». Ma Paolino: « No! Io parlo dei miei fratelli Gennaro e Martino, che poco fa conversavano con me,

<sup>(154)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV.

<sup>(155)</sup> Uran., *De obitu Paulini*, 12 (Migne, *Patr. lat.*, LIII, 866): *Obiit S. Paulinus episcopus decimo calendas Julii, Basso et Antiocho vv. cc. consulibus.*

<sup>(156)</sup> Uran., *De obitu Paulini*, 2.



e mi hanno annunziato che non tarderebbero a ritornare ». Gennaro era il vescovo di Benevento, l'illustre martire, bruciato a Nola; Martino era il non meno famoso vescovo di Tours. Dopo quelle parole, egli protese le mani al cielo e intonò il salmo: *Levavi oculos meos ad montes, unde veniet auxilium mihi*. Cessata la preghiera, il monaco Postumiano, di cui racconteremo le peregrinazioni in Oriente, e che era infine venuto a rinchiudersi con Paolino nella solitudine di Nola, gli si avvicinò e gli disse che restavano da pagare quaranta soldi d'oro, per certi vestiti che erano stati distribuiti ai poveri. Paolino sorrise, e: « Sta' tranquillo, figlio mio — rispose —; colui che deve pagare il suo debito per i poveri, lo pagherà ». Poco dopo, infatti, fu annunziato l'arrivo d'un presbitero, che veniva dalla Lucania, inviato dal vescovo Esuperanzio e dal fratello suo Ursazio, e che recava in dono cinquanta soldi d'oro. Vedendolo, Paolino benedisse il Signore, esclamando: « *Gratias ago tibi, Domine, qui non dereliquisti sperantem in te*. E, dati due soldi al presbitero, latore della somma, fece consegnare il resto ai negozianti, che avevano confezionato gli abiti dei poveri <sup>(157)</sup>. Intanto era scesa la notte. Paolino riposò un poco fino alla mezzanotte; poi, oppresso dal solito dolore al fianco, s'agitò e respirò penosamente fino all'ora quinta. Appena i primi bagliori dell'alba rischiararono l'orizzonte, recitò, secondo la consuetudine, con gli altri fratelli il mattutino; quindi, chiamati i presbiteri, i diaconi e tutti i chierici, diede loro alcune istruzioni sullo spirito di pace. Più tardi, appena capì che era giunta l'ora della preghiera serale, distese le braccia e cantò lentamente: *Paravi lucernam Christo meo, Domino decantavi*. Verso la quarta ora della notte, parve a un tratto che un violento terremoto scuotesse la cella. Coloro che circondavano il letto del santo, si gettarono in ginocchio a pregare; però nessuno di quelli che si trovavano fuori, nemmeno chi stava dietro la porta della cella, s'accorse che la terra aveva tremato. Proprio in quel momento, Paolino, accolto tra le braccia degli angeli, aveva esalato lo spirito <sup>(158)</sup>. « Noi abbiamo veduta — esclama Uranio —, tra le lacrime ed i singhiozzi, e siamo felici di averla veduta, la morte di un uomo giusto. Nessun cristiano si meraviglia, se, nell'istante della morte di Paolino, un piccolo angolo di terra ha tremato, dal momento che il mondo intero ha pianto la sua fine!... Ha pianto la Chiesa, per aver perduto un tal sacerdote; ma il Paradiso esulta, per aver

<sup>(157)</sup> Uran., *De obitu Paulini*, 3.

<sup>(158)</sup> Uran., *De obitu Paulini*, 4.

ricevuto un tal santo. Piangono i popoli, ma si allietano gli angeli; gemono le regioni terrestri, ma la gioia regna in quella patria dei santi, dove ogni giorno egli ardeva di volare, ripetendo col profeta: « Come sono amabili i tuoi tabernacoli, o Dio delle virtù! L'anima mia sospira e vien meno, al pensiero della tua santa dimora » <sup>(159)</sup>.

Paolino, accompagnato dalle lacrime di tutta la Campania, fu sepolto, secondo il suo desiderio, presso la tomba gloriosa di S. Felice, della quale era stato per tanti anni vigile e pio custode. Cristiani e pagani, credenti ed infedeli, tutti si unirono nei gemiti e nel dolore; tutti, ad una voce, lamentarono la perdita dell'amico, del difensore, del tutore <sup>(160)</sup>. In seguito, trasportato a Roma, il sacro corpo fu deposto nella chiesa di S. Bartolomeo, dove riposa ancora.

Un volume di prose e uno di poesie è quel che a noi resta dell'attività letteraria di Paolino. Il primo è costituito interamente di lettere, e di esse parleremo tra breve, dopo che avremo esaminato i frutti poetici dell'ingegno di Paolino, che sono senza dubbio la parte più cospicua della sua produzione. Paolino aveva innato il gusto della poesia, gusto che si svolse e si perfezionò alla scuola d'Ausonio, mediante l'accurata lettura delle opere degli antichi poeti e di quelle, assai meno lodevoli, del maestro burdigalense. L'arte paoliniana ci offre l'esempio tipico delle relazioni intercedenti tra la poesia cristiana e la poesia pagana di Roma. Paolino cominciò a poetare, prima ancora che il fuoco della fede gli accendesse lo spirito. In questo primo periodo, indulse, com'era naturale, al gusto dei tempi e del maestro. Ma, dopo la conversione, si vide costretto a cambiar metodo.

Capì che era necessario rinunciare alla mitologia, per trarre solo dal dominio del pensiero cristiano l'ispirazione e la materia del suo canto. Non si ritenne però ugualmente costretto a dimenticare il passato e gl'insegnamenti dell'arte classica, che era ormai divenuta, grazie all'uso quotidiano, carne della sua carne e sangue del suo sangue. Le idee di Paolino, a questo proposito, si trovano espresse in una importante lettera, diretta al suo parente Giovio. Costui era uno di quei nobili e ricchi gallo-romani, che amavano distrarsi dalle occupazioni della vita pubblica, coltivando a tempo perso le lettere: conosceva bene la lingua greca e latina, leggeva

<sup>(159)</sup> Uran., *De obitu Paulini*, 5.

<sup>(160)</sup> Uran., *De obitu Paulini*, 9.

autori d'ogni specie, e poetava altresì in ambedue i generi più in voga al tempo suo, il mitologico e lo storico. In materia di religione, apparteneva al numero dei cristiani poco zelanti; appariva press'a poco quello che era Ausonio, o, meglio, quello che era stato Paolino, prima della conversione: cristiano di nascita, pagano di tendenze e di gusti. Una volta, nel tempo in cui Paolino cercava di raccogliere le grosse somme necessarie per le costruzioni nolane, un bastimento, che trasportava una quantità considerevole d'argento appartenente a Paolino ed a Giovio, dopo essere stato sbattuto qua e là dalla tempesta, fu gettato sopra una spiaggia, dove Paolino era conosciuto e Giovio possedeva dei beni, e così miracolosamente il prezioso carico fu salvo <sup>(161)</sup>. Giovio attribuì il caso al favore della Fortuna; Paolino allora gli scrisse, per confutare il suo errore, e per dimostrargli che tutto quel che succede, è opera della Provvidenza, non del caso <sup>(162)</sup>. Ma, dopo avere stabilito il principio che Dio ha creato il mondo e lo governa, Paolino passava a dare consigli pratici all'amico. — Giacchè — gli diceva — noi veniamo da Dio, è necessario che anche viviamo per Lui. Tu, o Giovio, accusi le occupazioni inerenti alla tua posizione, e dici che esse non ti lasciano il tempo di dedicarti alla contemplazione delle cose divine. Eppure tu conosci assai bene i poeti, gli oratori, i filosofi pagani, latini e greci! « Ricco di lettere straniere, tu riempi la tua bocca romana col miele dell'Attica » <sup>(163)</sup>. Se dunque perdi il tempo per tutto ciò, perchè non ne trovi per essere cristiano? — Entrato in quest'ordine d'idee, Paolino a poco a poco si accende, e, nella sua ostilità contro la sapienza antica, trova parole insolitamente vivaci. « Lascia — dice a Giovio —, lascia quei disgraziati, che si avvoltolano nelle tenebre dell'ignoranza, che si perdono nelle contese della loro erudita loquacità, che sono gli schiavi della loro immaginazione insensata, che sempre cercano la verità e non la trovano mai! » <sup>(164)</sup>. Sembrerebbe da ciò che Paolino volesse definitivamente romperla con l'antica filosofia e con l'antica cultura. Invece no! La sua conclusione è più moderata. Non si tratta di rinunciare in tutto e per tutto alla filosofia: basta saperla condire di fede e di religione <sup>(165)</sup>. « A te — dice altrove — è lecito attingere dagli antichi la ricchezza del

<sup>(161)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16, 1.

<sup>(162)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16, 2-5.

<sup>(163)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16, 6.

<sup>(164)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16, 11.

<sup>(165)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16, 6 : *Nam animi philosophiam non deponas licet, dum eam fide condias et religione.*

linguaggio e gli ornamenti della parola, come le spoglie d'un nemico vinto, affinché, nudo dei loro errori e rivestito della loro eloquenza; tu possa adattare alla vera saggezza lo splendore della forma, con cui la falsa saggezza allettava « gli spiriti » <sup>(166)</sup>. È la stessa via conciliativa, indicata da Girolamo e da Agostino. Non il ripudio dell'arte classica, ma il perdurare delle antiche forme, animate da un contenuto nuovo. E, per fornire all'amico un esempio dell'applicazione pratica delle sue idee, Paolino aggiungeva alla lettera un carme <sup>(167)</sup>, in cui, con 167 esametri, oltre a provare a Giovio, per mezzo dei grandi fatti biblici, l'intervento di Dio nelle cose umane, gli mostrava come la poesia cristiana abbia nelle sacre lettere una nobilissima fonte d'ispirazione. « Comincia dunque a non più amare che le cose divine, e inalza dalla terra a Dio l'anima tua. Subito una nuova luce rifulgerà per te dagli aperti cieli; lo Spirito del Signore entrerà per vie segrete, e il suo soffio ti farà trasalire. Su, tendi le corde della tua cetra, scuoti il tuo petto fecondo, agita più vasti disegni. Lascia i soggetti ordinari dei tuoi canti: un più largo orizzonte ti si scopre allo sguardo. Cessa di cantare il giudizio di Paride, o la guerra dei giganti. Questi giuochi da fanciulli convenivano alla tua età giovanile; ora, più grave di senno come più maturo d'anni, disprezza le leggiere Camene, ed elèvati fino alle cose divine <sup>(168)</sup>. Se qualche gloria traesti dal narrare vecchie favole o gesta terrene di re trionfatori, quanto maggiore te ne verrà, se eserciterai la lingua e la mente a cantare i miracoli del sommo Dio <sup>(169)</sup>. Se vuoi indagare le cause di tutte le cose e le origini del mondo, non fermarti ai sogni d'Epicuro, ma attingi le tue conoscenze dal venerando legislatore Mosè <sup>(170)</sup>. Se volgi lo sguardo al cielo, e vuoi sapere che cosa c'è al di sopra degli astri, o che cosa esisteva prima del tempo, Giovanni t'insegnerà che in principio era il Verbo, e il Verbo era con Dio, e il Verbo era Dio <sup>(171)</sup>. Tu, la cui mente generosa arde di un fuoco divino, eleva il tuo spirito fino alle dimore celesti, e poggia il tuo capo nel grembo del Signore. Subito Cristo avvicinerà le sue mammelle piene di sacro latte alle tue avidi labbra, e inonderà la tua mente di una luce divina. Allora scorgerai le leggi eterne di Dio, con le quali il Figlio, in tutto simile al Padre,

<sup>(166)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16, 11.

<sup>(167)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII.

<sup>(168)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 4-19.

<sup>(169)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 20-32.

<sup>(170)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 35-50.

<sup>(171)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 51-78.



rinnovella il mondo » (<sup>172</sup>). E qui il poeta, forse per dare a Giovio un esempio del come poteva esser trattata poeticamente la materia cristiana, con un trapasso pieno d'arte e di garbo — la sovranità che ha il Signore su tutti gli elementi, e perfino sulla morte (<sup>173</sup>) —, delinea alcuni episodi biblici, che provano tale sovranità: il passaggio del Mar Rosso (<sup>174</sup>); Giona uscito salvo dal ventre del mostro marino; la sua predica ai Niniviti; la liberazione degli abitanti di Ninive dal minacciato sterminio (<sup>175</sup>); Ezechia, che, arrivato al termine della vita, ottiene da Dio di prolungare la sua esistenza ancora per quindici anni (<sup>176</sup>); Giosuè, che ferma il sole (<sup>177</sup>).

Non basta tutto ciò — conclude il poeta, apostrofando Giovio — a sradicarti dall'anima l'antico errore? A provarti che solo Dio muove e governa l'universo? Che non cade foglia dall'albero, o uccello dal cielo, se Egli non vuole? Che Dio solo, padrone di tutto, può camminare sulle onde, guarire le più gravi malattie, vincere anche la morte? (<sup>178</sup>). Vòlgiti pertanto, te ne prego, a cantare le ammirevoli imprese di Dio, come le trovi descritte nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Allora, sì, io ti chiamerò davvero un poeta divino, e berrò i tuoi carmi, come dolce acqua di fonte; allora sentirò la nostra parentela corporea stretta ancor più nel comune vincolo della fede, e con tal nodo, che non potrà scioglierlo nemmeno la morte (<sup>179</sup>).

Giovio forse non comprese i consigli dell'amico. Ci vuol sempre una buona dose, oltre che d'ingegno, di cuore, per elevarsi dalla greve caligine terrena alle più pure altezze del cielo. Paolino aveva sortito da natura le qualità necessarie a compiere il gran volo. Le sue prime poesie, come dicemmo, erano state secondo il gusto d'Ausonio: opera d'artificio, più che di arte, diletantismo pedantesco, che solo in rari casi, cioè quando si presenti un soggetto speciale, o l'anima si trovi in particolari condizioni, raggiunge la dignità di vera e propria poesia. Di queste poesie, noi conserviamo due biglietti, che accompagnavano alcuni doni fatti all'amico Gestidio (<sup>180</sup>), e un frammento d'una riduzione poetica

(<sup>172</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 79-86.

(<sup>173</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 87-93.

(<sup>174</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 94-104.

(<sup>175</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 105-118.

(<sup>176</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 119-123.

(<sup>177</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 124-134.

(<sup>178</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 135-147.

(<sup>179</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XXII, 148-166.

(<sup>180</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, I e II.

dei tre libri di Svetonio *Sui Re* <sup>(181)</sup>, vale a dire undici versi, a noi pervenuti in una lettera d'Ausonio a Paolino <sup>(182)</sup>, dove Ausonio fa del poema le più ampie lodi, giudicandolo *iucundissimum*, dotato non solo di una perfetta eleganza, ma anche del raro merito della brevità, che non nuoce alla chiarezza. Negli undici versi ricordati, Ausonio era rimasto compreso di vivo stupore, per la felice abilità con cui Paolino era riuscito a trasportare nella lingua latina i nomi dei re barbari dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa, dando loro la desinenza latina, senza alterare la forma del nome e l'aspetto esotico della parola. Era così entusiasta del suo discepolo il buon maestro, che dichiarava non esservi nessun giovane romano capace di contendere a Paolino la palma della poesia!

Un periodo di transizione, nello spirito del poeta, attesta il carme 4, breve preghiera del mattino, in 19 esametri. Essa è come un primo slancio dell'anima cristiana, un primo sfogo del sentimento, il quale fa presagire, in chi l'ha concepito, una tempra d'uomo, che non si contenterà davvero di rimanere in uno stato di mediocrità nella pratica dei precetti evangelici. Tuttavia, l'ispirazione non può dirsi ancora interamente cristiana; il brevissimo carme reca qua e là tracce visibili di paganesimo. Il poeta, sebbene una tendenza irresistibile sembri già predisporlo ad un desiderio di ritiro, d'innocenza e di pace, non è però ancora del tutto riuscito a spogliarsi degli ultimi residui della sua primitiva concezione della vita. Egli sente e scrive, come un filosofo stoico del primo secolo dell'era volgare. L'autore delle lettere a Lucilio, per esempio, non avrebbe scritto diversamente la sua preghiera alla divinità. Paolino si rivolge al Signore con sobrio linguaggio, e i suoi voti, quasi uno per ogni verso, si susseguono senza ornamenti di forma, senza fronzoli retorici, ma semplici e schietti, elevandosi al cielo, come ondate d'incenso, dal suo petto traboccante d'amore: « O Dio onnipotente, creatore dell'universo, se le mie preghiere son giuste, esaudiscile; fa' che io non debba trascorrere in mestizia neppure un sol giorno; fa' che nulla turbi la quiete serena delle mie notti; fa' ch'io non desideri i beni degli altri, anzi distribuisca i miei propri, a sollievo dei bisognosi. Nessuno mai non solo pensi, ma nemmeno abbia la facoltà di nuocermi. Non mi prenda mai voglia di far del male a chicchessia, ma le mie forze siano sempre intese all'altrui vantaggio. L'anima, contenta di sè e sprezzante d'ogni turpe guadagno, vinca gli allettamenti della carne

<sup>(181)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, III.

<sup>(182)</sup> Auson., *Epist.* 23, pagg. 266-268 Peiper.

e conservi casto il mio letto. Immune sia la mia lingua da turpiloquio e da velenose calunnie, tanto care all'orecchio dei malevoli. La morte degli altri non sia per me causa nè di afflizione nè di allegrezza. Sia lontana dal mio cuore l'invidia, lontana dal mio labbro la menzogna! La gioia inondi la mia casa; alla mia mensa, provvista di non compre vivande, lieti si assidano l'ospite, il compagno fedele, il domestico, fiorente di salute, la casta moglie ed i bimbi nati da lei. Questi sono i doni, che Dio largisce agli uomini d'illibati costumi: nella purezza dei costumi è la promessa della vita eterna » <sup>(183)</sup>.

Siamo, come si vede, ancor lontani dalle dure macerazioni d'un rigido ascetismo, ben lontani da un ideale di eroico sacrificio e di rinunzia solenne a tutte le seduzioni della terra. Il poeta, non libero ancora da ogni vincolo di preoccupazioni mondane, vagheggia un sogno di rosea felicità in questa vita: egli vuole un'esistenza terrena senza urti, senza scosse violente, ma onesta, quieta, serena, gioconda, intesa all'altrui bene. Si preoccupa dell'incolumità della sua persona <sup>(184)</sup>, e soprattutto invoca la pace della famiglia, le gioie intime del focolare domestico, il gaio sorriso della moglie e dei figli. È l'idillio di un'anima, che stende appena adesso, per la prima volta, le ali verso gli eterei spazi dell'elevazione morale; è una musica dolce, che, mista di elementi sacri e profani, prelude alle sublimi armonie del paradiso cristiano <sup>(185)</sup>. Dopo il battesimo, la musa del poeta cambia alquanto di tono: tutte le altre poesie, che abbiamo di lui, appartengono a questo secondo stadio dell'arte sua rinnovellata. I primi frutti di tale nuova maniera sono alcuni tentativi di poesie bibliche, un poemetto di 330 esametri in lode di S. Giovanni, e tre parafrasi di salmi (cioè del salmo 1, 2, e 136), la prima in trimetri giambici, le altre due in esametri.

Il carme in onore di S. Giovanni <sup>(186)</sup> comincia con un gruppo di 26 versi, nei quali il poeta invoca da Dio la forza di celebrare degnamente il grande Precursore di Cristo, e dichiara le ragioni,

<sup>(183)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, IV, 1-19.

<sup>(184)</sup> Quanto contrarie allo spirito del Cristianesimo le parole: *nullusque habeat mihi vota nocendi Aut habeat nocitura nihil!* (Paulin. Nolan., *Carm.*, IV, 5 sg.).

<sup>(185)</sup> Come quinto carme di Paolino, nell'edizione di Hartel, trovasi una seconda preghiera, che invece dev'essere sicuramente compresa tra le opere d'Ausonio. Cfr. Philipp, *Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola*, I. Teil, Erlangen, 1904, pag. 46 sgg. I vv. 64-65 di questa preghiera sono stati imitati da Paolino nei vv. 6-7 del carme da noi dianzi esaminato.

<sup>(186)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI.

che lo hanno spinto a rivestire di forme poetiche un soggetto del resto notissimo: « O sommo creatore dell'universo, potenza eterna del cielo, e tu, o Cristo, salvezza nostra, gloria dei santi, e tu, o Spirito, che congiunto col Padre e col Figlio, formi un'inscindibile unità, tu che governi la mente e la lingua degli uomini...., concedi che la narrazione della vita di Giovanni, attinta dalla sorgente evangelica, fluisca, come un ruscello, benchè povero d'acqua, nel mio carme. Egli nel mondo apparve indubbiamente adorno di tanta grandezza, quanta poteva darne chi volle che per via di nuovi stupendi miracoli un tal uomo aprisse gli occhi alla luce. Sia ora lecito a me di spendere le deboli forze del mio ingegno intorno all'alto soggetto; poichè i celesti non hanno a sdegno le lodi degli umili, anzi suol esserci attribuita a merito l'opera, alla quale ci dedichiamo col fine di celebrare le gesta dei santi... » <sup>(187)</sup>. Paolino, dunque, era rimasto colpito dalla gigantesca figura profetica del Precursore, del grande araldo della penitenza, la cui nascita e la cui vita erano davvero degne d'un poema. E dopo il breve preambolo, cominciò a narrare la visione avuta da Zaccaria nel tempio <sup>(188)</sup>, la confusione e lo stupore del sacerdote, i suoi dubbi e il suo castigo <sup>(189)</sup>, l'annunziazione di Gabriele a Maria <sup>(190)</sup>, la visita di Maria ad Elisabetta <sup>(191)</sup>. A questo punto, il racconto viene interrotto da un'apostrofe contro i Giudei <sup>(192)</sup>. Il poeta, intensamente commosso dalla soavità della scena, da lui dianzi rivissuta e descritta, dell'incontro delle due sorelle, sente il bisogno di rimproverare agli assassini di Cristo il loro immane delitto. Se essi si rifiutarono di prestar fede alle parole degli antichi profeti, avrebbero almeno dovuto credere a Giovanni, che, chiuso ancora nel grembo materno, spiegò a noi, per bocca della madre, quali profondi misteri si rivelassero alla sua mente. Or donde Giovanni ebbe la facoltà di conoscere chi fosse e quanto grande sarebbe apparso agli occhi delle nuove generazioni il frutto del casto ventre di Maria? I misteri — dice il poeta —, che si nascondono alla vista dei profani, brillano invece di chiarissima luce agli occhi dei santi. E qui, timoroso di elevarsi col suo carme ad un'altezza non ancora adatta alle ali del suo ingegno, Paolino

<sup>(187)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 1-13.

<sup>(188)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 27-83.

<sup>(189)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 84-100.

<sup>(190)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 108-138.

<sup>(191)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 139-162.

<sup>(192)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 163-172.



si trattiene, e dichiara che, fino a quando, cresciuto il vigore delle sue membra, non sarà in grado di condurre per i vasti campi del sapere teologico la robusta quadriga, è più prudente ch'egli si rimetta per la strada di prima: lingua mortale celebri le lodi di cose mortali, e lasci agli esseri divini il compito di magnificare la grandezza di Dio <sup>(193)</sup>. Ripreso in tal modo il filo della narrazione, Paolino descrive brevemente la nascita di Giovanni, il nuovo miracolo per cui Zaccaria riacquista la parola <sup>(194)</sup>, l'infanzia del Precursore <sup>(195)</sup>, e, divenuto adulto, il suo desiderio di darsi a vita solitaria <sup>(196)</sup>. S'indugia poi sull'ordine divino, dato al figlio d'Elisabetta, di recarsi presso le sacre acque del Giordano, per lavare con esse i peccati degli uomini, e sulla sua predicazione <sup>(197)</sup>. Segue una nuova digressione, con cui si loda l'infinita bontà di Dio, che concede agli uomini non solo il battesimo rinnovatore, ma anche la penitenza, la quale permette di render vane le colpe commesse dopo la rigenerazione battesimale <sup>(198)</sup>; quindi Paolino, ritornando al suo racconto, apostrofa Giovanni, e lo chiama felice, per essere stato annunziato dai profeti come precursore di Cristo, e da Cristo stesso indicato come il maggiore dei profeti. Qui, bruscamente, il carne s'arresta, non sappiamo se perchè fu lasciato incompiuto dall'autore, o perchè ci è pervenuto mancante della fine.

Le tre parafrasi di salmi <sup>(199)</sup> sono molto notevoli, dal punto di vista storico e letterario, perchè sono il primo esempio d'un genere speciale di poesia cristiana, che sarà, più tardi, coltivato con grande varietà, specialmente nel medioevo. Non però ugualmente notevole è il loro valore poetico ed estetico. Come nel carne su Giovanni, se Paolino è degno di lode, per la fedeltà con cui ha saputo volgere in versi il testo evangelico, non può dirsi che egli abbia interamente compresa e riprodotta la grandiosa figura del precursore di Cristo, così nei salmi non sempre è riuscito a conservare la ieratica solennità dell'originale. Di più, per assecondare i bisogni e le tendenze della sua mite anima, non s'è fatto scrupolo d'introdurre, qua e là, cambiamenti un po' strani e curiosi. Com'è noto, i salmi contengono spesso terribili minacce

<sup>(193)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 173-178.

<sup>(194)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 179-204.

<sup>(195)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 205-218.

<sup>(196)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 219-254.

<sup>(197)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 255-275.

<sup>(198)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VI, 276-302.

<sup>(199)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VII, VIII, IX.

contro i nemici di Dio. Paolino, colpito da quel tono d'implacabile severità, che a lui sembrava forse rasentare i limiti della ferocia, si studiò di raddolcire le tinte. Così, nella parafrasi del primo salmo, invece di minacciare senza pietà la dannazione eterna ai colpevoli <sup>(200)</sup>, egli aggiunge che « il peccatore, vinto dalla carne, ma rimasto fedele nello spirito, sebbene non abbia rispettate le prescrizioni della legge e si sia macchiato di qualche colpa, non sarà escluso, purchè abbia conservato *fidei nomen aeternum*, dai confini della salvezza » <sup>(201)</sup>. Così pure, nel canto meraviglioso del popolo ebreo, esule a Babilonia <sup>(202)</sup>, il tenero poeta non si sente il coraggio di trasportare inalterato nella traduzione il grido di collera, che chiude quel carme: *Filia Babylonis misera, beatus, qui retribuet tibi retributionem tuam, quam retribuisti nobis; beatus, qui tenebit, et allidet parvulos tuos ad petram* <sup>(203)</sup>, e se la cava con la comoda scappatoia dell'interpretazione allegorica: « Il nome *Babilonia* vuol dire *confusione*. Figlia della confusione è la carne, la quale, a sua volta, è madre del peccato... Bisogna vincere il peccato, se si vuol vincere la morte; poichè esso è come un nemico, che, se gli si lascia il tempo d'acquistar forza, non si potrà più debellare. Il peccato si deve combattere, quando è ancora piccino, quando, ancor debole ed inesperto, striscia dall'utero del cuore su per i petti da lui fatti prigionieri... Non devi tu, dunque, aver riguardo ad uccidere la moltitudine dei peccati. Non ti verrà ascritto a colpa, se distruggerai una razza destinata ad arrecar tanto danno, e se spargerai del suo maligno sangue la pietra vendicatrice » <sup>(204)</sup>. Così intesa, la maledizione del salmista non strapperà più a nessuno lacrime di pietà o d'indignazione. Ognun vede infatti di che scialbo e gelido pallore questo squarcio allegorico-morale abbia velato il caldo fremito possente dell'inno davidico. Ciò nonostante, questi saggi di versificazione biblica hanno pure i loro pregi: l'espressione è elegante e corretta, e qua e là l'ispirazione sincera.

Al periodo che seguì immediatamente la conversione di Paolino, appartengono le due lettere ad Ausonio <sup>(205)</sup>: la prima consta di 331 versi (9 distici, 84 giambi — trimetri e dimetri alterni —, e 229 esametri); la seconda, di 48 esametri e 20 giambi (trimetri

<sup>(200)</sup> *Psal.* 1, 5.

<sup>(201)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, VII, 39-43.

<sup>(202)</sup> *Psal.* 136.

<sup>(203)</sup> *Psal.* 136, 11-12.

<sup>(204)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, IX, 54-67.

<sup>(205)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X e XI.

e dimetri alterni). In quali circostanze e perchè fossero state scritte, già vedemmo, narrando la vita del poeta. Qui ne esamineremo più particolarmente il contenuto.

Quattro lettere Ausonio aveva indirizzate al suo discepolo (una di esse è andata perduta), per indurlo a desistere dall'insano proposito di abbandonare quanto di più caro egli aveva nella vita, gli amici e le Muse. Paolino ne ricevette tre, tutte insieme, dopo tre anni, e rispose subito con una prima lettera, ribattendo ad una ad una le accuse fatte dal maestro <sup>(206)</sup>. Dopo tre anni — egli dice —, ho ricevuto tre tue lettere in versi. In queste lettere, il tuo amore per me aveva mescolato molte cose dolci a parecchi rimproveri, ma a me la tua bontà paterna è riuscita assai più commovente che non le asprezze del censore. Quindi Paolino, entrando in materia, chiede al maestro: Perchè mai, o padre, mi ordini di tornare alle Muse, che io ho abbandonato? I cuori votati a Cristo respingono le Camene e son chiusi ad Apollo. Un tempo, con ugual amore io mi unii a te, e cantai anch'io Febo, e chiamai divine le Muse, e chiesi ai boschi ed ai monti il dono della parola, che è un dono di Dio. Ora però una potenza superiore e un Dio più grande mi agita la mente. Questo Dio richiede che l'uomo occupi diversamente i suoi giorni; vuole che gli si renda quello che Egli stesso ha donato, cioè la vita; vuole che questa vita non si consumi nell'ozio, o in occupazioni frivole e vane, ma che osservi la sua legge e veda la sua luce. Le sottigliezze dei sofisti, l'arte dei retori, le finzioni dei poeti velano agli occhi umani la luce, riempiono i cuori di menzogne, e nulla, proprio nulla insegnano, che giovi alla salute dell'anima ed al trionfo della verità; addestrano solo a parlar bene <sup>(207)</sup>. Infatti, come possono i sofisti, i retori, i poeti conoscere il vero, se questo è Dio che ce lo rivela, ed essi ignorano Dio? <sup>(208)</sup>. Quando un raggio della luce divina ha illuminato il nostro cuore, tutto l'essere ne è rinnovellato: tutto in noi muta, e Dio diventa il nostro Signore. Egli allora esige che noi lo pensiamo, lo comprendiamo, lo crediamo, lo teniamo, lo amiamo. Le sterili agitazioni, che il travaglio della vita porta seco, svaniscono dinanzi alla presenza dell'altra vita, che noi vivremo al cospetto di Dio. Tu giudichi che noi disprezziamo, come vili e profani, i beni della terra; noi invece li

<sup>(206)</sup> Giacchè la lettera fu scritta tre anni dopo che Paolino era in Ispagna (cfr. Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 103), essa evidentemente va riportata al 393

<sup>(207)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 19-42.

<sup>(208)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 43-56.

riponiamo nel cielo, li confidiamo a Cristo, che, un giorno, saprà renderceli con più forte usura <sup>(209)</sup>. E, passando ad un'altra delle accuse del maestro, quella d'empietà contro le sacre leggi dell'amicizia, Paolino prosegue: Giacchè io mi sono dedicato a questo ideale, e tutta la mia ricchezza e la mia vita ho riposto in esso, non credermi, te ne prego, perverso, nè chiamarmi empio. Come può un Cristiano essere empio? Cristianesimo e pietà sono sinonimi, come lo sono empietà e mancanza di fede. E, se l'essenza del Cristianesimo è la pietà, come potrei io, o padre mio, mancare verso di te, al quale Dio volle che io dovessi i maggiori benefizi, e dessi i nomi più cari? A te io devo i miei studi, le mie dignità, il mio sapere, la gloria della mia parola, della mia toga, del mio nome; tu sei il mio protettore, il mio maestro, il padre mio. Perchè dunque ti adiri, se io mi sono allontanato da te? L'ho fatto per il mio vantaggio. E tu, se mi vuoi bene davvero, perdonami, anzi rallègrati del mio nuovo genere di vita <sup>(210)</sup>.

Dal verso giambico Paolino passa ora alla gravità solenne dell'esametro. Tu ti lamenti, continua a dire ad Ausonio, che io abbia abbandonato la patria, e invochi il mio ritorno. Ma io avrei più caro che tu lo chiedessi a Colui, che, solo, potrebbe accordartelo. Invocare le Muse, sorde ed inesistenti, è lo stesso che invocare il nulla: il vento rapisce lontano simili sterili preghiere. Se ti sta a cuore il mio ritorno, volgi la tua parola a Colui, che col tuono fa tremare la volta celeste, e dispensa alle messi la pioggia ed il sole, e, superiore a tutto quanto esiste, governa l'universo per mezzo del suo Verbo <sup>(211)</sup>. Del resto, sì, è vero, io son cambiato da quel tempo, in cui nessuno mi credeva perverso, benchè lo fossi; da quel tempo, in cui ero avvolto nelle tenebre dell'errore, e chiamavo saggezza quel che Dio chiama follia, e mi nutrivo del cibo della morte. Ora un altro spirito mi anima, uno spirito, che allora non avevo, ma che ho adesso per grazia divina <sup>(212)</sup>. Eppure — soggiunge Paolino, attribuendo con fine delicatezza al maestro anche il merito del suo rinnovamento cristiano —, se Dio ha notato, nel mio ingegno o nelle mie azioni, qualche virtù, che mi ha reso degno della sua grazia, anche questo io devo a te, perchè appunto alla tua scuola io appresi quel che doveva riuscir gradito al Signore <sup>(213)</sup>. E ora tu non perdere, te

<sup>(209)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 57-80.

<sup>(210)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 81-102.

<sup>(211)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 103-129.

<sup>(212)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 130-143.

<sup>(213)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 144-153.



ne prego, il merito grandissimo dei benefizi, che mi hai fatti, detestando quei beni, che scaturirono dalle tue fonti. No, io non son pazzo, nè odio i miei simili, come si narra di Bellerofonte. È la potenza di Dio che spinge oggi tanti Cristiani a ritirarsi in solitudine; nè mancano di quelli che, nel mondo, godevano fama di saggi, per i loro studi e per i loro versi. E, sebbene ora preferiscano i deserti, non sono tuttavia spiriti deboli, ma uomini seri, che tengono gli occhi rivolti al cielo, e che, per immergersi nella contemplazione delle verità eterne, hanno lasciato le cure mondane, lo strepito del foro, il tumulto della vita, e tutti gli affari incompatibili con i doni di Dio. Il visibile infatti è caduco, l'invisibile eterno. Ma noi lo vediamo, l'invisibile, con gli occhi della mente, e lo tocchiamo con la speranza, tenendo a vile tutti i falsi spettacoli e le false immagini, che solleticano i nostri sguardi ed il nostro cuore. Questa è la saggezza degli uomini, a cui s'è rivelata la luce del vero e del bene, l'eternità della vita futura e la vanità della presente <sup>(214)</sup>. Io però, continua il poeta, non ho ancora raggiunto una tal gloria. Perchè dunque attribuirmela? Sì, vorrei poter imitare l'esempio di codesti asceti, ma sono ancora molto lontano dalla loro perfezione. Tu poi mi rimproveri i gioghi selvosi della Guascogna, le cime nevose dei Pirenei, la montana Calaorra, Bilbili arrampicata su rocce aguzze. Ma tu, in Ispagna, non conosci altro che Bilbili e Calaorra? Ti devo forse ricordare le superbe città, chiuse da mura, e le campagne fertili, bagnate da due mari? Sarebbe lo stesso che, descrivendo i luoghi dove trascorri la vita, tu dimenticassi la brillante Burdigala, per non parlare che dei neri Boi. Certo è lecito scherzare, quando si compongono versi. Ma, mentre la lingua accarezza, il mordere con dente avvelenato e mescolare alle blandizie l'aceto della satira mordace, se può farlo un poeta, non è degno d'un padre. Concludendo: non mi accusare d'esser malato di mente e di subire il dominio d'una donna! Io non sono Bellerofonte, e non ho per moglie una Tanaquilla, ma una Lucrezia <sup>(215)</sup>. Del resto, non è sempre un delitto il cambiar vita. Quando ti si dice che io ho cambiato, esamina in qual modo ho cambiato. Se ho abbandonato il bene per il male, il sacro per il profano, l'onesto per il turpe, la parsimonia per il lusso, allora, te lo consento, àrmati pure di tutta la tua severità, per ricondurmi sul retto sentiero. Ma se non ho fatto che consacrare a Dio un cuore che gli apparteneva, e a

<sup>(214)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 154-180.

<sup>(215)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 181-264.

Cristo una fede che gli è dovuta; se, illuminato dalla sua parola divina, io cerco di guadagnarli, a prezzo di un bene passeggero, una ricompensa eterna, oh allora ciò non dispiaccia alla saggezza d'un padre! <sup>(216)</sup>. Quanto a me, io non mi pento di questo mio supposto errore, anzi me ne glorio. Chè, se agli uomini, i quali seguono una via diversa, la mia vita sembra stoltezza, non importa: il giudizio umano è mortale, come il giudice che lo pronunzia. Quel che importa, è il giudizio di Dio. Ed io che tremo, al pensiero della sua venuta, non ho voluto aspettare lo squillo della tromba celeste, per liberarmi dalle cure mondane e da tutti quegli impedimenti, che vietano all'anima di elevarsi con ali leggiere verso l'eterna patria. Mi dai ragione? Allora felicità il tuo amico per la ricchezza della sua speranza. Mi dai torto? E allora lascia che io mi contenti della sola approvazione di Cristo <sup>(217)</sup>.

Tale lettera aveva risposto esaurientemente alle obiezioni d'Ausonio. Tuttavia, quando Paolino ricevette la quarta lettera dell'amico, volle riscrivergli <sup>(218)</sup>, per affermare ancor una volta ch'egli amava sempre dello stesso affetto il suo vecchio maestro. Tu mi rinfacci — dice il poeta — di aver commesso un delitto contro l'amicizia, e lanci contro di me parole un po' dure. Ma cessa di lacerare il mio cuore, e non mescolare parole amare con parole paterne, come il miele con l'assenzio. Io ho avuto sempre caro di onorarti in ogni modo e di amarti fedelmente. Mai il bene, che ti ho voluto, è stato offuscato dalla più piccola ombra. Ogni volta che t'ho avvicinato, mi sono studiato di comporre a letizia il mio volto, e, se avevo qualche interno motivo di tristezza, ho cercato di non farlo trasparire dal mio sguardo, perchè tu non sospettassi, a torto, che io fossi adirato con te <sup>(219)</sup>. Chi mai ora ti ha indotto a mutare il tuo animo verso di me, la cui fedeltà avesti più volte occasione di sperimentare? La tua accusa mi giunge anche più grave, perchè ho la coscienza d'essere del tutto innocente <sup>(220)</sup>. Mi rimproveri di avere scosso il giogo dei nostri studi comuni. Ma io affermo di non averlo mai portato, perchè la mia debolezza non avrebbe sostenuto d'essere appaiata con la tua valentia. Il giogo d'amore, quello sì, l'ho portato e lo porto, perchè una dolce amicizia mi unisce e mi unirà in eterno a te <sup>(221)</sup>. « Per

<sup>(216)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 265-285.

<sup>(217)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, X, 285-331.

<sup>(218)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XI.

<sup>(219)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XI, 1-19.

<sup>(220)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XI, 20-29.

<sup>(221)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XI, 30-48.

tutto il tempo concesso ai mortali, finchè sarò chiuso in questa prigione corporea, in qualunque parte del mondo mi trovi, qualunque sia la distanza che ci tenga divisi..., io ti vedrò sempre con gli occhi del mio cuore, ti abbraccerò sempre con animo piamente devoto, ti avrò dovunque presente. E, quando, sciolto dalla prigione corporea, m'involerà dalla terra, dovunque mi collocherà il Padre celeste, anche lì ti porterò nell'anima mia. La morte, che mi separerà dal corpo, non mi distaccherà dal tuo amore. Perchè l'anima, che sopravvive alla carne, in virtù della sua origine divina, deve necessariamente conservare i suoi sentimenti e i suoi affetti, come conserva la vita. Come non può morire, così non può dimenticare, perennemente viva e memore » <sup>(222)</sup>.

Queste lettere, che sono così interessanti dal punto di vista della storia e della civiltà, sono anche un sublime esempio di poesia e d'amore. Il principio di umanità, di cui l'ellenismo aveva gettate le basi, e che il Cristianesimo aveva purificato ed elevato, si afferma qui dominante, al di sopra dei contrasti fra idee cristiane e pagane; e per esso i due carmi di Paolino acquistano un valore, che trascende quello dell'urbanità piena di garbo e di sentimento, con cui la polemica è condotta. Ma è anche fuor di dubbio che lo spirito di pietà filiale, che anima specialmente la seconda lettera, ha un notevole movimento lirico, sì da mostrare a quale altezza l'amore di Dio può, invece di estinguerla, innalzar l'amicizia.

Dopo il carme 11, tutte le altre poesie di Paolino, ad eccezione del primo *Natale* di S. Felice (carme 12), di cui parleremo insieme con gli altri tredici, furono scritte a Nola.

Al genere epistolare appartengono ancora, oltre le citate lettere ad Ausonio, i carmi 22, 24 e 32. Del primo, che è diretto a Giovio, e forma una specie d'appendice alla lettera 16, abbiamo già parlato, notando come in essa Paolino esponga i principî informativi della poesia cristiana, e dimostri la futilità dei concetti, ormai decrepiti, dell'arte classica <sup>(223)</sup>. Poichè la lettera 16 parla del naufragio d'un carico contenente somme di danaro necessarie a Paolino, per i suoi lavori di Nola <sup>(224)</sup>, è probabile che il carme 22, il quale fu spedito in Aquitania insieme con quella lettera, appartenga agli anni che immediatamente precedettero l'inizio delle grandi costruzioni nolane, cioè al 399-400.

<sup>(222)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XI, 49-68.

<sup>(223)</sup> Vedi, sopra, pag. 1021 sgg.

<sup>(224)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 16, 1.

Nel carme 24 (942 versi — trimetri e dimetri giambici alterni —), scritto press'a poco in quel medesimo periodo di tempo, Paolino celebra l'offerta, che una pia famiglia aveva fatta d'un suo figliuolo a Dio, e traccia l'ideale dell'educazione cristiana. Il padre del fanciullo, Citerio, era un uomo ricco, liberale, religioso, ed aveva una moglie che nutriva gli stessi suoi sentimenti, che educava la famiglia nella religione di Cristo, e considerava come suo primo dovere la cura della salvezza dell'anima. Secondo una consuetudine allora diffusissima nelle famiglie cristiane, Citerio e la moglie avevano consacrato anticipatamente il loro bambino al servizio di Dio, affidandolo a Sulpicio Severo, perchè fosse educato, fin dai teneri anni, al ministero degli altari. La buona notizia fu portata a Nola da un monaco dell'Aquitania, Martiniano, il quale, essendo desideroso di conoscere Paolino, aveva chiesto a Citerio una lettera di raccomandazione, e poi s'era messo in viaggio per l'Italia <sup>(225)</sup>. Ma, prima di giungere a destinazione, Martiniano soffrì molte e dolorose peripezie, dal racconto delle quali comincia Paolino il suo carme. Martiniano aveva presa dapprima la via di terra, poi s'era imbarcato a Narbona. Il mare era calmo, la notte stellata, senza luna; ma la nave, a cui l'incauto monaco s'era affidato, era vecchia e logora dal tempo e dai tarli, e ad un tratto cominciò a far acqua. Tutti dormivano; solo il nocchiero, vigile nell'ombra, fischiettava, per propiziarsi i venti <sup>(226)</sup>. Ma ecco che ognuno dei viaggiatori si sente un non so che di umido sotto la schiena: si alza, guarda impaurito, e vede crescere, nell'interno della nave, sempre più l'acqua, che entra in gran copia dai fianchi sconnessi. Spaventati dall'incalzar della morte, corrono di qua e di là, non sapendo dove rifugiarsi; alla fine, cercano di gettarsi tutti nella scialuppa, che intanto è stata calata in mare. Ma presto la scialuppa è piena: si taglia il canapo, che la tien legata alla nave, ed essa si allontana, mentre gli altri, che non han trovato posto nel battello di salvataggio, naufragano miseramente <sup>(227)</sup>. Tra i morti, non v'è nessun cristiano: son tutti ebrei o eretici. Anche di costoro però alcuni si salvarono, e precisamente quelli, che, avuta l'accortezza di non separarsi dal gruppo dei Cristiani riuniti sulla tolda del bastimento, eran saltati con essi nella scialuppa <sup>(228)</sup>. Martiniano, appena entrato nel battello, s'addormentò di un sonno tranquillo,

<sup>(225)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 1-20.

<sup>(226)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 21-46.

<sup>(227)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 47-116.

<sup>(228)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 117-162.



dal quale si svegliò, solo quando la fragile imbarcazione toccava il lido presso Marsiglia: le lettere di S. Paolo, che gli posavano sul petto, l'avevano salvato. Come Giuseppe, sfuggito alle insidie della femmina impudente; come Giona, uscito dal ventre del cetaceo, Martiniano scende sulla spiaggia scalzo e privo di tutto <sup>(229)</sup>. Marsiglia è vicina. Martiniano vi si reca, ma non vi trova che monaci poveri al pari di lui. Essi lo ristorano di cibo e di calore, ma vesti non ne hanno, e non possono dar altro al naufrago che un paio di sandali. Vergognandosi di procedere a piedi in quell'arnese, e temendo di essere scambiato per uno di quei tanti vagabondi, che allora solevano spacciarsi per naufraghi o monaci, al fine di sorprendere la buona fede del pubblico, Martiniano decise d'imbarcarsi di nuovo. Questa volta, il viaggio fu felice, ed egli approdò a Centocelle; di qui passò, in barca, ad Ostia, e poi, a piedi, risalendo il Tevere, giunse a Roma. Rivestito e fornito di viatico da alcuni compatriotti, proseguì per Nola sulla via Appia <sup>(230)</sup>. Ma non erano ancor finite le sue avventure. A Capua, quando non reggeva ormai più alla fatica, veduto passare un mulattiere, la cui bestia se ne tornava scarica, ottenne, a prezzo di qualche moneta, di montare a cavallo. Senonchè, a un certo punto, il mulo diè un balzo e gettò il cavaliere tra i sassi e le spine. Per fortuna, osserva Paolino, il viaggiatore si trovava già nel territorio sacro a Felice; perciò, rialzatosi senza essersi fatto alcun male, arrivò finalmente a Nola. Aveva perduto lettere e documenti. Tuttavia, Paolino, dall'aspetto franco e leale del monaco, e da quanto egli a voce narrava di Citerio e dell'Aquitania, riconobbe di avere dinanzi a sè veramente un amico del suo amico; l'accolse con ogni deferenza, e si compiacque molto di tutto ciò che seppe da Martiniano sulla vita di Citerio e della sua famiglia <sup>(231)</sup>.

Qui il poeta intona un inno di lode al Signore, a cui tutti s'inclinano, anche i re e i potenti della terra; quindi passa a lodare Citerio, perchè, adorno di onori, di dottrina e di ricchezze, ha saputo mantenersi umile di cuore, e, dispensando largamente i suoi beni ai poveri, ha voluto esser ricco di speranza, piuttosto che di danaro. Ma, soprattutto, felice lui, per aver piantato la pro-paggine della sua stirpe negli atri di Gerusalemme! <sup>(232)</sup>. Il piccolo bimbo, votato a Dio, gioca, fin dai primi anni, nel tempio del

<sup>(229)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 163-304.

<sup>(230)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 305-398.

<sup>(231)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 399-456.

<sup>(232)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 457-498.

Signore: agnello oggi, pastore domani, proprio come Samuele. E di quante cure bisogna circondarlo, di quali virtù ornarne lo spirito! Le mani della madre tessano per lui un efod adatto alla sua statura, perchè la bianchezza del lino simboleggia la santa dottrina, e lo adorni di frange d'oro, simbolo di tutte le virtù. Il giovane nazareno lasci crescere i suoi capelli, affinchè un giorno, come Sansone, strozzi il leone tra le vigorose braccia della preghiera. La chioma non tocca da rasoio è figura, per Paolino, della virtù sacerdotale. Su questo simbolo il poeta s'indugia con manifesto compiacimento. La donna straniera, egli dice, è la perfida voluttà, che uccide la virilità dell'anima e acceca gli occhi dello spirito. Chi, dunque, è destinato al sacerdozio, vinca, pur vivendo nella carne, la carne e viva dedito a Dio, opprimendo il peccato <sup>(233)</sup>. Si maceri con i digiuni e con la continenza, perchè, quanto più il corpo si consuma, tanto più si rinnova lo spirito, che è dentro di noi. La legge lo nutra con le mammelle dei profeti, col pane degli angeli, col miele delle rocce. Viva solitario, nella sua giovinezza; ami l'ombra e la pace del focolare; preferisca la casa dove si piange a quella dove si ride; domi i sensi, per liberare l'anima; conduca sulla terra la vita d'un angelo; spanda intorno a sè tutti i profumi della castità, come un giglio del Paradiso <sup>(234)</sup>. A somiglianza di Giuseppe, abbia una veste di porpora e una collana d'oro: la veste simboleggia l'incorruttibilità della fede; la collana, il giogo di Cristo, dolce e leggero, che avvince senza far male. Porti al dito un anello, come segno della regalità. E, come Giuseppe, il pio uomo di Dio, percorreva i piani di Menfi, ammassando nei granai di Faraone le copiose ricchezze della fecondità, e con i beni raccolti negli anni dell'abbondanza nutrì il popolo durante la carestia, così il sacerdote percorra il regno di Dio, cioè le sante Scritture, e, provvido, costruisca gli ampi granai dell'anima, per metterci in serbo i tesori della vita <sup>(235)</sup>.

Secondo Paolino, dunque, le virtù principali d'un sacerdote devono essere la castità, l'austerità e la perfetta conoscenza dei libri sacri. Un figlio educato in questo modo non è, come credono alcuni genitori, deboli nella loro fede, perduto per i suoi cari, perchè, come Giuseppe, inviato in Egitto prima dei genitori e dei fratelli, affinchè procurasse il mezzo di sostentarli nei giorni della carestia, anche i bimbi dedicati a Dio precedono i genitori nella terra

<sup>(233)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 499-618.

<sup>(234)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 619-780.

<sup>(235)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 781-844.

promessa, e, quando han fatto diventare ricca questa terra con la loro sostanza vitale (*cum vitali substantia*), allora vi entrano pure i genitori, e il fanciullo li nutre nella casa del Re celeste col pane, che egli s'è procurato. Come si narra degli aquilotti, che sostentano le vecchie aquile, rese implumi dalla vecchiaia, finchè non si rinnovelli la loro giovinezza, e allora, cambiate le parti, le aquile vecchie divengono quasi figlie degli aquilotti, e questi addestrano quelle a volare un'altra volta, così — dice il poeta — il figlio benedetto, il figlio della grazia, voli sulle ali della croce alla corona della sua gloria, e voi, o genitori, seguitelo come limpido ruscello scaturito dalla vostra sorgente. Voi deste da nutrire a Dio il vostro figliuolo, ed egli, fanciullo, nutrirà voi, vecchi; egli, fanciullo, sarà maestro a voi, adulti; sarà padre ai suoi genitori. E, quando lo squillo della tromba divina annunzierà dal cielo la risurrezione dei corpi, gli uomini, gonfi di superbia e aggravati dal peso delle ricchezze, cercheranno di slanciarsi in alto, ma non potranno, perchè trattenuti dai legami delle cose terrene, nel fango delle loro miserie, dove, strisciando tra le fiamme che avvolgeranno il mondo, saranno oppressi dalla morte. Ma voi, *magna cura pectoris mei*, — esclama Paolino, rivolgendosi ai Cristiani, agli eletti del Signore — deponete i vostri fardelli, liberate i vostri piedi dalle catene, che li avvincono. Per essere un giorno vestiti di luce, denudatevi al mondo, affinchè il principe del secolo non trovi in voi nulla di suo; affinchè, liberi dal peso dei beni della terra, le nubi vi sollevino dinanzi a Dio, ed Egli v'inondi della sua luce, e la gloria celeste assorba la vostra mortalità, e, immortali, come angeli, viviate eternamente con Lui <sup>(236)</sup>.

L'ultimo carme di Paolino in forma di lettera, il 32, è un poemetto polemico-apologetico, scoperto dal Muratori, insieme con i tre ultimi *Natali*, e pubblicato prima in *Anecdota* (Milano, 1697, pag. 113), e poi nell'edizione di Paolino (Verona, 1736, col. 693). Esso comincia con le parole: *Discussi, fateor, sectas, Antonius, omnes*, e perciò il Muratori pensò che il carme fosse indirizzato ad un certo Antonio, non altrimenti identificabile. Il titolo *Antonii carmen adversus gentes*, dato dagli editori posteriori <sup>(237)</sup>, è nato da un curioso errore del Gallandi, il quale confuse l'autore del carme con la persona, a cui esso è diretto.

Ma la paternità paoliniana del carme è oggi molto discussa: dopo

<sup>(236)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIV, 845-942.

<sup>(237)</sup> Gallandi, *Bibl. vet. patr.*, 3, 653; Migne, *Patr. lat.*, LXI, 689.

il Muratori, la sostenne l'Ebert <sup>(238)</sup>, a cui assente lo Schanz <sup>(239)</sup>; ne dubitò invece il Hartel <sup>(240)</sup>, e la negò il Morelli <sup>(241)</sup>.

La tradizione manoscritta non offre, è vero, difficoltà, perchè si accetti l'ipotesi del Muratori: il Cod. Ambros. C. 74, del sec. IX<sup>o</sup>, e il Monacensis Latin. 6412, del sec. X<sup>o</sup>, contengono il carme subito dopo i *Carmina natalicia* di Paolino. Però è da notare che, mentre, dopo ciascuno degli ultimi *Natalicia*, si legge l'indicazione dell'*incipit* e dell'*explicit*, in principio del carme 32 l'*incipit* manca; il che viene evidentemente a staccare questo dai carmi precedenti. Il Muratori annetteva grande importanza alla frase di Agostino: *Adversus paganos te scribere didici ex fratribus* <sup>(242)</sup>, dalla quale si dedurrebbe che Paolino aveva composto qualche scritto contro i pagani: scritto, che il Muratori e gli altri sostenitori dell'autenticità identificano col carme 32. Quella frase però non dice se tale scritto fosse in prosa o in versi, se fosse o no compiuto e pubblicato. In ogni modo, come ottimamente consigliava il Morelli, sarebbe bene guardarsi dall'identificare la lettera 32, o *poema ultimum*, con lo scritto, a cui accenna Agostino. Il perchè lo ha in parte intravisto lo stesso Ebert, notando « la composizione difettosa della prima parte, che manca assolutamente di ordine logico, e la scarsa cultura filosofica dell'autore ». Or come ammettere un così improvviso decadimento di cultura e di logica in una poesia, che non andrebbe annoverata fra i *prima tentamina* di Paolino, perchè la lettera di Agostino è del 395, e Paolino, già prima del 395, aveva scritto versi, sulla cui logica, e anche sulla cui prosodia e metrica non si notano davvero gl'incerti tentennamenti di chi muove appena i primi passi? Paolino, in fatto di cultura, non è stato mai un fanciullo. Davanti a queste ragioni, le prove dell'autenticità, arretrate dall'Ebert, e validamente confutate dal Morelli <sup>(243)</sup>, sembrano molto deboli. Ma la prova decisiva contro l'Ebert è data dall'esame della tecnica del verso, che il Morelli ha studiato nel suo ottimo lavoro. Paolino è uno dei più corretti versificatori del tempo suo, più corretto d'Ausonio, anche più di Prudenzio. Invece,

<sup>(238)</sup> Ebert, *Allgem. Gesch. der Litt. des Mittelalters*, I<sup>2</sup> (Leipzig, 1889). pag. 307, nota 3.

<sup>(239)</sup> Schanz, *Gesch. der röm. Litter.*, München, 1914, IV, 1, pag. 263.

<sup>(240)</sup> Hartel, in *Corpus script. eccles. lat.*, Vindob., 1894, vol. 30, pag. XXII: *Carmen 32, quod ex numero dispersorum est et, si Paulini est, inter prima eius tentamina numerari debet*, etc.

<sup>(241)</sup> *Didaskaleion*, 1, 1912, pag. 481 sgg.

<sup>(242)</sup> Augustin., *Epist.* 31, 8 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 125).

<sup>(243)</sup> *Didaskaleion*, 1, 1912, pag. 483.



la prosodia e la metrica del *poema ultimum* sono assai malferme e scorrette, come pure mancano di purezza e d'eleganza la lingua e lo stile. Il Morelli vuol riconoscere per autore del carme lo stesso poeta che compose il *Carmen ad Senatorem*; e le prove, che adduce, a sostegno di questa tesi, possono anche sembrar convincenti. Comunque, bisogna convenire con lui almeno nella prima parte delle sue deduzioni, cioè quella che nega al colto e puro cantore di S. Felice la paternità di questo quasi aborto letterario.

Nei 255 esametri, di cui esso risulta composto, il poeta vuole in certo modo giustificare la sua fede cristiana. Egli pertanto si burla della religione popolare pagana, della sua immoralità e delle sue assurdità, press'a poco come Arnobio e Firmico Materno <sup>(244)</sup>; inoltre respinge sdegnosamente il giudaismo, che, nella sua ingratitudine, rinnegò Gesù Cristo <sup>(245)</sup>, e respinge pure la filosofia, la sapienza profana, che non conduce a nessun risultato pratico. La critica, che il poeta fa di quest'ultima, è addirittura meschina <sup>(246)</sup>. In seguito, egli rende testimonianza della sua fede cristiana. Al di sopra di tutti gli Dei, che non esistono se non nella fantasia degli adoratori d'idoli, l'autore del carme inalza, unico e vero, il Dio dei Cristiani. La sua cosmogonia risente della scienza del tempo; egli parla dei sette cieli planetari circondati dall'empireo, trono poetico del gran Dio, che governa l'universo per mezzo del suo Verbo, creatore, redentore e salvatore <sup>(247)</sup>. E come si mostra contento il poeta di avere infine ritrovata la luce, e di riposarsi nella fede, come in un porto, dove non teme più le tempeste del dubbio! <sup>(248)</sup>. Termina con un accenno al regno celeste, alla remissione dei peccati, all'infinita pietà di Dio verso gli uomini, la cui eterna salvezza è il fine di tutte le opere sue.

Fra i carmi di Paolino, ve ne sono tre, che adattano il contenuto cristiano a certi generi preferiti della lirica pagana, un *propempticon*, un *epithalamium*, una *consolatio*.

Il *propempticon* (carme 17), in 85 strofe saffiche, è un carme di accompagnamento, per il vescovo Niceta di Remesiana, il quale, nell'occasione d'un suo viaggio a Roma, nel 398, s'era recato a Nola, spintovi dal desiderio di conoscere l'illustre solitario. In questo canto di addio, Paolino non solo descrive l'itinerario, che

<sup>(244)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXII, 19-31; 52-150.

<sup>(245)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXII, 10-18.

<sup>(246)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXII, 32-51.

<sup>(247)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXII, 158-226.

<sup>(248)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXII, 152-157.

l'ospite deve seguire, per tornarsene in patria, ma anche l'opera di evangelizzatore, che egli va compiendo tra i popoli barbari della sua diocesi, Geti, Bessi e Sciti. — Ahimè! — esclama il poeta, rivolgendosi all'amico, nel doloroso momento del distacco — Tu già te ne vai; ma noi, che tu lasci qui, saremo sempre teco in ispirito <sup>(249)</sup>. Beata la terra, beati i popoli, che ti ospiteranno, perchè col tuo arrivo li visiterà lo stesso Gesù! Tu traverserai anzitutto le vaste pianure dell'Apulia; poi giungerai in Calabria <sup>(250)</sup>. Oh allora voglia Dio concederti aure miti e ciel sereno, e possano non nuocerti le mefitiche esalazioni palustri! <sup>(251)</sup> Tutto il viaggio Dio ti renda facile, o grande Niceta, sì che tu giunga sano e salvo presso i tuoi popoli, che han bisogno di te, come il campo riarso ha bisogno della pioggia, come il vitello ha bisogno delle poppe materne. Questa è la ragione per cui noi siamo costretti, nostro malgrado, a sopportare che tu parta da noi. E, poichè non abbiamo più speranza di trattenerci qui, ti auguriamo il buon viaggio, quantunque odiamo le vie che percorri, perchè ti portano lontano dal nostro affetto <sup>(252)</sup>. Tu passerai per Lecce e per Otranto, e ti verranno intorno, cantando, i vergini cori dei fratelli e delle sorelle. Oh come vorrei essere anch'io presente a quei canti! Ma mi trattengono qui le sofferenze del corpo infermo, sì che posso soltanto in ispirito volare a te, e con te celebrare le lodi del Signore. Ti accoglierà poi il mare Adriatico, e lo traverserai senza sforzo, perchè la croce della salvezza, che armerà l'antenna della tua nave, ti servirà di valida protezione contro i venti ed i flutti. I nocchieri canteranno lietamente inni in onore di Cristo, e tu sarai loro guida e maestro, e per tutto il mare si udrà il tocco della cetra davidica. I delfini udranno l'*amen* dei Cristiani, e nuoteranno, esultando, vicino al canoro sacerdote <sup>(253)</sup>.

Varcato il mare, Niceta dovrà ancora sopportare gl'incomodi del viaggio di terra attraverso l'Epiro e la Macedonia, fino a Tomi sul Mar Nero, e poi di là finalmente nella Dacia. Con che gioia lo accoglieranno quei popoli barbari, la cui ferocia egli piega alla dolce voce di Cristo! Gli Sciti, che non hanno mai portato alcun giogo, curvano dinanzi al vero Maestro i loro docili colli; i Bessi, più rigidi del loro ghiaccio, cambiati ora in timide pecorelle,

<sup>(249)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XVII, 1-12.

<sup>(250)</sup> L'odierna penisola Salentina.

<sup>(251)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XVII, 13-44.

<sup>(252)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XVII, 45-84.

<sup>(253)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XVII, 85-124.

entrano con lui nel tempio della pace; i Geti accorrono con i popoli delle due Dacie, ed ecco i lupi divengono vitelli, il leone pasce la paglia insieme col bue, i fanciulli esplorano senza paura le tane dei serpenti <sup>(254)</sup>. Niceta infatti, mitigando con l'educazione cristiana la ferocia di quei barbari, unisce alle pecore mansuete le belve spogliate d'ogni natia crudeltà. Per merito di lui, nelle squalide regioni della Dacia, i rozzi abitanti imparano a cantare le lodi di Cristo con cuore romano, e a vivere casti e pacifici. Consegnando a Dio sì grande ricchezza di anime, — conclude il poeta — tu, o Niceta, entrerai, un giorno, nel regno del Signore. Allora, quando la reggia superna ti accoglierà tra i suoi cori beati, non dimenticarti di me! È gran fortuna, e ne rendo grazie al Signore, ch'Egli m'abbia legato a te con sì forti catene, che nulla varrà ad infrangerle! Dovunque tu vada, io ti seguirò col memore pensiero, e nessun tempo, nessuna distanza, nulla, nemmeno la morte, riuscirà a separarmi da te. Addio! Buon viaggio! Ricòrdati di me, anche quando sarai ritornato in mezzo al tuo popolo. Vedi come Nola ti festeggia, quasi fosse la tua patria? Dividi perciò con ugual pietà i tuoi affetti; consola il tuo popolo con la letizia del volto, e noi con la dolcezza dell'amore — <sup>(255)</sup>. Nobilissimi accenti ha questo carme: la soavità di quella grande anima vi si riflette, come in uno specchio; e noi, leggendo i bei versi, notiamo che in Paolino il progresso del genio poetico andava di pari passo con quello della sua santità.

L'*epithalamium* (carme 25), composto di 119 distici e di 3 pentametri, fu scritto nell'occasione delle nozze di Giuliano, figlio di Memore, vescovo di Capua, con la vergine Tizia <sup>(256)</sup>. Memore era intimo amico di Paolino, e, come lui, grandemente stimato dal clero italiano. La moglie sua, Giuliana, con la quale, dopo l'assunzione al sacerdozio, viveva osservando le leggi della continenza, attendeva all'educazione dei tre figli, nati dal loro matrimonio prima della rinuncia alla vita del secolo. Giuliano, che mostrava le migliori disposizioni per la carriera ecclesiastica, era già chierico; ma evidentemente, aspirando al matrimonio, non mirava ancora a ricevere gli ordini superiori. Gli sposi furono benedetti da Memore e dal vescovo Emilio di Benevento, che alcuni critici ritengono

<sup>(254)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVII, 189-256.

<sup>(255)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVII, 257-340.

<sup>(256)</sup> Sul nome della sposa, i manoscritti non sono concordi. Ma *Titia*, non *Ia*, sembra essere la forma esatta del nome. Cfr. A. Bruckner, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre*, in *Texte und Untersuchungen*, Bd. 15, Heft 3, 1897, pag. 2.

padre della sposa. Paolino e Terasia assistettero alle nozze; Paolino, anzi, le celebrò in una sua poesia. Gli epitalami erano molto in voga nel IV° secolo: Claudiano, il poeta di moda, ne aveva recentemente, nel 398, composto uno, per le nozze di Onorio con la figlia di Stilicone. Forse il desiderio di gareggiare col poeta famoso, forse anche l'esempio di Gregorio Nazianzeno, il quale, qualche anno prima, aveva cantate le nozze della giovanetta Olimpiade, più tardi venerata come santa, indussero Paolino a scrivere il carme. Del resto, se le nozze cristiane non ammettevano il patrocinio di Giunone, di Venere e di Cupido, se proscrivevano le feste licenziose, che solevano accompagnare le nozze pagane, nelle quali le oscenità dei giovani si mescolavano alle brutalità dei fescennini, non escludevano interamente la gioia. E infatti con che delicatezza il poeta svolge la sua materia! Come la trasforma con la purezza e l'elevatezza delle idee nuove, di cui il Cristianesimo s'era fatto banditore. Ancor una volta Paolino riusciva a dimostrare che qualunque veste poteva esser adattata al contenuto cristiano, e che la poesia nuova, se non serbava, di fronte all'antica, la stessa magnificenza e lo stesso vigore, la superava per la nobiltà delle immagini, per la sincerità e la profondità dei sentimenti <sup>(257)</sup>.

Il principio del carme è assai grazioso. Le anime concordi di un giovane e di una vergine, di fede cristiana, si uniscono in dolce vincolo d'amore. O Cristo, — esclama il poeta — attacca al tuo carro queste due colombe che si somigliano, e poni il tuo giogo leggero su questi due docili colli! <sup>(258)</sup>. Lontana da queste nozze la lascivia del volgo! Lontani Giunone, Cupido e Venere, nomi di lussuria! La folla non esulti nelle piazze riccamente adorne; la strada non sia cosparsa di foglie, nè la porta di fronde; l'aria non sia profumata di odori orientali: il solo profumo, che si addice ai puri, è quello della pudicizia; il solo canto, che si deve udire, è la lode di Cristo <sup>(259)</sup>. Non si sovraccarichi di doni la mensa: la probità si adorna di buoni costumi, non di ricchezze. La nuora d'un sacerdote disprezzi le vesti d'oro e di porpora; sia veste

<sup>(257)</sup> Secondo il Bruckner (*Julian von Eclanum*, in *Texte und Untersuch.*, 15, 3, 1897, pag. 18), l'epitalamio fu scritto verso il 403. Giuliano, infatti, che nel carme è presentato come lettore, era già diacono nel 408, cioè quando Agostino scriveva la sua lettera 101 (*Augustin., Epist.* 101, 4). E, se si pensa che tra il lettorato e il diaconato bisogna interporre un periodo di suddiaconato, che non poteva, secondo gli usi ecclesiastici, essere troppo breve, la data proposta dal Bruckner può sembrare accettabile.

<sup>(258)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 1-4.

<sup>(259)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 27-38.



d'oro per lei la grazia celeste. Respinga i monili e le gemme, affinché sia essa stessa una gemma di Dio. Il suo collo, che deve curvarsi sotto il giogo di Cristo, non sia aggravato dal peso dell'avarizia. Adorni l'anima di tutte le virtù, e sarà un tesoro per il suo sposo; poichè là dove si ha cura della bellezza corporea, l'anima è tenuta in picciol conto, e, chi si gloria delle seriche vesti, non s'avvede, quanto egli sia più leggiero di esse. Dio non voglia che questa vergine, divenuta figlia d'una casa apostolica, sembri la figlia di un tempio dedicato al culto degli idoli. Non si dipinga il volto di rosso, nè le ciglia di nero, nè i capelli di color biondo. Invano si vanterà d'esser pudica quella donna, che ama le false apparenze. Eviti la sposa cristiana di attirare su di sè gli sguardi col profumo emanante dalle sue vesti e dai suoi capelli; eviti di costruirsi sul capo una torre di chiome inanellate, ed altri consimili artifizi, che possono destare in molti la fiamma della concupiscenza. Nemmeno al proprio sposo deve cercar mai di piacere, accattando falsi abbellimenti al suo corpo <sup>(260)</sup>. Ed anche tu, o giovane, — dice, a questo punto, il poeta, apostrofando Giuliano —, anche tu, che hai l'anima intenta alla meditazione dei libri santi, disprezza la cura del corpo. E, se la semplicità delle vesti a te ed alla donna del tuo cuore sembrasse indecorosa, ricordatevi dell'esempio degli antichi Padri. La prima coppia umana non si vestiva che di pelli; Rebecca andò incontro al suo sposo avvolta in un modesto mantello, con cui anche si coprì la faccia, vergognandosi di guardare la faccia di lui. Volete forse imitare l'infamia di Salome, che domandò, come prezzo della sua danza, la testa del Precursore? <sup>(261)</sup>. Ah no, giammai! La vostra unione sia pura ed onesta. E tu, o Giuliano, chierico e lettore della Chiesa, apprendi dalla storia che la donna fu creata, perchè fosse d'aiuto al marito; e tu, o Tizia, accogli umilmente Cristo nel tuo sposo. A un tal connubio assisterà certamente Gesù, e con Lui anche la Madre, che generò Dio, mantenendo intatta la sua verginità. Oh mistero sublime! Ecco una donna, vergine e madre, sposa e non soggetta al marito, madre nel parto e non moglie per unione carnale; pura rispetto al consorte, madre rispetto al figlio: grande sacramento, per cui la Chiesa sposa Cristo, ed è insieme sposa e sorella del suo Signore <sup>(262)</sup>.

Così a poco a poco Paolino si è elevato fino alla misteriosa

<sup>(260)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 39-90.

<sup>(261)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 91-136.

<sup>(262)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 137-190.

unione di Cristo con la Chiesa, che simboleggia le nozze cristiane. E, tutto commosso da questi profondi pensieri, esclama: — O coppia, unita da nodo indissolubile, vivete in modo che la croce adorabile di Cristo sia il vostro giogo; il vostro amore sia quello di Cristo per la Chiesa e della Chiesa per Cristo. — <sup>(263)</sup>. Poi volgendosi a Memore: — E tu, o Memore, guida gli sposi all'altare, e dà tu stesso il segnale dei sacri canti. Ma qual profumo si diffonde nell'aria? Quale luce brilla improvvisa al mio sguardo? Ah, lo riconosco l'uomo, da cui emana un profumo di cielo, e nel cui volto splende una luce stellare. È il vescovo Emilio, l'uomo ricco di doni celesti. Àlzati, Memore, rendigli onore; abbraccia in lui il padre e il fratello: padre per età, fratello per dignità sacerdotale. — Ed, ecco, Memore presenta i suoi diletti pegni ad Emilio, il quale li unisce in matrimonio e li benedice <sup>(264)</sup>.

Qui, bruscamente, il carme, che finora ha celebrato l'amore cristiano, assume il tono d'un inno all'amore superiore, all'amore trasumanato, di cui il poeta stesso e Terasia avevano saputo comprendere l'inestimabile valore. « Sia negli sposi — dice Paolino — la concordia della verginità, o almeno non nascano da loro che vergini e continenti. Il mio più fervido voto è che le loro membra ignorino le necessità della carne. Se invece si uniranno corporalmente, la casa di Memore sia come la casa di Aronne; la casa di Memore sia casa di sacerdoti » <sup>(265)</sup>. E con un giuoco di parole sul nome di Memore il poeta chiude il suo carme: « Sii memore di Paolino e di Terasia, e Cristo sarà in eterno memore di Memore » <sup>(266)</sup>.

Il nome di Paolino e della santa sua consorte, inserito, quasi per incidenza, in uno degli ultimi versi dell'epitalamio, doveva forse, secondo il pensiero del poeta, accendere nei giovani sposi il desiderio di quella vita perfetta, che il Cristianesimo aveva rivelata agli occhi dei suoi più eletti e fedeli seguaci. Il voto di Paolino divenne presto realtà. Poco dopo le sue nozze, non sappiamo per quale causa — forse la morte sopraggiunse a spezzare i vincoli dell'unione coniugale —, Giuliano, ritornato alla Chiesa, fu eletto diacono, e poi vescovo di Eclanum. Ma non piccolo dolore egli cagionò ai suoi vecchi amici, perchè, fattosi campione del pelagianesimo, fu uno dei più accesi avversari del grande vescovo d'Ippona.

<sup>(263)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 191-200.

<sup>(264)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 201-230.

<sup>(265)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 231-239.

<sup>(266)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXV, 240-241.

Il terzo dei poemetti, di cui ora dobbiamo parlare, è una *consolatio*. Paolino con essa cerca d'asciugar lacrime simili a quelle, che anch'egli, un giorno, ha versate. I coniugi Pneumazio e Fedele hanno perduto, giunto appena all'età del battesimo, un bimbo di otto anni, che costituiva tutto il loro amore e la loro speranza. Il bimbo si chiamava Celso, proprio come il figlio di Paolino e Terasia, così a lungo desiderato e così presto perduto. Il poeta, vivamente commosso, si associa al lutto dei genitori infelici con un bel carne pieno di forza e di soavità. — Che devo fare? — esclama Paolino, rivolgendo il discorso ai genitori del piccolo defunto — Felicitarvi o piangere insieme con voi? Il fanciullo è degno dell'una cosa e dell'altra: l'amore, che io nutro per lui, suscita in me pianto e gioia nello stesso tempo. La pietà m'invita al pianto, la fede alla gioia. Piango che un sì dolce frutto d'amore sia stato rapito tanto presto agl'infelici genitori; ma, quando penso alla felicità della vita eterna, che Dio prepara in cielo agl'innocenti, io godo che il piccolo Celso abbia vissuto poco tempo e sia subito passato a gustare le dolcezze della beatitudine celeste <sup>(267)</sup>. Il poeta, in seguito, ricorda tutto ciò che il precoce fanciullo già prometteva di sè, al punto che i genitori temevano che altri potesse loro invidiare un dono così prezioso <sup>(268)</sup>. Infatti, in breve, il fanciullo si ammala e muore. Oh lo strazio degli angosciati genitori, nel seguire il feretro dell'adorato figliuolo! Ma Paolino li esorta ad asciugare le loro lacrime, perchè piangere un'anima beata, che gode di Dio, è peccare contro la pietà. Se la nostra fede è sincera, bisogna volere ciò che Dio vuole <sup>(269)</sup>. E qui Paolino si dilunga in una serie di esortazioni morali e di ricordi sacri; canta l'incarnazione di Cristo e la redenzione umana <sup>(270)</sup>, la morte vinta da Gesù sulla croce e l'immortalità da Lui riconquistata a tutti gli uomini <sup>(271)</sup>. In alcuni di questi luoghi, come là dove Cristo mostra a Tommaso le sue piaghe sanguinose, invitandolo ad aver fede nell'eternità, il poeta ha saputo trovare accenti per l'innanzi ignoti alla poesia cristiana: « Guarda! — fa dire il poeta a Gesù — Questo è il mio fianco, queste sono le mie mani, questi i miei piedi; ecco i chiodi della croce, ecco il segno della lancia, ecco la compagine di tutto il mio corpo rivivere in ossa e pelle e carne e nervi. Credete, dunque, a ciò che vedete e toccate; scacciate il

<sup>(267)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 1-20.

<sup>(268)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 21-30.

<sup>(269)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 31-54.

<sup>(270)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 55-142.

<sup>(271)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 143-184.

dubbio dai vostri cuori; siate a tutti testimoni di così grande miracolo, e liberate dal timore i cuori degli uomini. Depongano gli uomini il timor della morte, e si lascino dominare dalla speranza della risurrezione. La salvezza dei credenti sarà di accogliere con cuore fedele ciò che voi ora vedete. Ecco, da me è stata vinta la morte di tutti gli uomini, senza differenza alcuna: dalla morte trassi la vita; morendo, assoggettai la morte, e col mio sangue riscattai il genere umano; superando il peccato della carne, uccisi nella mia carne il peccato e generai la giustizia. La morte cadde col corpo e la vita col corpo risorse, e l'uomo rivisse con quella stessa carne, con cui prima era morto. Ed ora, ecco, nel mio corpo io porto Adamo redivivo, vincitore della morte e del serpente » <sup>(272)</sup>. Se questa speranza non basta — continua a dire Paolino —, che cosa varrà a consolare le anime nostre? Allontaniamo quindi dai nostri petti il dolore, asciughiamo le lacrime. Esiteremo noi forse a credere, perchè le cose divine non sono visibili agli occhi corporei? Le cose terrestri si vedono, le celesti si credono: il mondo è visibile allo sguardo, Dio all'anima <sup>(273)</sup>. Come si può negare il dogma della risurrezione, dal momento che innumerevoli esempi di fenomeni naturali concorrono ad attestarlo? Tutto, in natura, — dice Paolino, adoperando gli argomenti comuni agli antichi apologisti — ci offre il simbolo della risurrezione: i semi nella terra, gli astri nel cielo. I giorni si succedono alle notti; il sole sorge e tramonta; l'uomo muore di notte, risorge di giorno. Che dire delle messi, delle foglie, delle stagioni? Non seguono una legge costante, per cui finiscono e poi ritornano? Si domanda come possa rinascere un uomo divenuto cenere! E che? Il seme, deposto nella terra, non marcisce forse, prima di germogliare? Dio, che ci ha creati dal nulla, può anche risuscitarci dal nulla. Per il Creatore dell'universo, niente perisce, ma tutto si conserva racchiuso nel suo seno <sup>(274)</sup>. A queste leggiadre immagini di sincera poesia Paolino fa seguire la grandiosa visione di Ezechiele <sup>(275)</sup>, e poi Cristo stesso, che esce dal sepolcro e, portato da una nuvola, sale al cielo, così come, alla fine dei tempi, ne ridiscenderà, per giudicare i vivi ed i morti <sup>(276)</sup>.

Dopo un tale inno all'immortalità, il poeta ritorna agli afflitti amici, che s'è proposto di consolare, e li esorta a deporre ogni

<sup>(272)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 163-184.

<sup>(273)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 185-228.

<sup>(274)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 229-310.

<sup>(275)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 311-322. Cfr. Ez., 37.

<sup>(276)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 323-380.



tristezza. Il lutto e il dolore si addicono a coloro che amano i beni della terra, a coloro che disperano di Dio. Ma i veri Cristiani trovano nella storia degli Apostoli, negli esempi dei Patriarchi, nei canti dei Profeti, mille argomenti, a conforto della loro speranza, a sostegno della loro fede nella risurrezione e nell'immortalità <sup>(277)</sup>. Questa immortalità, però, non tutti la possono facilmente conseguire: per ottenerla, bisogna meritarsela. Laviamo, dunque, i nostri peccati nelle lacrime del pentimento, seguendo l'esempio di Davide, che, tutte le notti, bagnava il suo letto di pianto. Se questo re, caro a Dio, — dice Paolino — mangiava cenere, invece di pane, e mescolava le bevande alle lacrime, che dovrò far io, miserabile? Come espierò le mie colpe? Chi mi darà una sorgente di lacrime, per piangere i miei peccati e la mia vita? Tu, o Salvatore Gesù, rompi la pietra dell'anima mia, perchè le mie viscere commosse si sciolgano in una fonte di penitenza; o piuttosto tu stesso, Cristo, fonte sacra, penetra nelle mie fibre, perchè la viva vena della tua acqua zampilli dentro di me. O Signore, fonte di salvezza, le nostre anime abbiano sempre fame e sete di te! Tu, o Cristo, sei dolcezza, sei Dio, sei amore; puoi quindi riempire i cuori, ma non saziarli. Sempre desiderato, più vieni a noi, e più l'anima nostra s'accende d'amore per te. Così si compie il divino mistero. Senza fine sei amato, o Cristo, e senza fine tu largisci la vita a coloro che t'amano. Concedimi, o Signore, che io pianga, e che le mie lacrime siano come il seme della vita eterna. Lungi da me i lieti! Io amo la compagnia di coloro che piangono: dalle mie lacrime brevi io raccoglierò una felicità, che non avrà mai termine. Oggi io piango, e un sacco irto di peli caprini avvolge il mio corpo e lo punge; ma verrà giorno in cui il Padre celeste mi renderà l'onore dovuto al mio merito, l'anello e la stola della letizia <sup>(278)</sup>.

E su questo tono, con la stessa ispirazione, che si fa sempre più dolce e più tenera, il poeta continua, dimostrando che con le buone opere, col disprezzo delle ricchezze, e specialmente con la carità verso i poveri, i coniugi Pneumazio e Fedele raggiungeranno la felicità, che il piccolo Celso ha già ottenuta con la sua innocenza <sup>(279)</sup>. E qui sembra che il cielo si schiuda a una visione di beatitudine: Paolino mostra ai riconfortati genitori il figliuolo esultante di gioia nella luce del paradiso, nutrito di latte e di miele, dissetato con fresca rugiada, mescolato ai cori dei santi martiri

<sup>(277)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 381-406.

<sup>(278)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 407-456.

<sup>(279)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 457-580.

innocenti, e occupato a giocare in un odoroso boschetto, o ad intrecciare corone per i martiri <sup>(280)</sup>.

« O Celso — esclama il poeta —, o Celso, abitatore della casta terra dei beati; Celso, causa di dolore e di gloria ai tuoi genitori; Celso, amore, desiderio e luce dei tuoi; Celso, breve gioia per noi, lunga per te... ». Ma questo nome, ripetuto con sì affettuoso e spontaneo slancio di amore, risveglia nella mente di Paolino un ricordo sopito, quello del suo caro bimbo, le cui spoglie giacciono là nella lontana città di Conplutum, e grida: — Tale era anche il bimbo che fu nostro; e portava, o Celso, il tuo stesso nome. Ma Dio se lo ripigliò nel momento stesso in cui ce l'aveva dato. Noi l'avevamo atteso per tanto tempo, ma non eravamo degni di godere d'una pia posterità. Ora egli sarà con te, o Celso, e parteciperà della tua stessa vita e della tua stessa allegrezza, il bimbo, che noi seppellimmo a Conplutum, presso la tomba di due martiri, perchè, ricevendo da tale vicinanza qualcosa della virtù di quei santi, potesse ottenerci la purificazione delle anime nostre. Noi abbiamo peccato; ma forse questa piccola goccia del nostro sangue sarà un giorno la nostra luce. Vivete insieme, o fratelli, vivete in eterno, abitate lo stesso luogo di gioia, e raccomandateci a Dio con le vostre preghiere! — <sup>(281)</sup>.

Questo carme è veramente bello, uno dei più belli che Paolino abbia scritti. Come sfigurano, al suo confronto, gl'idilli d'Ausonio e i panegirici di Claudiano! Esso pecca, è vero, di sovrabbondanza; ma, pur tra i difetti, il poeta non cessa di rivelarsi grande per il sentimento, lo slancio, l'ispirazione. Paolino canta davvero a quel modo che amore gli detta dentro; è il suo amore, tutto spirituale ed ascetico, gli detta sentimenti nuovi e pensieri elevati. Leggendo i versi commoventi della *consolatio*, si può ben dire che Paolino è il creatore dell'elegia cristiana.

Fra tutte le poesie del solitario di Nola, quelle che, per ampiezza e per contenuto, occupano indubbiamente il primo posto, sono i così detti *Carmina natalicia*, vale a dire un ciclo di poemi panegirici in onore di S. Felice, con cui Paolino celebrò, per quattordici anni consecutivi, dal 394 al 407, il giorno della morte del santo, che cadeva il 14 gennaio <sup>(282)</sup>. Di questi carmi, ce ne sono

<sup>(280)</sup> Questo luogo ricorda i bei versi di Prudenzio, *Cathem.*, XII, 125-132: *Salvete, flores Martyrum, Quos lucis ipso in limine etc.*

<sup>(281)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXXI, 581-632.

<sup>(282)</sup> Il giorno della morte dei santi è considerato dai Cristiani come il loro giorno di nascita alla vita eterna. Cfr. Paulin. Nolan., *Carm.*, XIV, 1 sgg.: *Venit*

pervenuti tredici interi ed uno frammentario <sup>(283)</sup>; un altro sarebbe andato perduto, se dobbiam credere alla testimonianza di Dungalus, dotto irlandese, vissuto al principio del IX° secolo, il quale afferma che Paolino ne scrisse quindici <sup>(284)</sup>.

Come l'estensione <sup>(285)</sup>, così anche il contenuto dei *Natalicia* è assai diverso da poema a poema. Infatti il compito, che Paolino s'era imposto, di festeggiare annualmente con poetiche composizioni il patrono di Nola sarebbe stato assai difficile, se egli non avesse saputo variare la materia, mescolando al racconto della vita e dei miracoli di Felice mille particolari, tolti dai principali avvenimenti, che, tra un anno e l'altro, venivano a rompere la monotonia della solitudine nolana.

Del primo *Natale*, cioè del carme 12, notammo, a suo luogo, che fu scritto in Ispagna, il 14 gennaio del 394, per implorare da S. Felice un prospero viaggio, alla vigilia della partenza per l'Italia.

Col secondo *Natale*, cioè col carme 13, siamo già a Nola. Paolino è raggiante di gioia, perchè finalmente il suo voto s'è avverato. Egli ricorda il lontano giorno — quindici anni lo dividono da quella data memorabile! —, in cui aveva per la prima volta assistito alle feste del santo. Da allora, quante peregrinazioni, quanti dolori! Eppure il poeta non s'è mai dimenticato del suo patrono, e questi lo ha sempre salvato, per terra e per mare, da ogni pericolo <sup>(286)</sup>. Ora finalmente, giunto al termine del lungo viaggio, il pellegrino può celebrare il Natale di S. Felice presso il glorioso santuario nolano. Che concorso di popolo in questo giorno festivo! Innumerevoli città pare che siano convenute in una sola. « O Felice, — esclama il poeta — Sii sempre buono e propizio ai devoti tuoi figli, e prega il Signore, perchè,

*festas dies caelo, celeberrima terris, Natalem Felicis agens, qua corpore terris Occidit et Christo superis est natus in astris* etc. Di qui il titolo di *Carmina natalicia*, che suol darsi ai poemi paoliniani in onore di S. Felice.

<sup>(283)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XII-XVI, XVIII-XXI, XXIII, XXVI-XXIX. Il titolo *natalicia* è dato dallo stesso Paolino in *Epist.* 28, 6: *...unum versibus natalicium (libellum) de mea sollemni ad dominaedium meum cantilena, cui corpore ac spiritu cotidie, lingua autem quotannis pensito dulcissimum voluntariae servitutis tributum* etc.

<sup>(284)</sup> Dungal., *Responsa adversus perversas Claudii Taurinensis sententias* (Migne, *Patr. lat.*, CV, 510): *Paulinus episcopus vir eruditissimus et sanctissimus... nobilem librum XV carminibus distinctum in honore et laude S. Felicis Martyris edidit*. Nel fatto, però, le citazioni di Dungalus non vanno oltre il *Natale* 13.

<sup>(285)</sup> Il carme XII consta di 39 versi; il XXI, di 858.

<sup>(286)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIII, 1-19.

dopo aver superato i flutti del mare e quelli ancor più pericolosi del secolo, essi possano stabilirsi presso di te, come in un porto di pace. Su questo lido io ho tratto in secco la mia nave; in te voglio che sia per sempre fissata l'ancora della mia vita » <sup>(287)</sup>.

Il terzo *Natale*, cioè il carme 14, composto nel 396, ha un movimento più ampio dei primi due. Paolino vi descrive i diversi aspetti della festa, l'affluenza del popolo, la bellezza della basilica risplendente di luci, la potenza miracolosa del santo. Il gran giorno è venuto — comincia a dire —, il gran giorno, in cui Felice, martire, pur senza avere sparso il suo sangue, ha ottenuto gli onori del cielo. In nulla dissimile da coloro che morirono per la fede, con i suoi miracoli Felice mostra d'aver ricevuto la stessa ricompensa dei martiri: basta vedere com'egli libera dai demoni il corpo degli invasati, che in questo giorno s'affollano dinanzi al suo santuario. E quante grida di ringraziamento e di giubilo risuonano nell'aria! Quante lacrime di gioia scorrono sulle guance di quella turba tremante, che avverte in Felice la presenza di Dio! <sup>(288)</sup>. In questo giorno, da ogni parte accorre la folla dei fedeli; la terra e il cielo sorridono; le asprezze della stagione invernale si addolciscono, e pare che ovunque aleggi un soffio di primavera. I pellegrini non aspettano nemmeno che sorga il giorno: partono di notte, e le tenebre sono solcate dai rossi bagliori delle torce. Quante città riunite in una sola! Qui giungono pellegrini dalla Lucania, dall'Apulia, dalla Calabria, dal Lazio, dalle sessanta città della ridente Campania, dalla forte Capua, dalla bella Napoli. La stessa Roma, lieta di veder diminuire, in questo giorno, la sua popolazione, riversa per la porta Capena, a migliaia, i cittadini, che si recano a Nola: la via Appia scompare sotto la folla tumultuante <sup>(289)</sup>. E Nola sembra crescere, a somiglianza di Roma, e le sue mura sembrano allargarsi, per ricevere gli ospiti. La basilica è tutta adorna; dalle porte pendono veli bianchi; gli altari brillano di una densa corona di lumi; giorno e notte, la chiesa rifulge del bagliore d'innumerevoli lucerne. Orsù, i fanciulli sciolgano a Dio i loro voti, alternino il canto con le caste danze, spargano il suolo di fiori, inghirlandino le porte! In questo giorno, anche la natura deve inchinarsi al gran santo, e dare fiori alla sua tomba <sup>(290)</sup>. E tu, o patrono di Nola, implora da Dio che noi possiamo celebrare la tua festa per lunghi anni, godendo di una pace duratura e

<sup>(287)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIII, 20-36.

<sup>(288)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIV, 1-43.

<sup>(289)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIV, 44-81.

<sup>(290)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIV, 82-115.



offrendo a te il pio tributo dei nostri canti. E, quando noi avremo finito di servirti sulla terra, libera le anime nostre dai legami del corpo, e, guidatele al cospetto di Dio, prega la maestà dell'Onnipotente, affinchè, in grazia dei tuoi meriti, si degni di condonare a loro le colpe commesse <sup>(291)</sup>.

Col quarto *Natale*, cioè col carne 15, composto nel 397, Paolino entra, per così dire, in materia, poichè comincia a svolgere la vita di S. Felice. Il principio, al solito, ha intonazione lirica. Tornano con l'anno — dice il poeta — a rinnovarsi i miei voti, e insieme tornano pure i canti, che promisi di sciogliere in onore del santo patrono. È il tuo giorno natalizio, o Felice, a me più caro del mio. In questo giorno, sebbene siano innumerevoli le turbe che si rallegrano, pure nessuna gioia uguaglia quella che proviamo noi, divenuti tuoi servi, per volere di Cristo <sup>(292)</sup>. Non già che tu meritassi d'andar accompagnato da gente così umile; ma il buon Padre volle arricchire noi poverelli, in modo che, pur essendo dotati di sole colpe, scegliessimo Felice come nostro padre, come nostra patria, come nostra ricchezza, in cambio di tutti i beni, di tutti gli affetti, di tutti i titoli onorifici e le vane dignità, che han pregio agli occhi degli uomini. Nel tuo seno, dunque, o venerato protettore di Nola, noi abbiamo trasportato la nostra culla; il tuo seno è il nostro nido: riscaldati da te, noi cresciamo per una vita migliore, ci spogliamo della veste terrena, sentiamo spuntare sul nostro dorso le ali, che, per grazia del Verbo divino, ci trasportano in alto, nelle regioni della luce <sup>(293)</sup>. Su, tenda e faccia vibrare tutte le sue corde la cetra dell'anima mia! Io non canto le Castalidi Muse, non invoco Apollo, vani fantasmi di poeti bugiardi. Cristo m'ispira; per dono di Cristo, io, peccatore, oso trattare materia divina <sup>(294)</sup>. E infatti Paolino intraprende subito la narrazione della vita di Felice, descrivendo a vivi colori i più importanti episodi: la nascita del santo <sup>(295)</sup>, la sua vocazione <sup>(296)</sup>, il suo sacerdozio <sup>(297)</sup>, la feroce persecuzione scoppiata a Nola <sup>(298)</sup>, la fuga del vecchio vescovo Massimo <sup>(299)</sup>, la

<sup>(291)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIV, 116-135.

<sup>(292)</sup> Paolino evidentemente, dicendo *noi*, allude a sè ed a Terasia.

<sup>(293)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XV, 1-25.

<sup>(294)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XV, 26-49.

<sup>(295)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XV, 50-75.

<sup>(296)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XV, 76-108.

<sup>(297)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XV, 109-113.

<sup>(298)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XV, 114-163.

<sup>(299)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XV, 198-229.

confessione gloriosa e la prigionia di Felice <sup>(300)</sup>, la sua liberazione per opera dell'angelo, l'ansiosa ricerca e il miracoloso ritrovamento del vecchio vescovo <sup>(301)</sup>.

L'anno seguente, cioè nel 398, Paolino, nel quinto *Natale*, corrispondente al carme 16, continua il pietoso racconto. Anche qui il carme comincia con un proemio d'intonazione lirica. « I tempi si succedono ai tempi, l'età va e viene, un giorno segue l'altro e fa girare la terra; tutto passa, solo la gloria dei santi perdura in Cristo, che tutto rinnova, mentre Egli rimane eterno. Finalmente, compiuto il giro dell'anno, rinasci, o giorno, da me tanto atteso; giorno, che rinnovelli i miei voti e le dolci feste, e che da me reclami il dono annuale dei miei versi; giorno, di cui mille popoli godono, e che sei a me apportatore d'una gloia speciale, perchè devo libare al mio Felice, a cui mi sono dedicato con tutta l'anima in Cristo Signore, il dono promesso della mia lingua » <sup>(302)</sup>. Dopo questa breve introduzione, il poeta riassume la materia del precedente *Natale* <sup>(303)</sup>, e poi riprende il filo del racconto. L'incendio della persecuzione pareva che si fosse spento a Nola. Ma era una falsa apparenza: il fuoco covava sotto la cenere. Infatti di lì a poco divampava nuovamente, più terribile di prima. La caccia ai Cristiani, le torture, le uccisioni si rinnovano con ferocia inaudita. Felice è uno dei primi ad essere ricercato. Egli però sfugge alle indagini dei persecutori, prima perchè Dio acceca la loro mente, a tal segno che, parlando con lui, essi non lo riconoscono <sup>(304)</sup>, poi perchè egli si rifugia in una caverna, la cui apertura è subito chiusa da una tela di ragno <sup>(305)</sup>. Seguono i sei mesi di dimora del santo nella cisterna disseccata: il pane, pel nutrimento quotidiano, è arrecato a Felice da una donna, che agisce in estasi; una rugiada celeste piove nella cisterna, perchè egli si disseti; di più, il luogo è spesso visitato da Cristo, che scende a conversare col suo discepolo <sup>(306)</sup>. Ritorna finalmente la pace. Il perseguitato abbandona il nascondiglio; il vescovo Massimo muore; Felice rifiuta di succedergli, e, ceduto il posto al presbitero Quinto, di sette giorni più anziano di lui nella dignità sacerdotale, si contenta d'istruire con la predicazione il popolo di

<sup>(300)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XV, 164-197.

<sup>(301)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XV, 230-361.

<sup>(302)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVI, 1-16.

<sup>(303)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVI, 17-37.

<sup>(304)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVI, 38-79.

<sup>(305)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVI, 80-148.

<sup>(306)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVI, 149-214.

Nola <sup>(307)</sup>. Respinge inoltre le preghiere, con cui gli amici lo esortano a richiedere allo Stato i propri beni, confiscatigli durante la persecuzione, e, pago della sua povertà, vive coi frutti di tre iugeri di terreno, ch'egli ha presi in affitto, e che coltiva con le sue stesse mani, finchè, colto dalla morte, non passa a vita migliore <sup>(308)</sup>.

Il sesto *Natale*, cioè il carme 18, composto nel 399, parla della tomba di S. Felice, del culto che i fedeli gli rendono, dei prodigi che avvengono presso il suo sepolcro.

Il 14 gennaio del 399, a Nola c'è la neve: un velo bianco si stende placido sui tetti, sulla terra, sugli alberi, sui colli <sup>(309)</sup>. E Paolino, che altre volte ha visto nel sorriso del cielo, risplendente di luce, un segno dell'onore, che anche la natura tributava al suo santo, facendo aleggiare un tepido soffio di primavera, pur in mezzo alla crudezza dell'inverno, ora ci dice che tutto quel bianco è lì non solo per render più lieta la festa del patrono di Nola, ma anche per attestare « che il santo gode di una luce e di una pace angelica, nella tranquilla regione dei pii, da dove cadono i lattei velli, tra il silenzio del cielo » <sup>(310)</sup>.

Il resto dell'introduzione <sup>(311)</sup> ripete concetti già espressi nei precedenti *Natali*, sebbene in forma diversa. Rechino altri, in questo giorno, veli di puro lino, o intessuti con figure a colori, per adornare la porta della basilica, o voti d'argento da porsi innanzi alle sacre soglie, o ceri dipinti, o lucerne da appendersi al soffitto; spargano altri di nardo e di unguenti odorosi il sepolcro del santo! Lui, Paolino, povero di sostanze, offre il suo solito dono annuale, il *munus linguae*. Cristo, che accolse lieto le due dramme della vedova, non disprezzerà la tenue offerta del poeta. Segue il riassunto dei due carmi precedenti <sup>(312)</sup>, e poi una nuova digressione, in cui si accenna, in generale, ai numerosi miracoli, operati da S. Felice presso la sua tomba <sup>(313)</sup>. Il poeta quindi rievoca la morte del santo e il dolore del popolo accorso a rendere gli ultimi onori al defunto. Tutti gareggiano nel coprirlo di fiori, tutti vogliono toccarlo con la mano e baciarne le membra <sup>(314)</sup>. Si sceglie

<sup>(307)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVI, 215-253.

<sup>(308)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVI, 254-299.

<sup>(309)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 14-24.

<sup>(310)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 22-24.

<sup>(311)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 25-61.

<sup>(312)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 62-74.

<sup>(313)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 75-101.

<sup>(314)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 102-130.

poi un luogo lontano dalla città, dove stendesi un campo lieto di verde e profumato di fiori, e là si seppellisce il corpo di Felice, la cui anima, che sale verso le stelle, viene festosamente accolta dai cori angelici, i quali le si fanno incontro da tutte le porte del cielo, le depongono sul capo la nivea corona di chi muore di placida morte, e insieme l'avvolgono nella veste purpurea dei martiri, perchè Felice fu confessore di Cristo <sup>(315)</sup>. Dopo la morte, la grazia divina, insita nelle membra del santo, non si perde, ma dalle ossa di lui si sprigiona una luce, che risplenderà, finchè il mondo avrà vita. Quanti miracoli si compiono presso la sacra tomba! E dalle malattie guariscono non solo gli uomini, ma anche le bestie. Raccontare tutto quel che avviene a Nola, sarebbe troppo lungo. Paolino si limita a riferire qualche esempio <sup>(316)</sup>. Un povero contadino possedeva due buoi, che erano tutta la sua ricchezza: se ne serviva per il suo lavoro, e soleva darli anche ad altri in affitto, per arare i campi o per tirare il carro. Poichè di essi viveva, li curava con affetto più che paterno. Li nutriva meglio che sè stesso, li amava più che i suoi figli. Se, riguardo a sè ed ai suoi figli, cercava di far economie, per i buoi non risparmiava nulla: egli era povero, ma i buoi erano ricchi <sup>(317)</sup>. Una notte, però, mentre il contadino dorme, ecco, i ladri, introdottisi nella stalla, gli rubano i buoi. Appena desto, s'accorge del furto e corre, pazzo di dolore, alla chiesa di S. Felice, dove piange, si percuote il petto, si dispera, e, nella violenza dell'angoscia, rivolge al santo preghiere ed ingiurie: sembra un napoletano moderno, che implori da S. Gennaro la liquefazione del sangue nelle sacre teche. « O S. Felice — grida —, ricchezza dei poveri, sempre felice per i miseri, e sempre ricco per i bisognosi..., tu che hai avuto sempre pietà dei miei affanni, e ora ti sei dimenticato di me, perchè mi abbandoni? Ho perduto i miei cari buoi, quelli che avevo avuti in dono da te, e che a te avevo affidati. Che cosa farò adesso? Dove mi volgerò? Chi accuserò? Dovrò forse, o mio patrono, lamentarmi di te con te stesso? Dovrò accusarti d'essere stato immemore di me? D'aver permesso che io dormissi di un sonno così profondo, da non accorgermi che i ladri aprivano le porte? Di non aver fatto nulla che infondesse terrore nell'animo crudele di quegli sciagurati? Di non aver disperse con nessuna luce le tenebre, nel momento del furto? Hai forse procurato che i ladri

(<sup>315</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 131-153.

(<sup>316</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 154-210.

(<sup>317</sup>) Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 211-233.



lasciassero qualche traccia rivelatrice della loro fuga?... Rendimi tu ora i miei buoi! E devono essere proprio quelli che avevo, non altri; nè mi curerò di andarli a cercare in qualche luogo: qui mi devono esser resi!... Non sapendo dove scoprire i ladri, che non conosco, il mio debitore sei tu. Tu ti sei fatto loro complice, ed ora sei colpevole agli occhi miei. Tu sai dove sono i ladri, tu che puoi, al lume di Cristo, tutte le cose discernere, le occulte e le lontane... Rendimi, dunque, i buoi, e arresta il ladro! Anzi, io non cerco i rei. Vadano pure impuniti! Io conosco la tua bontà; tu non puoi render male per male, tu preferisci emendare i cattivi col perdono, anzichè rovinarli col castigo. Facciamo, dunque, così: assolvì pure i ladri, ma rendimi i buoi » <sup>(318)</sup>.

Il santo non s'offende di questo linguaggio troppo libero, troppo irriverente, e ride col Signore delle ingiurie pronunziate dal pover'uomo, che tutto il giorno continua a piangere ed a pregare. La sera, i custodi devono strapparlo a viva forza dalla soglia della chiesa. Finalmente, scacciato, se ne ritorna a casa; ma, quando vede la stalla vuota, e non ode il solito muggito dei buoi, nè il tintinnio del campanaccio, che pendeva dal loro collo e risonava ad ogni movimento del capo, ricomincia a piangere, fa mille stranezze, e, nel suo immenso dolore, invoca ripetutamente il nome di Felice <sup>(319)</sup>. Ed ecco, all'improvviso, nel silenzio della notte, ode uno strepito presso la porta della stalla. Dapprima, non distingue la natura del rumore; ma, poichè esso continua, si avvicina alla porta, guarda attraverso le fessure dei battenti, e, all'incerto chiarore dell'alba, vede e non crede ai suoi occhi. Non sono uomini quelli che picchiano all'uscio; sono i buoi, che, evitando di far troppo rumore, come se temano di avere i ladri alle spalle, raspano piano con le corna la porta, per svegliare il padrone. S. Felice li ha ricondotti. Fuori di sè dalla gioia, il contadino spalanca la porta; i buoi allora si precipitano dentro, gli leccano le mani, gli strisciano la vellosa fronte sul petto, gli sporcano di bava tutto il vestito. Il padrone, però, non si dimentica del santo miracoloso, e, anche prima di ristorar le sue bestie col cibo, corre a Nola insieme con loro. Una gran folla lo segue, e a tutti egli mostra il trionfo del santo, e piange ancora, ma questa volta di gioia. Il suo pianto è stato così copioso e così amaro, che il poveretto è divenuto quasi cieco; perciò ora, oltre a ringraziare Felice, lo prega di ridargli anche la vista. « A che mi giova

<sup>(318)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 234-312.

<sup>(319)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XVIII, 313-354.

— esclama — che tu m'abbia restituiti i buoi, se, privo d'occhi, io debbo rimanere assente ai presenti? » Il popolo ride di questa scappata; ma non ride S. Felice, che con un nuovo miracolo concede al supplice la grazia richiesta <sup>(320)</sup>.

Tale racconto, comunque voglia giudicarlo il lettore, è senza dubbio una pittura viva e naturalissima del costume popolare della bassa Italia. C'è in quel contadino la fede schietta delle anime semplici, la fede ardente che si esplica con piena franchezza, senza reticenze e senza riguardi. Il buon popolo meridionale era rimasto, ai tempi di Paolino, come lo è un poco ancor oggi, pagano senza saperlo. Per il contadino di Nola, come oggi per la plebe di Napoli, la preghiera era ancora una specie di contratto tra la divinità e l'uomo, il quale aveva il diritto di lamentarsi, se il dio o il santo non mostrava, col suo favore e con le sue grazie, di accoglierne le offerte e di ascoltarne le preghiere. Anche oggi il duomo di Napoli, nel giorno di S. Gennaro, risuona di voci e di ingiurie simili a quelle del contadino di Nola. È pieno d'interesse quindi il vedere come, dopo tanti secoli e tanti rivolgimenti, l'uomo antico si perpetui nel nuovo, e il sentir fremere, in un'opera d'arte, l'impeto fresco e vigoroso del sentimento, che rampolla spontaneo dalle vive sorgenti dell'anima popolare.

Il settimo *Natale*, cioè il carme 23, composto nel 400, tratta anch'esso dei miracoli di S. Felice. Il principio del poema ha iridescenze e bagliori di lirica altamente ispirata. Come in primavera, dice Paolino, gli uccelli riempiono l'aria dei loro dolci gorgheggi, così il natale di S. Felice, sebbene ricorra nel cuore dell'inverno, tuttavia schiude nell'anima del poeta una primavera di gioia, e fa fiorire il canto sulle sue labbra <sup>(321)</sup>. Subito dopo, comincia la descrizione delle guarigioni operate da S. Felice sugli indemoniati. Questi accorrono tutto l'anno alla tomba miracolosa; ma Felice concede poche grazie negli altri giorni, appunto perchè possa dispensare i doni maggiori in quello della sua festa. Allora lo spazio, che si stende dinanzi alla basilica, risuona di gemiti e d'ululati: di tanto in tanto qualche invasato cade a terra fra le più orrende contorsioni. E Felice guarisce tutti, sebbene i demoni infliggano tormenti più o meno lunghi ai corpi, di cui si sono impadroniti <sup>(322)</sup>. Segue la descrizione del miracolo compiuto su Teridio, monaco dell'Aquitania, venuto a Nola nel 399. La vigilia della festa,

<sup>(320)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XVIII, 355-468.

<sup>(321)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXIII, 1-44.

<sup>(322)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXIII, 45-98.

i monaci di Paolino usavano digiunare tutto il giorno, poi, terminate, la sera, le funzioni in chiesa, ritirarsi nella propria cella, per prendere un po' di cibo, e infine trascorrere la maggior parte della notte nel canto dei salmi. Teridio, non potendo tollerare l'afa e il fumo dei ceri, che rendeva irrespirabile l'aria della chiesa, dove i monaci stavano riuniti, volle uscire, per respirare un po' d'aria più pura, e traversò con passo sicuro, senza faci e senza scorta, la navata oscura e deserta. La lampada, che di solito l'illuminava, s'era spenta, e il monaco, addetto a quel servizio, l'aveva portata via, per rifornirla d'olio, senza curarsi di tirar su l'uncino di ferro a tre punte, che serviva a tenerla appesa. Avanzando nell'ombra, Teridio andò ad urtare contro l'uncino, e una delle punte gli si conficcò in un occhio. Il dolore, ch'egli sentì, fu atroce, e anche più angosciata fu l'incertezza di lui su quel che dovesse fare, perchè tentando di strappare l'uncino dall'occhio, temeva di strappar insieme anche l'occhio. Rimase pertanto immobile, reggendo con una mano la corda, a cui era appeso l'uncino, per paura che un minimo movimento della corda accrescesse il suo spasimo, e con l'altra ricoprendo l'occhio ferito: e, nel colmo della disperazione, invocò l'aiuto di S. Felice. Istantaneamente, come se proprio la mano del santo l'avesse toccato, l'uncino uscì dalla ferita, e Teridio non soffrì più nè dolore nè danno <sup>(323)</sup>.

Il carme, che forse è dei meno dotati di bellezze artistiche, si chiude con un ringraziamento al Signore, il quale volle, per mezzo del suo confessore, allietare di così segnalato prodigio la festa del santo <sup>(324)</sup>.

Nell'ottavo *Natale*, cioè nel carme 26, composto nel 401, si respira un'aria diversa; si sente il contraccolpo dei gravi avvenimenti, che dovevano, in breve volger di tempo, culminare con la caduta dell'Impero romano d'Occidente. Finora nulla aveva turbato la serena pace del poeta: nei suoi versi, non s'era sentita la benchè minima eco del frastuono della vita politica contemporanea. San Felice aveva occupato, esso solo, la mente ed il cuore del solitario di Nola. A leggere i sette *Natali* precedenti, si sarebbe tentati di credere che il loro autore, ritirandosi dal mondo, si fosse imposto anche il dovere di disinteressarsi assolutamente di tutto ciò che fosse estraneo alla sua fede. Eppure Paolino non riuscì più a mantenersi in questo atteggiamento di fredda indifferenza,

<sup>(323)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIII, 99-308.

<sup>(324)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXIII, 309-335.

quando la minaccia barbarica divenne più grave e più vicina, e l'eco fragorosa della guerra rimbombò cupamente nella solitudine di Nola. Alarico era in marcia verso l'Italia. Questa volta, il gaudio della festa di S. Felice non bastava a sgombrare le ansie e i timori dall'anima oppressa di Paolino. « Ecco, ritorna — egli esclama — il giorno reso illustre dal nome di Felice. Sarebbe questo il momento d'intonare inni gioiosi, se le sventure pubbliche ci permettessero d'abbandonarci alla gioia. Tuttavia, anche in mezzo alle battaglie, questo giorno sia per noi un giorno di pace e d'allegrezza. Sebbene l'orribile guerra frema di lontano, nulla turbi la tranquilla libertà delle anime nostre. Anche se io fossi schiavo dei Geti, anche se vivessi tra i feroci Alani, celebrerei con letizia questo giorno. Se le catene della schiavitù stringessero il mio collo, il nemico non incatenerebbe mai la mia anima insieme col corpo; fieramente impavida, la mia pietà calpesterebbe l'onta del servaggio con animo invitto; libero, pur tra le barbare catene, l'amore suggerirebbe ancora alle mie labbra i soliti carmi » <sup>(325)</sup>. Come, una volta, gli Ebrei, sebbene i nemici li costringessero ad affrettare la fuga dalla loro patria, non mancarono di celebrare la pasqua — e, in memoria di tale avvenimento, ancor oggi mangiano il pane azzimo —, così noi — dice Paolino —, lieti in mezzo ai turbamenti della guerra, dobbiamo festeggiare con ilare pietà il natale del nostro santo. Del resto, il segreto, per non temere i pericoli, è di temere Dio: chi non teme Lui, deve temere tutto. Pongano ogni loro fiducia nel valore delle legioni, ed elevino alte muraglie, in propria difesa, coloro che non hanno fede in Cristo. Noi siamo resi invincibili dal segno della croce e dalla confessione della nostra fede: con la mente armata di Dio, noi non cerchiamo le armi del corpo <sup>(326)</sup>. E, a sostegno delle sue asserzioni, il poeta narra, deducendoli dal Vecchio Testamento, alcuni esempi di aiuto provvidenziale, dato da Dio ai fedeli, che speravano in Lui <sup>(327)</sup>. Voglia pertanto Felice, nelle presenti dolorose circostanze, intercedere per il suo popolo, presso il Signore. Come Daniele, in Babilonia, riuscì, mediante la preghiera, a vincere la ferocia dei leoni, così voglia Felice adoperarsi a domare la ferocia dei barbari <sup>(328)</sup>. Egli certo è capace di farlo, poichè a lui, che è confessore della legge e della fede, Cristo non diede doni minori di quelli

<sup>(325)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVI, 1-28.

<sup>(326)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVI, 29-114.

<sup>(327)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVI, 115-194.

<sup>(328)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVI, 195-275.



largiti ai Patriarchi. E, se le opere dei profeti e dei martiri non sono le stesse, ciò deriva dalla diversità dei tempi, non dalla diversità della potenza operatrice del miracolo <sup>(329)</sup>. E qui il poeta riferisce tre recenti miracoli di S. Felice: la guarigione d'un indemoniato <sup>(330)</sup>; l'estinzione dell'incendio scoppiato in uno degli alberghi prossimi alla vecchia basilica e domato con la semplice esibizione della reliquia della croce <sup>(331)</sup>; la liberazione delle basiliche dal pericolo di un'inondazione <sup>(332)</sup>. Allo stesso modo, — conclude il poeta — respingi, o Felice, lontano da noi il torrente ancor più minaccioso delle armi nemiche. I barbari temano, come lo temono i demoni, il tuo sacro recinto, e il sangue non contamini mai la santità di questi luoghi, che la fiamma e l'onda rispettarono <sup>(333)</sup>.

Per il momento, Felice esaudì le preghiere di Paolino, e il pericolo sembrò scongiurato: la spada di Stilicone respinse Alarico, e l'Italia trasse un respiro di sollievo. Il *Natale* del 402, cioè il carme 27, rispecchia la gioia del poeta, gioia doppia quell'anno, perchè, oltre alla maggiore tranquillità delle condizioni politiche, Paolino ebbe anche la consolazione di rivedere a Nola il grande Niceta, l'apostolo dei Daci, che vi ritornava dopo quattro anni d'assenza.

La gioia prorompe fin dai primi versi del poema. Spunta — dice Paolino —, spunta finalmente, o giorno, che ritorni ogni anno, ma sempre tardi per il mio desiderio, e che così presto compi il tuo corso! Tu sei lento a venire, alato ad andartene. Con quali voti io ti chiamo per un lungo anno di attesa! Oh come vorrei che tutto l'anno non avesse che un giorno solo, e che questo giorno fossi tu! Ricorressi tu almeno nella stagione, in cui il giorno prolunga le sue ore. Ma no! Tu cadi nei mesi, in cui la luce è più breve e più lunghe sono le tenebre. Tuttavia, va', fuggi pure, o giorno così rapido: io non ti trattengo. Forse che Felice non è sempre vivo e presente in ogni momento? E, se il concorso del popolo è maggiore nel giorno del suo natalizio, ve n'è forse, durante l'anno, uno solo, che rimanga privo di preghiere o di pellegrini accorrenti alla sua tomba? <sup>(334)</sup>. Quindi Paolino svolge tutto il ciclo delle feste

<sup>(329)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVI, 276-306.

<sup>(330)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVI, 307-394.

<sup>(331)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVI, 395-412.

<sup>(332)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVI, 413-424.

<sup>(333)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVI, 425-429.

<sup>(334)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 1-33.

cristiane, dando la ragione di ciascuna di esse. È per sostenere — egli dice — la fede, che, nel corso dell'anno, speciali giorni sono stati scelti e consacrati alla celebrazione delle nostre feste <sup>(335)</sup>. E nomina le principali: il Natale, l'Epifania, il battesimo del Signore, il miracolo di Cana, la Pasqua, la Pentecoste, mostrando in tal modo che, nel V° secolo, il ciclo delle feste cristiane corrispondeva press'a poco all'attuale <sup>(336)</sup>. Allo stesso modo che Dio ha seminato il cielo di stelle e i campi di fiori, così ha sparso l'anno di feste, perchè coloro, le cui anime sono aggravate dal lavoro quotidiano, possano, di tempo in tempo, rinfrancati dalla letizia festiva, elevarsi alla contemplazione del cielo <sup>(337)</sup>.

Ma, nel 402, c'era per Paolino, come abbiám detto, un'altra ragione d'allegrezza: la presenza di Niceta. La natura, in quell'anno, sembrava voler rallegrare il natale di Felice, tanto che il poeta esclamava con la Sposa del Cantico <sup>(338)</sup>:

*Imber abit, discessit hiems, vox turturis altae  
in nostra tellure sonat, dat vitis odorem,  
florida et in terris miramur lilia caeli.*

Ma perchè d'improvviso l'inverno s'è mutato in primavera, e i fiori sono sbocciati nei prati? Per far onore a Niceta. Anche il canto del poeta, dunque, festeggia insieme Felice e l'ospite così bene accetto <sup>(339)</sup>. Però un dubbio sorge nell'animo di Paolino: saranno i suoi versi degni di colui, che deve ascoltarli? Felice lo assista, e conceda al debole cantore di esprimere cose degne del patrono e dell'amico suo <sup>(340)</sup>. A questo punto, un ricordo biblico gli assale lo spirito, e, richiamandogli alla mente la croce di Cristo, fa sì ch'egli sia tratto dal pensiero della croce ad uno slancio ammirevole di poesia e di pietà, con cui rievoca il sacrificio di Gesù, crocifisso per la redenzione del genere umano <sup>(341)</sup>. Però, mentre canta, il poeta s'accorge d'avere spinto troppo in alto l'audacia del suo volo. — Che faccio io? — si riprende — Temerario ch'io sono! Come oso lasciare il tono pedestre che mi è solito, ed elevarmi su su verso il cielo, cercando di penetrare con

<sup>(335)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXVII, 34-42.

<sup>(336)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXVII, 43-106.

<sup>(337)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXVII, 107-147.

<sup>(338)</sup> Cant., 2, 11 sg.

<sup>(339)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXVII, 148-168.

<sup>(340)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXVII, 169-272.

<sup>(341)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXVII, 273-306.

la mente l'origine delle cose? Chi mi dà tanto coraggio? Lo riconosco: il soffio, che m'ispira, è più potente di me; è Niceta, che, standomi vicino, suscita in me una più profonda capacità di meditazione, e, mediante il suo calore, riscalda le mie gelide fibre. Reprimiamo, tuttavia, questi slanci temerari, ridiscendiamo a terra, e procediamo col passo di un carme semplice e modesto. Vieni, dunque, o padre santo, — continua a dire Paolino, rivolgendosi a Niceta — poni la tua mano nella mia, camminiamo e parliamo insieme. Come mi è dolce narrarti e mostrarti quel che ho potuto fare negli anni della tua lontananza! Maestro e padre, tu approverai quel che ho fatto bene, biasimerai quel che ho fatto male, correggerai quel che è difettoso, aiuterai con le tue preghiere quel che ancora resta da fare, dedicherai quel che è stato condotto a termine <sup>(342)</sup>. E così Paolino, tenendo per mano l'amico, gli mostra i lavori, ormai bene avanzati, delle costruzioni nolane: i portici che precedono le basiliche <sup>(343)</sup>; la vecchia basilica restaurata <sup>(344)</sup>; le celle elevate sulle gallerie dell'atrio, e dalle cui finestre si vedono gli altari delle due basiliche — e qui Paolino s'indugia ad enumerare tutte le reliquie collocate sotto l'altare della basilica nuova — <sup>(345)</sup>; la triplice porta della basilica nuova <sup>(346)</sup>; le cisterne che distribuiscono l'acqua alle fontane dell'atrio <sup>(347)</sup>. Dopo aver visitati tutti i locali esterni, Paolino invita l'amico ad entrare nel santuario, per cantare con lui gl'inni e i salmi, e celebrare insieme il glorioso patrono; poi finalmente gli mostra le splendide pitture delle pareti, i cui soggetti sono tolti dai libri sacri <sup>(348)</sup>. Nè Paolino si contenta di descrivere queste pitture con brevi tocchi, ma spiega anche l'intima ragione, per cui egli s'indusse, *raro more*, a volerne adornate le mura delle sue costruzioni nolane. Tutto un lato curioso della religiosità dell'epoca si manifesta ai nostri occhi, attraverso le parole del santo. La folla dei pellegrini, che, il 14 gennaio, si recava, ogni anno, a Nola, era specialmente formata di contadini, i quali, convertiti per ultimi al Cristianesimo, si mantenevano ancora attaccati a molte pratiche del culto pagano. Continuavano a credere che il miglior mezzo, per propiziarsi il

<sup>(342)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 307-361.

<sup>(343)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 362-381.

<sup>(344)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 382-394.

<sup>(345)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 395-454.

<sup>(346)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 455-462.

<sup>(347)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 463-479.

<sup>(348)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 480-541.

santo miracoloso, fosse di offrirgli il montone ed il bue, che, in altri tempi, immolavano a Giove o a Marte; andavano a Nola con le mogli, con i figli, talvolta perfino con le loro bestie; e, venendo spesso da molto lontano, partivano dai vari paesi la vigilia della festa, giungevano a Nola di notte, e vegliavano così fino al mattino, non però in digiuno e in preghiera, ma in tripudio e in banchetti, inaffiati di molto vino, proprio come avveniva nei *pervigilia* pagani. Di codeste sopravvivenze di paganesimo s'erano già scandalizzati i Padri della Chiesa: Agostino ed Ambrogio levarono più volte la voce contro di esse. Paolino, nella sua immensa bontà, lasciava quei fedeli riposare e godere, sotto i portici della basilica, tra i canti di gioia e il tintinnio dei bicchieri ricolmi. Tuttavia, escogitò un mezzo nuovo, per distogliere i pellegrini dalle loro usanze chiassose ed irriverenti. Fece decorare con pitture d'argomento sacro le pareti dei portici e delle basiliche di S. Felice: sbalorditi, tutti quegli uomini un po' primitivi levavano lo sguardo ad ammirare le belle immagini, s'indugiavano a leggerne la spiegazione nelle concise iscrizioni, da cui erano accompagnate; così, mentre guardavano e leggevano, dimenticavano i banchetti; il tempo intanto passava, e le coppe si votavano in minor quantità. Nello stesso tempo, le pitture servivano anche a spingere le anime di quella buona gente ad imitarne gli esempi <sup>(349)</sup>.

Il carme finisce con una preghiera, che, ispirata dai soggetti biblici raffigurati nelle pitture, prorompe da ultimo in bei versi vibranti di un lirismo sincero ed affettuoso. — O Cristo, — dice il poeta — questi templi, opera tenue e fragile, a te dedicati, noi li eleviamo per noi, non per te; poichè tu, sommo creatore, non puoi essere contenuto in costruzioni fatte dalla mano dell'uomo, tu, che il mondo non basta a contenere, tu, per cui il cielo è angusto e la terra è un punto. Ma, rendendo, in essi, onore ai tuoi santi, noi con gli umili nostri omaggi proclamiamo la loro grandezza, e speriamo di averli come intercessori, affinchè tu compisca l'edificio, che elevi dentro di noi, e ti degni di farne la tua propria dimora — <sup>(350)</sup>.

Le costruzioni nolane furono condotte a termine nel corso del 402. Perciò il decimo *Natale*, il carme 28, composto nel 403, le descrive nuovamente tutte con grande varietà di forme <sup>(351)</sup>, lasciando qua e là trasparire la gioia e la soddisfazione del poeta

<sup>(349)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 542-595.

<sup>(350)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 596-647.

<sup>(351)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVIII, 7-278.



per la grandiosa opera compiuta <sup>(352)</sup>: gioia e soddisfazione, che però non segnano il limite estremo delle aspirazioni religiose e morali del nostro santo. Il meditare, infatti, su quelle basiliche, recentemente costruite o ricostruite, guida Paolino, verso la fine del carne, a considerazioni morali, che rivelano in lui la costante tendenza a purificare e a migliorare sempre più l'anima propria, tempio vero di Dio, di cui il tempio materiale non è che l'immagine. Quale insegnamento — dice il poeta — trarrò io dai lavori, che ho testè compiuti? Come potrò condurre a termine, dentro di me, un lavoro simile, per restaurare ed abbellire l'anima mia, affinchè Cristo vi stabilisca la sua dimora? Anche in me c'è terra e sporcizia e spine: la terra è il cuore; le immondezze sono le colpe del cuore cattivo; il lusso, la libidine sono le immondezze dell'anima; la cura ansiosa del corpo, il livore edace, l'ira, la speranza, l'ambizione, prodiga del suo e avida dell'altrui, sono le spine dell'animo, che, povero tra le ricchezze, soffre, come Tantalo, la sete, pur trovandosi in mezzo all'acqua, e non possiede ciò che sembra possedere. Bisogna, dunque, spazzar via queste immondezze, strappare queste spine, scavare giù giù fino alla radice, da cui pullula l'albero maledetto, colpirla con la scure del Signore, perchè più non germogli nei nostri campi. Allora con la radice cadranno anche i frutti dell'albero; allora sulla terra spianata e ripulita potrà inalzarsi la mole del divino edificio. Lo stesso Cristo erigerà in noi le colonne, abbattendo i pilastri dell'anima chiusa dal peccato, e nello spazio così ottenuto passerà, come soleva passeggiare sotto i cinque portici di Salomone, sanando i corpi col tocco della sua mano e ammaestrando i cuori. Non dobbiamo quindi restar noi vecchi fra le case nuove, affinchè Cristo, che abita nel cuore, riconosca che la sua casa è stata restaurata. La vita anteriore perisca, perchè non perisca la futura. Abbandoniamo spontaneamente il mondo; moriamo per non morire; all'immagine dell'uomo terreno succeda quella dell'uomo celeste; Adamo si muti in Cristo; trasformiamoci quaggiù, per esser poi trasformati anche in cielo. Chi ora rimarrà uguale a sè stesso, in eterno non sarà dissimile da sè <sup>(353)</sup>. L'undicesimo *Natale*, cioè il carne 19, composto

<sup>(352)</sup> Il Reinelt (*Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola*, Breslau, 1904, pag. 21 sgg.) sostiene che il carne 28 fu scritto prima del 27; anche il Babut (*Annales du Midi*, 1908, pag. 29) è della stessa opinione. Ma le loro ragioni non sembrano convincenti. Le costruzioni nolane, che appaiono compiute nel carne 28, non risultano tali nel 27 (cfr. Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVII, 356-357).

<sup>(353)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXVIII, 279-325.

nel 404, è l'inno del trionfo della fede. Paolino vi celebra dapprima la gloria dei santi, che Dio concesse alla terra, in sollievo dei mali degli uomini, destinando i più gloriosi ai luoghi, dov'era più grave la perfidia nemica, e maggiore la freddezza per la fede <sup>(354)</sup>. Così Pietro e Paolo furono assegnati a Roma,

*principibus quoniam medicis caput orbis egebat  
multis insanum vitiis caecumque tenebris.*

E i due santi hanno talmente trasformato la città, che ora in essa già prevale la fede, e la vita ha soggiogato la morte <sup>(355)</sup>. A somiglianza di Roma, in ogni altra città e regione è venerato un protettore, Giovanni ad Efeso, Tommaso nell'India, Filippo in Frigia, Tito a Creta, Luca in Beozia; e dappertutto, per la loro benefica influenza, il culto pagano ha ceduto il posto a quello del vero Dio <sup>(356)</sup>. Di qui prende il poeta occasione, per mostrare l'irragionevolezza dei culti idolatrici, naturalmente rimettendo in campo i vecchi motivi dell'apologetica cristiana <sup>(357)</sup>. Poi ripiglia e continua la serie dei patroni delle varie città, insistendo sulla virtù delle loro reliquie e sulla potenza della loro protezione, nei luoghi a ciascuno specialmente consacrati <sup>(358)</sup>. Arrivato con l'enumerazione a Nola, fa una vivacissima pittura della vita depravata della città. In essa, Venere e Bacco erano i soli numi adorati dagli abitanti, e con nefando rito la libidine, associata al furore, celebrava i suoi sacrifici. Nessuna traccia vi si notava nè di pudore nè di timore. Chi poteva infatti temere il peccato, in un luogo, dove i peggiori delitti erano santificati da una religione immorale? L'unico dio il ventre, in mezzo al vile corteggio degli altri piaceri della carne; la virtù della croce ignorata o disprezzata <sup>(359)</sup>. Felice venne dato appunto da Dio a Nola come rimedio per i molti suoi mali. E il rimedio fu di somma efficacia, perchè i costumi della città si modificarono rapidamente <sup>(360)</sup>. Ma, poichè la vita di Felice non poteva bastare a svelleare un contagio inveterato per lunga consuetudine, ecco il santo continua, anche dopo morte, a largire la medicina delle sue guarigioni miracolose <sup>(361)</sup>. Non contento, però,

<sup>(354)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 1-53.

<sup>(355)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 54-75.

<sup>(356)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 76-116.

<sup>(357)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 117-140.

<sup>(358)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 141-163.

<sup>(359)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 164-195.

<sup>(360)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 196-282.

<sup>(361)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 283-310.

il Signore di aver dispensato agli uomini il dono di poter trarre così insigni benefizi dai luoghi, dove i martiri erano stati sepolti, concesse la traslazione delle reliquie dei santi da una in altra sede; di modo che le loro virtù divennero operanti in tutti i luoghi, nei quali furono sparse, come semi di vita, le loro ceneri e le loro ossa <sup>(362)</sup>. Ritornando, dopo questa digressione, al suo Felice, per dare ancora un esempio della potenza di lui, Paolino narra due recenti miracoli. Nella basilica nuova di Nola, sull'altare della navata centrale pendeva una magnifica croce d'oro, tempestata di pietre preziose: la sormontava una corona d'oro e di diamanti, e recava impresso il monogramma di Cristo, di cui Paolino spiega ampiamente il significato simbolico. Dalle sue braccia laterali e dall'inferiore pendevano piccole lampade attaccate a catenelle d'oro <sup>(363)</sup>. Un miserabile, ospitato nel monastero per carità, si nascose, una notte, nella basilica; col favor delle tenebre, staccò la croce dal gancio, a cui era appesa, e, quando, allo spuntar del giorno, la basilica fu riaperta, se ne scappò via furtivamente, con l'intenzione di recarsi a Roma, dove sperava di vendere il suo tesoro. Ma, tormentato dai rimorsi, il ladro, per otto giorni con-

<sup>(362)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XIX, 311-377.

<sup>(363)</sup> I versi 608-676 del carme 19 contengono una minuta descrizione della croce e del monogramma di Cristo. Interessante la ricchezza delle figure simboliche, che il poeta distingue nel monogramma. Il *chi* ed il *rho*, intrecciati, contengono, secondo lui, le sei lettere del nome *Christos*; sei, perchè il *sigma* va contato una volta sola. Se si considera, infatti, l'intreccio del *chi* e del *rho*, si vede anzitutto che l'asta del *rho* forma il *iota*; poi, la stessa asta, con la prima parte della curvatura, alquanto prolungata verso sinistra, forma la lettera *tau*; l'*omicron* è formato dalla curvatura del *rho*, la quale, rovesciata, dà il *sigma*, non però nella sua forma comune, bensì in quella usata frequentemente nelle antiche iscrizioni e molto simile alla *c* del nostro alfabeto. Si hanno così le sei lettere del nome di Cristo, riunite nel suo monogramma. Questo simbolo unico è formato di tre aste intrecciate (due del *chi* e una del *rho*); dunque è immagine di Dio uno e trino. Le quattro estremità del *chi* segnano i quattro punti cardinali. Infine, il *rho*, elevandosi al di sopra del simbolo, è figura del dominio di Cristo sul mondo intero, e quindi della sua divinità. A destra e a sinistra del monogramma, vi stanno l'*alpha* e l'*omega*, la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto, ciascuna delle quali, essendo anch'essa formata di tre linee, simboleggia ugualmente Dio uno e trino, principio e fine di tutte le cose. Ecco dunque il monogramma:



Esso, agli occhi di Paolino, rappresentava in intima, armonica fusione, i più augusti dogmi della religione cattolica, la Trinità divina, l'umanità e la divinità del Salvatore.

secutivi, non potè far altro che aggirarsi nei dintorni del Vesuvio, finchè in uno di quei luoghi fu colto in preda a viva agitazione, per il misfatto compiuto. Egli stesso, dipoi, tra spaventato e pentito, narrava che, in tutto quel tempo, sebbene ardente-mente lo desiderasse, non gli era mai riuscito di fuggire, e che, nonostante gli sforzi fatti, non aveva mai potuto staccare dalla croce la corona di diamanti, che la sormontava <sup>(364)</sup>. Il carme si chiude con un'invettiva contro il ladro <sup>(365)</sup> ed un'apostrofe alla croce di Cristo <sup>(366)</sup>.

Il dodicesimo *Natale*, cioè il carme 20, dell'anno 405, non è che il racconto di tre miracoli, nuovo esempio della fede semplice dei pellegrini, che Nola vedeva arrivare, nel giorno della festa di S. Felice. Paolino, questa volta, non aveva di che preparare, secondo il voto, il piccolo banchetto, da lui offerto, tutti gli anni, al suo protettore. Il giorno della festa s'avvicinava, ed egli non sapeva che dargli. Per fortuna, il santo provvide largamente da sè ai bisogni del poeta, arrecandogli — dice Paolino — due maiali ed una giovenca, cioè tre storie, dove si parla di questi animali <sup>(367)</sup>. La prima narra che un contadino di Abella aveva fatto voto di offrire un porco a san Felice. Pertanto, dopo averlo ben bene ingrassato, lo portò a Nola. Era, come si vede, un residuo di costumi pagani. Tuttavia, Paolino accoglieva di buon animo le vittime offerte a S. Felice, e ne distribuiva le carni ai poveri. Il porco dunque era così grasso, che tutti gl'indigenti spalancarono tanto d'occhi, pregustando la bontà di quelle carni. Ma il contadino era un avaro, che credeva di poter giocare d'astuzia anche coi santi. Immolata la bestia, ne trasse le parti migliori, per riportarsele a casa, e lasciò ai poveri solamente gl'intestini e la corata. Ma, nel ritorno, mentre andava lieto d'esser-sela cavata così a buon mercato, improvvisamente precipita da cavallo, e giace in terra, senza potersi più rialzare, come se i piedi si fossero attaccati al suolo. Intanto il cavallo, non guidato da alcuno, torna a Nola e riporta al santo ciò che l'avarò contadino aveva tentato di sottrargli. Solo le preghiere dei poveri riescono a liberare dall'incomoda posizione il malcapitato, il quale, recatosi pure lui in gran fretta a Nola, ringrazia S. Felice con un interminabile discorso, condito di tutti i soliti luoghi retorici, per esprimere la gioia d'esser sfuggito in pari tempo alla sofferenza ed alla medicina, più

<sup>(364)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 378-694.

<sup>(365)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 695-715.

<sup>(366)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XIX, 716-730.

<sup>(367)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XX, 1-61.



crudele ancora della malattia <sup>(368)</sup>. Finito questo primo racconto, Paolino comincia subito il secondo. « Una pietanza è finita — dice allegramente il poeta —; passiamo alla seconda, che, sebbene sia uguale alla prima, tuttavia è apprestata in modo diverso » <sup>(369)</sup>.

Alcuni contadini di Benevento hanno promesso anche loro un porco a S. Felice. Ma, quando si mettono in cammino per andare a Nola, il porco, troppo grasso, si abbatte sulla via e si rifiuta di muoversi. I contadini restano incerti sul da fare. Alla fine, stabiliscono di continuar da soli il cammino, riservandosi di portare poi al santo tanti maiali più piccoli, quanti fossero necessari, per raggiungere il peso complessivo della bestia promessa. Ma, giunti a Nola, ecco si vedono arrivare il maiale, che avevano lasciato lungo la via. Chi l'aveva guidato fin là? La virtù miracolosa del santo <sup>(370)</sup>. Press'a poco lo stesso avviene di una giovenca, che, votata a S. Felice, e ribelle al giogo, se ne viene da molto lontano spontaneamente a Nola, dove spontaneamente offre il collo, per essere immolata al grande patrono <sup>(371)</sup>. Piccole cose, come si vede, ed anche semplicemente narrate. Ma il poeta non ha sdegnato di raccontarle, perchè Dio si serve anche di bestie ignare, per confermarci nella fede, e per indurci a non essere, noi che ci proclamiamo creature ragionevoli, inferiori agli animali, che, pur essendo privi di ragione, attestano con segni la divina potenza <sup>(372)</sup>.

Siamo così giunti al tredicesimo *Natale*, cioè al carme 21, l'ultimo che ci sia pervenuto intero, e come il più ampio così forse il più interessante di tutti. Nel 405, ancor più che nel 401, anno dell'ottavo *Natale*, le condizioni politiche dell'Impero erano state tali da destare serie apprensioni. Radagaiso, con le sue feroci soldatesche, era arrivato sino a Firenze. Lo spavento fu tanto grande a Roma, che molte nobili famiglie abbandonarono la città. Però, all'improvviso, Stilicone valicava l'Appennino e con un'ardita manovra riusciva a distruggere l'esercito dei barbari. Roma e l'Impero erano salvi una seconda volta. Le popolazioni furono ebbre di gioia. Anche il carme di Paolino, scritto nel gennaio del 406, comincia con un inno di trionfo <sup>(373)</sup>. Naturalmente il poeta riporta tutto all'aiuto dei santi, in particolar modo a Felice, il quale, insieme con Pietro e con Paolo, ha ottenuto da Dio che fosse

<sup>(368)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XX, 62-300.

<sup>(369)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XX, 301-311.

<sup>(370)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XX, 312-387.

<sup>(371)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XX, 388-436.

<sup>(372)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XX, 437-444.

<sup>(373)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 1-43.

prolungata la vita dell'Impero. « Ora che i nostri timori — esclama Paolino — si sono dissipati, com'è bello, dopo la tempesta, guardare le nuvole che si dileguano, e paragonare la sicurezza presente ai pericoli del passato! Com'erano tristi i giorni dell'anno, anzi della notte, or ora trascorsa, quando il furore nemico, acceso dall'ira di Dio, ardeva nelle città latine! Adesso, invece, ecco, o fedeli, ammirate i doni della potenza di Cristo! Uccisi i nemici insieme col loro empio capo, la vittoria del figlio di Augusto ci ha ridata la pace. Giovane d'anni, ma forte di armi, egli ha prevalso per virtù di Dio, ed ha spezzato la potenza mortale, atterrando con l'aiuto di Cristo il tiranno sacrilego » <sup>(374)</sup>. Ritornato il sereno, a Paolino non resta che abbandonarsi alla gioia d'avere per qualche tempo a Nola ospiti illustri, quivi rifugiatisi nel momento del pericolo. Sono essi come « fiori novelli, spuntati nel fecondo campo di Felice » <sup>(375)</sup>. E, per meglio festeggiarli, il poeta si permette la piccola libertà di lasciare un poco il grave esametro, di cui finora s'è servito, sostituendolo con versi di differente misura <sup>(376)</sup>, trimetri giambici e distici elegiaci <sup>(377)</sup>. I trimetri cominciano con una serie d'osservazioni sull'onore che si rende ai santi, nel giorno della loro morte, e sul martirio incruento di Felice <sup>(378)</sup>. A proposito, anzi, della circostanza, che si suol considerare come natalizio il giorno in cui i santi passano dalla vita terrena alla beatitudine del cielo, troviamo espresse certe idee alquanto strane in un uomo del carattere di Paolino. — Anch'io — egli dice — considero come mio giorno di nascita questo della morte di Felice, anzichè quello in cui veramente son venuto al mondo. Questo, infatti, dev'essere da me piuttosto considerato come giorno di dolore, perchè in esso, creato al secolo, io, peccatore, concepito nell'iniquità, uscii dal ventre di una peccatrice; di modo che mia madre mi partorì già pieno di colpe. Sia, dunque, maledetto il giorno, in cui, me misero!, fui messo al mondo da iniqui, per continuare la serie delle iniquità. Benedetto sia, invece, questo, in cui Felice, mio patrono, salì al cielo, acquistando la potenza di purgarmi dalle mie sozzure, di sciogliermi dalle mie catene, di redimermi dalla luttuosa morte del mio natalizio. — <sup>(379)</sup>. Chi si sarebbe aspettato di udire dalla bocca del dolce Paolino la maledizione della propria

<sup>(374)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 13-24.

<sup>(375)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 60-61.

<sup>(376)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 44-104.

<sup>(377)</sup> I vv. 105-271 sono trimetri giambici; i vv. 272-343 sono distici.

<sup>(378)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 105-164.

<sup>(379)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 165-197.

nascita, e quindi, indirettamente, dei propri genitori? A che cosa mai non conduce l'accecamento, anche santo, d'un pensiero dominante! Chiusa la breve parentesi, Paolino ritorna ai suoi ospiti, e li enumera ad uno ad uno, ricordando i meriti e le glorie cristiane di questi illustri discendenti delle più antiche e nobili famiglie romane: si chiamano Aproniano, Piniano, Albina, Avita, Eunomia, Asterio, Melania giuniore. Se a costoro si aggiunge Emilio, vescovo di Benevento, e i padroni di casa, Paolino e Terasia, si ha il numero perfetto e simbolico di dieci. Perciò Paolino definisce il gruppo una cetra a dieci corde, di cui è plettro Felice, e che Cristo fa risonare con soave armonia <sup>(380)</sup>.

La tenera dolcezza di questi versi è prova sicura della pace, che si godeva a Nola, pur in mezzo allo strepito delle armi, quando Radagaiso era stato appena da poco distrutto, e Alarico già batteva alle porte di Roma. La stessa impressione si riceve, leggendo i brani che seguono, contenenti l'esposizione dei benefizi dispensati da Felice al poeta, il quale si professa a lui debitore di tutta quanta la vita, dalla nascita alla conversione <sup>(381)</sup>. Questa parte del carme è la fonte più importante per la ricostruzione della vita del poeta, e noi avemmo occasione di ricorrevvi più volte, mentre la narravamo. Giunto al termine della sua enumerazione, Paolino prorompe in frasi di riconoscenza. Quando mi si chiamava — egli dice — senatore, qual godimento ebbi mai simile a questi, che provo ora, nel sentirmi chiamar povero? Tutte queste case, tutte queste basiliche, tutti questi portici, ricchi di decorazioni e di acque, dove si celebra e si venera il nome di Felice, sono anche la mia dimora. Non v'è nessun luogo, congiunto e compreso tra le due basiliche, che non sia accessibile anche a me, come cosa mia. Ma che dico? Lo stesso Felice, per dono di Dio, è la mia casa; e in lui la mia vita possiede una dimora, che non perirà mai. Io avevo, un tempo, ricchi palazzi e campi fertili e gemme ed oro. Ma come sto meglio adesso nella mia celletta, vicino alla tomba del martire! Cristo è più vicino a noi, Cristo, che preferisce gli umili tetti ai palazzi superbi. E com'è bello aver deposto, con le ricchezze, le ansiose cure del secolo! Com'è bella questa sublime povertà di Cristo, che muta in guadagni celesti le perdite terrene! <sup>(382)</sup>. Eppure questo beneficio, ottenuto dal suo gran santo, sembra a Paolino poca cosa, in confronto di un altro, concessogli recentemente, il maggiore

<sup>(380)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 198-343.

<sup>(381)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 344-457.

<sup>(382)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 458-550.

di tutti, quello di aver potuto vedere da vicino e toccar con mano l'arca contenente la sacra spoglia del patrono di Nola. Ecco come andarono le cose. La lastra di marmo, rivestita di argento, che ricopriva esternamente la tomba di S. Felice, aveva due aperture, nelle quali i fedeli, secondo la credenza diffusa a quei tempi, introducevano gli oggetti, a cui desideravano che il contatto delle venerate reliquie comunicasse parte della loro virtù. S'era però da qualche tempo notato che gli oggetti, introdotti nei buchi della pietra, erano stati cavati fuori coperti di polvere. Sorse allora nell'animo dei pii custodi della tomba il dubbio che in quella polvere si trovassero commiste alcune particelle del corpo del santo, e che l'arca marmorea, contenente le reliquie, fosse stata danneggiata dai tarli o da qualche altra causa. Per assicurarsi di ciò, il vescovo, alla presenza di tutto il clero di Nola, fece rimuovere i *cancelli*, cioè le balaustre, che chiudevano esternamente la tomba, e poi le lastre di marmo. L'arca del santo apparve intatta, e Paolino ebbe la gioia di poterla toccare con le sue mani <sup>(383)</sup>.

Dopo di questo, un altro racconto interessante segue nel carme. Finite le costruzioni delle basiliche, restava da risolvere il problema delle cisterne, le quali, scavate per fornire d'acqua le fontane dei portici, erano insufficienti ad alimentarle. Paolino si rivolse allora agli abitanti di Nola. Ma questi furono sordi alle sue preghiere: forse si trovavano nell'impossibilità di ascoltarle, perchè l'acquedotto, che forniva d'acqua la città, era danneggiato in più parti. Ecco però la piccola cittadina di Abella venire in soccorso del santo. Abella giaceva a sei miglia da Nola, fra alti monti, che a lei mandavano gran copia di acque. Accesa di sacro entusiasmo, la città si mise subito all'opera. Uomini, donne, vecchi, fanciulli, lavoravano dalla mattina alla sera, sotto la sferza cocente del sole, per incanalare i piccoli corsi d'acqua scendenti giù dalle montagne, per trasportare i materiali, per restaurare gli archi e le condutture dell'acquedotto. Fu tanto lo zelo, con cui tutti prestarono l'opera propria, che in breve tempo il lavoro fu compiuto, e dai lontani monti l'acqua discese fino alle basiliche. La stessa Nola, che aveva rifiutato al santo la sua cooperazione, ne fu beneficata, perchè il nuovo acquedotto passava per la città, prima di giungere alla tomba di S. Felice. Con che gioia vide Paolino sgorgare copiosa l'acqua nelle sue fontane, più copiosa ora, anche nei mesi d'estate, di quel che non fosse stata prima, nella stagione invernale! <sup>(384)</sup>. Con

<sup>(383)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXI, 551-642.

<sup>(384)</sup> Paulin. Nolan., Carm., XXI, 643-753.



slancio di gratitudine e di devozione chiude egli il suo carne, cantando le lodi della piccola città, e invocando da S. Felice, poichè le acque di Abella gli richiamano alla memoria le acque divine, che scaturiranno fino alla consumazione dei secoli, la grazia d'inondare gli umili suoi servi con le acque immortali della vita eterna! <sup>(385)</sup>).

Dell'opera poetica di Paolino, oltre ai carmi, che abbiamo esaminati, ci rimangono ancora un frammento di 35 versi del quattordicesimo *Natale* (= carne 29), le iscrizioni metriche, composte, a richiesta dell'amico Sulpicio Severo, per gli edifici eretti in onore di S. Martino a *Primuliacum* <sup>(386)</sup>, e quelle destinate ad illustrare le varie parti delle basiliche di Nola. Nella lettera 32 di Paolino, scritta dopo il 14 gennaio del 403 <sup>(387)</sup>, ci sono conservate ambedue le serie <sup>(388)</sup>.

Come gli epigrammi del *Dittochaeon* di Prudenzio, le iscrizioni di Paolino non hanno un grande valore artistico. Più notevole, invece, è il carne 33, che nella tradizione manoscritta figura anonimo, ma che con molta verosimiglianza può essere attribuito a Paolino <sup>(389)</sup>. Il carne è polimetrico, e consta di cinque parti: 20 trimetri giambici; 20 esametri; 20 asclepiadei; 40 esametri, divisi in due gruppi di 20 versi ciascuno; 15 o 16 distici elegiaci. Verio Bebiano <sup>(390)</sup> era un cospicuo personaggio, cristiano più di nome che di fatto, il quale, dopo una vita peccaminosa, avendo sofferto una grave malattia, si convertì e divenne un fervente seguace della religione cattolica. Mentr'era ammalato, egli, ricevuti i sacramenti, cadde in una specie di catalessi, durante la quale la sua anima salì al cielo e vide la magnificenza dell'empireo. Destatosi, dopo due giorni, dal sonno profondo, narrò quel che aveva visto, e morì.

La visione fu riprodotta nella casa della vedova, forse sulle pareti dell'atrio, ed ogni scena recava il suo epigramma esplicativo. Il carne 33 è appunto la raccolta di questi epigrammi, che hanno

<sup>(385)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, XXI, 754-858.

<sup>(386)</sup> Fra le pitture, fatte eseguire da Sulpicio nel battistero di Primuliacum, c'era anche il ritratto di Paolino, di fronte a quello di S. Martino. Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 32, 3.

<sup>(387)</sup> Cfr. Reinelt, *Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola*, Breslau, 1904, pag. 36.

<sup>(388)</sup> Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 32, 9: *Voluit (Victor), ut nostrarum tibi basilicarum versus simul picturasque portaret.*

<sup>(389)</sup> Nel Cod. Parisin. 7558 (N), del sec. IX, il carne ha questo titolo: *Incipit Bebiani* (il Brandes, *Wiener Stud.*, XII, pag. 281, corresse: *obitus Bebiani*) *diverso modo et metro dictis* (corretto in *dictus* dal Brandes).

<sup>(390)</sup> Cfr. L. Havet, in *Revue de philol.*, 24, 1900, pag. 144.

una freschezza di tinte e una vivacità realistica d'immagini senza pari. Il Brandes, che riportò il carme, per così dire, alla luce, dopo un oblio di parecchi secoli <sup>(391)</sup>, non esitò ad attribuirlo a Paolino, per le molte analogie di forma e di contenuto, che esso presenta con le altre poesie del vescovo di Nola; analogie, che mal si spiegherebbero con una semplice imitazione, perchè recano l'impronta sicura dell'individualità dell'autore. Quanto alla questione cronologica, il Brandes crede che il carme sia stato composto nel periodo immediatamente posteriore al battesimo, quando Paolino trovavasi ancora in Aquitania. La poesia infatti ha una snellezza di movenze e una naturalezza di espressione, che la distinguono fra le monotone e interminabili esposizioni dottrinarie della maggior parte dei componimenti poetici paoliniani d'epoca più tarda.

L'unico monumento della prosa di Paolino, pervenuto fino a noi, sono, come già osservammo in principio di questa trattazione, le lettere. Un panegirico a Teodosio, scritto per congratularsi con l'imperatore della vittoria da lui riportata sui tiranni Massimo ed Eugenio, è andato perduto. Alla composizione del panegirico il solitario di Nola era stato indotto da un retore e poeta romano, Endeleshio, l'autore della graziosa bucolica *De mortibus boum*, il quale riteneva l'eroe degno di un tal panegirista, e il panegirista degno di un tal eroe <sup>(392)</sup>. Poichè il panegirico presuppone la vittoria di Teodosio sopra Eugenio (settembre del 394), e dovè naturalmente essere scritto, mentre Teodosio era ancor vivo (Teodosio morì nel gennaio del 395), la sua composizione cade in questo breve intervallo di tempo, vale a dire nei primi mesi della dimora di Paolino a Nola. Il panegirico non fu pubblicato: lo dice lo stesso autore in una lettera a Sulpicio Severo, nella quale

<sup>(391)</sup> W. Brandes, *Obitus Baebiani, ein unerkanntes Gedicht des Paulinus von Nola*, in *Wiener Studien*, 12, 1890, pagg. 280-297.

<sup>(392)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 28, 6: *Fateor autem idcirco me libenter hunc ab amico laborem recepisse, ut in Theodosio non tam imperatorem quam Christi servum, non dominandi superbia sed humilitate famulandi potentem, nec regno sed fide principem praedicarem.* Anche Girolamo cita il panegirico (*Hieron., Epist.* 58, 8): *Librum tuum, quem pro Theodosio principe prudenter ornatique compositum transmisisti, libenter legi. Et praecipue mihi in eo subdivisio placuit; cumque in primis partibus vincas alios, in paenultimis te ipsum superas. Sed et ipsum genus eloquii pressum est et nitidum et, cum Tulliana luceat puritate, crebrum est in sententiis... Praeterea magna est rerum consequentia et alterum pendet ex altero... Felix Theodosius, qui a tali Christi oratore defenditur.* *Cir. Gennad., De vir. ill.*, 48; *Augustin., Contra Faustum*, 22, 76; *Cassiod., Inst. div. litt.*, 21. Sul nome di Endeleshio, vedi U. Moricca, in *Didaskaleion*, N. S., Torino, 1926, a. IV, fasc. 2, pagg. 91-94.

riconosce che ad alcuno avrebbe potuto sembrare strano che egli avesse, come primo lavoro del suo periodo di ritiro, trattato un argomento senza dubbio estraneo alle occupazioni d'un solitario. Perciò, in principio dell'opuscolo, Paolino aveva posto la lettera di Endeleshio, e si scusava in certo modo dicendo « di aver lodato Teodosio non tanto come imperatore, quanto come servo di Cristo; potente non per l'orgoglio della dominazione, ma per la gloriosa umiltà della sua devozione al Signore; principe non per la sua corona di re, ma per la sua fede » <sup>(393)</sup>. Certo il punto di vista, da cui Paolino, secondo le sue parole, s'era dedicato a svolgere il proprio argomento, differiva assai da quello degli altri panegiristi. Non senza ragione quindi noi rimpiangiamo di non poter giudicare, qual grado di perfezione l'eloquenza del retore vi avesse raggiunta. Ma che il lavoro fosse davvero degno del lodatore e del lodato si desume dall'elogio, che ne scrisse Girolamo, in una lettera a Paolino: « Ho letto con molto piacere il libro, che mi mandasti, sull'imperatore Teodosio, scritto con accortezza ed eleganza. Soprattutto in esso m'è piaciuto la disposizione della materia. Nelle prime parti, hai superato gli altri oratori; nelle ultime, hai superato te stesso. Lo stile è conciso e nitido, brilla di tutta la purezza ciceroniana, ed è denso di pensiero... Inoltre, grande è il concatenamento dei concetti, sì che l'uno deriva direttamente dall'altro. Felice Teodosio, che ha trovato in te un così valoroso oratore cristiano! Tu hai illustrato la sua porpora e consacrato le sue leggi davanti ai secoli futuri. Bravo! Se tali sono i tuoi esordi, che cosa non darai, quando l'esercizio avrà maturato il tuo ingegno? » E, infervorandosi ancora di più, continua: « Oh se io potessi condurre un ingegno, simile al tuo, non sui monti dell'Aonia, nè sulle cime dell'Elicona, come dicono i poeti, ma sulle sacre vette di Sion, del Thabor e del Sinai! Oh se io potessi insegnarti ciò che ho imparato, e condurti per mano attraverso i misteri dei Profeti! Nascerebbe da noi certamente qualcosa da far invidia alla dotta Grecia! » <sup>(394)</sup>.

Gennadio cita ancora come *praecipuus omnium opusculorum eius* (scil. *Paulini*) *liber de paenitentia et de laude generali omnium martyrum* <sup>(395)</sup>; e comunemente si ritiene che qui lo storico voglia alludere a due diverse opere in prosa. Il Muratori, anzi, credette di aver trovati alcuni frammenti della prima in una raccolta di *excerpta*, da

<sup>(393)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 28, 6.

<sup>(394)</sup> Hieron., *Epist.* 58, 8.

<sup>(395)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 48.

lui scoperti nel *Cod. Ambros.* F. 60, del sec. VIII<sup>o</sup>/IX<sup>o</sup>, e pubblicati col titolo: *Ex operibus S. Paulini deperditis excerpta* <sup>(396)</sup>. Il Bardenhewer, invece, opina che Gennadio accenni con le sue parole ad un'opera sola, scritta in versi <sup>(397)</sup>. Forse si tratta di un'imprecisa designazione del carme 19, uno dei *Natali* più lunghi, in cui Paolino parla del culto dei santi, considerati specialmente come medici, che Dio ha inviati, per risanare il mondo dall'impurità delle sue colpe.

La raccolta delle lettere ne comprende 52, secondo l'edizione di Hartel <sup>(398)</sup>. Però la 34 non è una lettera, ma una predica, sul « salvadanaio », *de gazophylacio*, vale a dire sulla beneficenza <sup>(399)</sup>; e le lettere 46-47 a Rufino d'Aquileia sono probabilmente apocrife: esse non si trovano nei manoscritti di Paolino di Nola, ma in quelli di Rufino. Nella lettera 47, lo scrivente chiede a Rufino la spiegazione del cap. 49 della Genesi sulle benedizioni dei Patriarchi; e Rufino infatti rispose alla richiesta dell'amico con l'opuscolo *De benedictionibus patriarcharum*. Il Reinelt <sup>(400)</sup> nega che il Paolino, autore di queste lettere, sia il vescovo di Nola, e lo identifica piuttosto con Paolino di Milano, biografo di sant'Ambrogio; il Philipp, invece, sostiene la tesi dell'autenticità <sup>(401)</sup>. Dalla lettera 46, 2, si

<sup>(396)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, LXI, 833-836; *Corpus scriptor. eccles. latin.*, vol. 29 (Vindob., 1894), pagg. 459-462.

<sup>(397)</sup> O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, Fr. i. Br., 1923, III, pag. 580.

<sup>(398)</sup> *Corpus scriptor. eccles. latin.*, vol. 29, Vindob., 1894. Veramente le lettere sono 51; ma, dopo la lettera 25, ve n'è un'altra, che ha lo stesso numero, ed è segnata con asterisco. Questa lettera 25\*, strettamente affine alla 25, è indirizzata a Crispiniano, un militare, che Paolino cerca di guadagnare al Cristianesimo. Fu scoperta dal Bardenhewer nel *Cod. Monacensis* 6299, del sec. VIII/IX, e pubblicata in *Der Katholik*, 1877, 1, pagg. 493-510 (cfr. C. P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, Christiania, 1890, pag. 223); parecchi anni dopo, come supposta inedita, fu pubblicata anche dal Caspari, in *Theol. Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge*, Ny Raekke 10, Christiania, 1885, pagg. 225-230; cfr. 377-382. Più tardi, la stessa lettera fu trovata in un codice (a. VII. 5) del monastero benedettino di S. Pietro in Salzburg, del sec. IX/X (cfr. Caspari, *Briefe, Abhandl. und Predigten*, Christiania, 1890, pag. 224). Secondo la lezione di ambedue i manoscritti, la lettera fu poi di nuovo pubblicata da C. Weyman, in *Hist. Jahrbuch*, 16, 1895, pagg. 92-99 (cfr. *Zeitschr. für die österr. Gymn.*, 40, 1889, pag. 107).

<sup>(399)</sup> Il Philipp (*Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola*, I. Teil, Diss., Erlangen, 1904, pag. 7, nota 2) la ritiene una lettera in forma di predica.

<sup>(400)</sup> Reinelt, *Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola*, Breslau, 1904, pag. 45 sgg.

<sup>(401)</sup> Philipp, *Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola*, I. Teil, Erlangen, 1904, pag. 67.



deduce che l'autore attendeva ad una *translatio sancti Clementis*, forse una traduzione delle così dette Clementine <sup>(402)</sup>.

Le lettere di Paolino, ad eccezione della 45 e delle ultime tre, 49-51, appartengono al decennio 394-404 <sup>(403)</sup>, e sono in gran parte indirizzate agli amici dell'Aquitania: 13 a Severo, 6 ad Amando di Bordeaux, 5 a Delfino, 3 ad Apro e Amanda, 2 a Vitticio di Rouen, 4 ad Agostino, 2 a Crispiniano, 2 a Santo e Amando, altre ad altri corrispondenti, una per ciascuno.

Esaminiamo ora brevemente i principali gruppi di queste lettere, e cominciamo da quelle indirizzate a Sulpicio Severo, le quali rivelano un'amicizia profonda, un affetto, direi quasi, più che fraterno. Esse vanno dal 394 al 402 circa, dopo il qual anno la corrispondenza si arresta. Ma, come a noi non sono pervenute le lettere di Severo, così anche qualcuna di Paolino è andata perduta, perchè, nella prima che possediamo, si accenna chiaramente a lettere precedenti <sup>(404)</sup>.

Le prime lettere di Paolino a Severo si aggirano quasi esclusivamente sul *voto* comune dei due amici di recarsi a vivere a Nola, presso la tomba di S. Felice <sup>(405)</sup>. Nella prima <sup>(406)</sup>, Paolino comunica all'amico i suoi progetti relativi alla partenza, lo sprona a seguirne l'esempio, e lo consiglia sul tempo più adatto per intraprendere il viaggio. Come narremo, Severo, impedito da una malattia, rimase in Aquitania, e Paolino andò solo a stabilirsi a Nola. Di là non cessò mai dal far continue premure a Severo, perchè mantenesse le sue promesse al patrono celeste ed all'amico terreno. Ma Severo non si mosse. Tuttavia, per non lasciare Paolino privo di qualche consolazione, gli mandò una lettera, per mezzo di due dei suoi discepoli, l'uno un semplice catecumeno, l'altro un chierico di Calaorra, chiamato Vigilanzio, quello stesso, contro cui doveva più tardi tuonare lo sdegno del solitario di Betlem. Nella lettera prometteva ancora di andare a Nola, conducendo seco la sua piccola colonia, e diceva d'essere spinto a quella risoluzione anche dal desiderio di lasciare la Gallia, dove la guerra, mossagli

<sup>(402)</sup> Cfr. G. Morin, *S. Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima*, in *Anecdota Maredsolana*, 2, Maredsoli, 1894, *Praef.*, II sg., VII sg.

<sup>(403)</sup> Cfr. Reinelt, *Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola*, pag. 59.

<sup>(404)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 10: *Post illas litteras quibus rescripsisti etc.*

<sup>(405)</sup> Vedi U. Moricca, *Il votum di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola*, in *Didaskaleion*, N. S., 1925, fasc. III, pagg. 89-96.

<sup>(406)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1.

dall'opinione pubblica, e perfino dai membri della propria famiglia, rendeva la sua situazione sempre più penosa ogni giorno. Paolino fu contentissimo dell'arrivo dei due messaggeri e delle notizie, che essi gli portavano, e rispose con una lettera, nella quale versava liberamente la piena della sua allegrezza <sup>(407)</sup>: sognava il momento in cui tutt'e due avrebbero potuto gustare, vivendo nello stesso luogo, la felicità della loro amicizia, cantare le lodi del Signore, e non far nulla se non in nome di Cristo; vedeva già il proprio giardinetto meglio coltivato e più ricco di verde, grazie alle cure di Severo e dei suoi abili operai <sup>(408)</sup>. Supplicava pertanto l'amico di venir presto, e gli mandava uno di quei pani di Nola famosi per la loro bianchezza, raccomandandogli di farne un'eulogia; e, perchè Severo non si formasse, da quel pane, un falso concetto del modo di vivere dei solitari di Nola, gli spediva insieme una delle scodelle di bosso, di cui si servivano i suoi monaci, perchè anche Severo ne adottasse di simili <sup>(409)</sup>. Ma le speranze di Paolino rimanevano deluse: il tempo passava, e Sulpicio non arrivava mai. Invece, nel 306, giunse a Nola un'altra lettera di lui, insieme con l'aureo libretto della *Vita Martini*. Disgraziatamente, non possediamo la lettera, con cui Severo accompagnava la spedizione della *Vita*; possediamo però la risposta di Paolino, che giustamente fu chiamata un inno all'amicizia <sup>(410)</sup>. Severo non era venuto, e probabilmente non sarebbe mai venuto a Nola. Pure, che amico era egli per Paolino, e Paolino per lui! Mentre tutti, amici e parenti, li avevano abbandonati, dimenticati, derisi, l'uno era rimasto legato all'altro da un vincolo più sacro del vincolo del sangue <sup>(411)</sup>. La loro amicizia non aveva conosciuto ombre, nemmeno durante la vita trascorsa nel secolo. Ma, dal giorno in cui essi avevano lasciato il mondo, per servire Dio, quella unione si era purificata, inalzata, trasfigurata. « Dove sono — scriveva Paolino — i legami familiari e gli amici d'un tempo? Io sono sparito dinanzi a loro, e son divenuto estraneo ai miei fratelli... Gli amici e i parenti si sono allontanati da me, e, come un fiume che corre, come un'onda che passa, così passano lontano da me, e forse arrossiscono di accostarmi. Per me, i vicini son divenuti lontani, e i lontani vicini. Ma è anche scritto: *In luogo dei padri, ti son nati dei figli...* E ora tu sei davvero, per me, padre, fratello, parente... Tu amico

<sup>(407)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5. Questa lettera fu scritta nel 396.

<sup>(408)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 15-16.

<sup>(409)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 21.

<sup>(410)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11. Questa lettera è del 397.

<sup>(411)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 3.

nell'amore di Cristo, e fratello nella rigenerazione divina » <sup>(412)</sup>. Nella medesima lettera, Paolino diceva, a proposito della *Vita Martini*: « Beato te, che hai scritto la storia di un così grande sacerdote e di un così glorioso confessore di Cristo, con tanta nobiltà di linguaggio e profondità di sentimento! Beato anche Martino, che ha trovato uno storico degno della sua fede e delle sue opere! In tal modo, mentre i suoi meriti gli acquisteranno la vita eterna, i tuoi scritti gli assicureranno l'immortalità sulla terra » <sup>(413)</sup>. In quel tempo, Paolino non aveva ancora perduto la speranza della venuta di Severo. Infatti, poichè parecchi mesi erano trascorsi, senza che egli avesse ricevuto lettere dall'amico, sperò d'incontrarlo a Roma, nell'occasione della festa degli Apostoli del 397. Ma rimase deluso nella sua speranza. Severo, al solito, invece di mettersi in viaggio, aveva scritto all'amico un'altra lettera, e l'aveva spedita per mezzo d'un suo parente, chiamato Sabino. Questi, però, non aveva potuto recapitarla personalmente al destinatario, e l'aveva affidata a uno dei suoi servi di nome Marracino. Paolino, dapprima, rimase male impressionato dall'aspetto del curioso messaggero, che non aveva nè veste nè sandali da monaco, e, per giunta, aveva un viso rosso, come la clamide, che gli copriva le spalle; e l'accolse un po' freddamente. Ma poi ogni cosa si spiegò, e Paolino ricevette Sabino, come avrebbe ricevuto lo stesso Severo. La risposta alla lettera di Severo non potè essere scritta subito, perchè, ritornato a Nola da Roma, Paolino s'ammalò un'altra volta. Scrisse invece più tardi, appena guarito. Al solito, si lamentava, con l'amico, delle promesse sempre ripetute e mai mantenute, usando un linguaggio bonariamente severo. — Tu alleggi — gli diceva — la tua malferma salute. Ma dovresti piuttosto accusare la tua pigrizia. Non vai tu forse, da tanti anni, e non una volta sola ogni anno, a Tours, per visitarvi Martino? Io non dico che Martino non sia degno della tua venerazione; ma non ne è meno degno Felice. Sta bene, dunque, ingannare il patrono di Nola? No. Poichè, se è vero che Felice è buono, tanto più si deve temere d'offenderlo. Del resto, anche se Felice volesse mostrarsi longanime, e perdonare, credi tu che Cristo potrà lasciar impunte le ingiurie fatte ad un suo santo? — <sup>(414)</sup>. Questa lettera non era ancor giunta a destinazione, e un tal Soriano ne recava a Paolino un'altra dall'Aquitania. Veramente, la lettera era stata affidata a Marracino, a cui

<sup>(412)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 3 e 6.

<sup>(413)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 11.

<sup>(414)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 17, 4.

era stato anche raccomandato di presentarsi in una veste più monacale. Ma Marracino, sia perchè non volle mutar veste <sup>(415)</sup>, sia perchè non volle presentarsi a Nola, memore della prima accoglienza, era stato ben lieto di consegnare la lettera a Soriano, il quale, non conoscendo Paolino, aveva un gran desiderio di recarsi a Nola. Paolino rispose subito, con una lettera breve, nella quale non mancava di dare, con ogni buona grazia, del resto, una lezioncina a Severo circa la qualità dei messaggeri, a cui egli avrebbe dovuto, da allora in poi, affidar le sue lettere. « Vengano pure — gli scriveva — e portino lettere i nostri comuni servitori, non superbi delle loro vesti dipinte, ma umili nei loro orridi cilizi; non coperti di clamidi eleganti, ma di ruvido sacco monastico; non cinti di budriere, ma di corda; non con la lunga chioma svolazzante, ma col capo raso. Siano disadorni nel loro aspetto, adorno solo di pudicizia; siano decentemente incolti, e onorabilmente disprezzabili; trascurino anche l'ingenita bellezza dei loro corpi, a vantaggio della bellezza interiore; divengano deformi nel volto, purchè siano onesti nell'anima. Io so bene che il volto e l'abito e l'odore di questi uomini fa nausea a quelli, per cui un odore di vita è un odore di morte, e che trovano dolce ciò che è amaro, turpe ciò che è casto, ostile ciò che è santo. Quindi è giusto che noi rendiamo loro la pariglia, e che anche per noi il loro odore sia un odore di morte, mentre noi non cessiamo di essere l'odore di Cristo... Essi hanno orrore del nostro digiuno, e noi non possiamo tollerare la loro crapula... A loro dispiace l'aridità della nostra gola, a noi l'avidità della loro. Essi sono offesi dalla nostra sobrietà, noi dalla loro ghiottoneria. Essi dovranno abituarsi a vederci non ebbri di buon mattino, ma digiuni di sera; non gonfi del vino del giorno precedente, ma vuoti anche di quello del giorno d'oggi; non vacillanti per la crapula della libidine, ma per le oneste veglie e per la costante sobrietà » <sup>(416)</sup>. Severo sentì la lezione, e rispose ai rimproveri di Paolino, inviandogli, nel 398, un vero monaco, un discepolo di Martino, divenuto il più caro discepolo suo: Vittore. La lettera di Severo, che accompagnava la venuta di Vittore, è l'unica che ci sia pervenuta, delle lettere inviate da Severo a Paolino, ed è graziosissima. « Mi si dice — scriveva Severo — che tutti i tuoi cuochi se ne vanno; senza dubbio perchè non trovano

<sup>(415)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 22, 1: *Sibi ergo ille habeat armilausam suam et suas caligas et suas buccas, quarum alia mutare, alia deducere timuit.* Cfr. *Epist.* 17, 1.

<sup>(416)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 22, 2.



presso di te come esercitarè la loro arte. Ebbene, eccotene uno, che è una meraviglia: nessuno sa cuocere, meglio di lui, la pallida fava, nessuno migliorare con aceto e con salsa l'insipida bietola, nessuno preparare una cattiva zuppa, destinata a sembrare ottima a gente che abbia digiunato tutto il giorno. Quanto al pepe ed agli altri condimenti, non è affar suo: li sostituisce con del cumino e con altre erbe, che pesta rumorosamente in un mortaio. Ha però un difetto, quello di essere il più gran distruttore di giardini che io mi conosca. Se entrerà nel tuo, mieterà con la spada tutto ciò che gli capiterà sotto mano. Non avrai nemmeno da tormentarti, per fornirgli la legna da bruciare: egli brucia quel che trova, anche le travi della casa. Comunque, sappi che non ti mando un servitore, ma un figlio. Trattalo come tale, e non aver a sdegno d'esser padre dei più piccoli » <sup>(417)</sup>.

Vedemmo, a suo luogo, come, in realtà, Vittore sia stato un figlio e un amico per Paolino, e come questi lo abbia ricambiato col massimo affetto. Delle tre lettere, scritte per Severo, che Vittore riportò, nel 399, dopo questa prima visita <sup>(418)</sup>, la 23 è tutta piena, nella prima parte <sup>(419)</sup>, delle lodi del giovane monaco, espresse con accenti d'ammirazione, di fede e d'umiltà. La seconda lettera è una specie di esame di coscienza, fatto da Paolino al suo amico, e ci mostra il duro lavoro, che egli compiva incessantemente su sè stesso, per avanzare sempre più sulla via della perfezione. Per Paolino, spogliarsi d'ogni ricchezza è inutile pompa di virtù, se non si veglia sul proprio cuore, se non si combatte, contro sè stessi, quella lotta morale, in cui si compendia tutta la vita cristiana. Forse ora, ancor più di quando viveva nel mondo, Paolino sente l'assalto della concupiscenza, che vuol trascinarlo prigioniero sotto la legge del peccato. Che fare, dunque? Usare le armi di Cristo, che sono armi di luce, e con esse vincere il principe delle tenebre; conservare l'amore di Cristo, mediante il quale soltanto è dato di spazzar via dal cuore le spine e le sozzure; spogliarsi d'ogni vizio, per rivestirsi d'ogni virtù; essere perfetto, come è perfetto il Padre celeste. Ecco quanto resta da fare ancora a Paolino. Non lo lodi, dunque, Severo di quel che ha fatto, ma preghi Dio, perchè gli conceda la forza di compiere la rimanente parte del suo faticoso cammino <sup>(420)</sup>. La terza,

<sup>(417)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, LXI, 255: *Severus Paulino mittit coquum ad prae-parandos monachorum cibos aptum.*

<sup>(418)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 23; 24; 29.

<sup>(419)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 23, 3-10.

<sup>(420)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 24.

lettera parla degli ospiti illustri, venuti a Nola nel 398, e fa di loro, specialmente di Melania e di Niceta, le più alte lodi <sup>(421)</sup>.

Nel corso del 399, Paolino ricevette numerose lettere di Severo, portate da Teridio e da Postumiano, poi da Virino e da Soriano. Delle risposte di Paolino a queste lettere, una sola è pervenuta sino a noi, forse incompleta, che era stata affidata a Postumiano <sup>(422)</sup>. Ma, giunto a Narbona, Postumiano v'incontrò Vittore, che si recava a Nola, e, poichè egli doveva imbarcarsi per l'Oriente, pregò Vittore di ritornare a Primuliacum, per consegnar le lettere, di cui Postumiano era latore <sup>(423)</sup>. Vittore quindi non arrivò a Nola che verso la fine dell'inverno del 400, vi rimase gran parte dell'estate, e ne ripartì, recando, insieme con la lettera 28, un esemplare del panegirico di Teodosio, e i sette *natalicia* composti da Paolino in onore di S. Felice <sup>(424)</sup>. Nella lettera 28, è contenuto un giudizio su Rufino, l'avversario di Girolamo, degno di esser citato. Avendo Sulpicio Severo, nel tempo in cui attendeva alla composizione della sua *Chronica*, domandato a Paolino alcune notizie riguardanti la cronologia dei re d'Israele, Paolino si scusò della propria incompetenza, in questa materia, ma gli promise di scrivere a Rufino, « uomo santo e dotto..., versato nella conoscenza delle lettere sacre e profane, espertissimo così della lingua greca come della latina ». E aggiungeva: « Se egli non mancherà di sodisfare il mio desiderio, ti manderò, alla prima occasione, le notizie, che mi avrà comunicate » <sup>(425)</sup>. Non è piccola lode, per Rufino, sulla cui figura morale hanno troppo a lungo pesato le amare invettive di Girolamo, il poter dimostrare come, tra i contemporanei, godesse fama d'uomo dotato di dottrina e di santità.

Il terzo viaggio di Vittore a Nola avvenne nel 401. Severo, questa volta, chiedeva a Paolino il ritratto suo e di Terasia, per collocarlo nel battistero di Primuliacum, di fronte a quello di Martino. A tale richiesta, Paolino rimase sbalordito: nella sua umiltà, pensò che l'amico, accecato dal grande amore per lui, agisse come un nonno indulgente, che commette delle follie per un nipotino adorato <sup>(426)</sup>. Dei resto, di quale ritratto intendeva parlare

<sup>(421)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29.

<sup>(422)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 27.

<sup>(423)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 28, 3.

<sup>(424)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 28, 6.

<sup>(425)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 28, 5.

<sup>(426)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 30, 1: *Severe, mi Severe, multa te caritas pene delirum facit, et circa me non aetate sed sensu parvulum tuum tamquam avus circa serum nepotem nimia pietate, quod tamen pace prudentiae tuae dixerim, stultus effligeris.*

Paolino? Dell'uomo spirituale, senza dubbio. Ma egli avrebbe arrossito di farsi dipingere, così come realmente era, e, d'altra parte, non avrebbe mai acconsentito a dare di sè un'immagine falsa. Che cosa era egli mai? Un infelice, sempre in guerra con sè stesso, e purtroppo soggetto a sentire la terribile legge della carne che lotta con lo spirito <sup>(427)</sup>. — Prega piuttosto Dio per me — aggiungeva Paolino —, e domandagli che uccida in me l'uomo antico, con tutte le sue miserie, e faccia rifiorire la mia carne in Gesù Cristo, e rinnovi la mia giovinezza, come quella dell'aquila — <sup>(428)</sup>. Dopo tutto, Severo teneva scolpita nel cuore l'immagine dell'amico lontano, e lì avrebbe potuto contemplarla non solo durante il suo soggiorno in questo mondo, ma per tutta l'eternità. Se poi egli voleva proprio dare alla sua amicizia consolazioni sensibili, ebbene dettasse, a memoria, a un qualsiasi mediocre artista le sembianze di Paolino: se queste non fossero riuscite somiglianti per gli altri, lo sarebbero state sempre per lui, che avrebbe contemplato l'amico con gli occhi del cuore <sup>(429)</sup>. Severo non si lasciò scoraggiare dal rifiuto, e l'immagine di Paolino apparve nel battistero, là dove egli s'era proposto di collocarla.

La quarta visita, fatta da Vittore a Nola, nel 402, ebbe lo scopo di comunicare a Paolino i lavori eseguiti a Primuliacum, di chiedergli dei versi da porre nel battistero e nelle basiliche, e un po' di reliquie da custodire sotto gli altari delle medesime. Paolino rispose, dolendosi per quel che si riferiva al ritratto, inviando le epigrafi richieste per il battistero e per le basiliche, e comunicando anche quelle fatte da lui stesso per gli edifici nolani <sup>(430)</sup>. Quanto alle reliquie, consentì a staccare una particella dal frammento della vera croce, donatogli da Melania; la pose in un reliquiario d'oro, e la spedì, con atto d'impareggiabile delicatezza, a Basula, in nome di Terasia <sup>(431)</sup>. A proposito del dono, fece anche a Severo la narrazione particolareggiata dell'invenzione della croce per opera di S. Elena <sup>(432)</sup>.

La lettera 32 è l'ultima, che noi possediamo, della corrispondenza fra Paolino e Severo.

Le relazioni di Paolino con Delfino e Amando cominciarono anch'esse molto presto. La prima lettera, pervenuta sino a noi,

<sup>(427)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 30, 2 sgg.

<sup>(428)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 30, 5.

<sup>(429)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 30, 6.

<sup>(430)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 32.

<sup>(431)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 31, 1.

<sup>(432)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 31, 3-5.

e indirizzata ad Amando <sup>(433)</sup>, fu scritta per comunicare all'amico la notizia della propria ordinazione sacerdotale, avvenuta nel giorno di Natale del 393. Quindi appartiene senza dubbio al 394. Ad essa abbiamo già accennato, mentre narravamo la vita del nostro santo. Dopo che Paolino si fu stabilito in Campania, la corrispondenza tra Bordeaux e Nola divenne incessante. Delfino e Amando non cercavano solo, nello scambio epistolare, un conforto alla lontananza, ma mostravano anche d'interessarsi del progresso spirituale di quell'anima, che loro avevano iniziata alla vera vita cristiana. Così, in ogni lettera, eccitavano Paolino a non far tacere, per eccesso di umiltà, il suo ingegno, ma a produrre, come un fertile albero, i suoi frutti; lo esortavano ad approfondire lo studio delle Scritture, e a comunicare a loro abbondantemente i tesori, che avesse saputo scoprirvi. Queste esortazioni, specialmente quelle di Delfino, che Paolino venerava come padre e come maestro, mettevano in non lieve imbarazzo l'anima semplice ed umile del solitario di Nola; ond'egli si scusava, dicendo che tocca ai padri accumular ricchezze per i figliuoli. Egli certo riconosceva in Delfino il diritto di voler raccogliere quel che aveva seminato. « Ma io, campo sterile, — obiettava Paolino — che cosa posso fare? Con qual frutto rispondere alle tue cure, io, che finora, invece di grano, ho prodotto triboli, e, invece di uva, spine?... Tu puoi ancora far una cosa: imita quell'agricoltore, che ottenne dal padrone della vigna di prolungare la vita alla sterile ficaia, e con la promessa ritardò il taglio imminente dell'inutile tronco. Così interceda per me la tua pietà, e chiedi al Signore di attendere almeno un anno, prima di vibrare la scure, che pende minacciosa sulle radici dell'albero infecondo... Forse la mia terra, ingrassata col letame evangelico, diventerà fertile; e allora, venuto il momento della raccolta, l'agricoltore potrà presentarsi al padre di famiglia con messi copiose, e riceverne la ricompensa » <sup>(434)</sup>.

Con Amando, Paolino si sentiva più a suo agio, e dava libero sfogo ai propri sentimenti. Per esempio, con una grazia senza pari, egli rimprovera all'amico di andar proclamando ad alta voce quel che Paolino ha detto solamente a lui in un orecchio <sup>(435)</sup>. Come infatti avrebbe potuto Delfino crederlo idoneo a trarre dallo studio delle Scritture qualcosa che fosse stata degna di lui, se Amando non lo avesse persuaso di questo, indotto tuttavia più

<sup>(433)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 2.

<sup>(434)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 10, 2-3.

<sup>(435)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 9, 1.



dal cuore che dal giudizio? Paolino sa bene che Delfino lo asperse col sale della sua parola; ma sa anche che il sapore di quel sale è svanito nel proprio cuore <sup>(436)</sup>. Poichè, dunque, lo spirito del bene s'è addormentato in lui del sonno dell'inerzia, si adoperino i suoi maestri a ridestarlo, perchè egli imponga il silenzio ai torbidi venti delle passioni terrene; perchè nel suo cuore si faccia la pace della castità, e, avendo per pilota lo Spirito della verità e per rematore il Verbo di Dio, egli possa dirigere la propria navicella al porto della sua volontà <sup>(437)</sup>.

L'anno successivo, cioè nel 397, poichè ad Amandò le lettere di Paolino sembravano sempre troppo corte, il nostro solitario pensò di proporsi un argomento da svolgere a guisa di un piccolo trattato: questo argomento fu la Grazia di Dio e la Redenzione <sup>(438)</sup>. L'uomo s'era perduto per l'orgoglio; Dio volle redimerlo con la propria umiliazione. Perciò venne sulla terra non sotto le vesti di un re, ma sotto l'apparenza d'un servo, e subì la morte, per donare la vita eterna <sup>(439)</sup>. Nell'esempio del Figlio di Dio, l'uomo deve vedere la regola della propria vita: bisogna abbassarsi, per inalzarsi; umiliare l'orgoglio e mortificare la carne, per ristabilire la primitiva dignità umana. Umile di cuore e sublime di opere: tale dev'essere il Cristiano. Sotto il giogo di Dio, perchè è soave; sotto il suo carico, perchè è leggero, deve curvare la testa, e, libero dalla tirannia d'ogni potenza nemica, elevarsi fino al cielo <sup>(440)</sup>.

Paolino terminava questa lettera, raccomandando all'amico il latore della medesima, Sanemario, un liberto di Paolino divenuto monaco. Paolino chiedeva ad Amando che il suo protetto fosse ordinato presbitero e destinato ad Alingona, presso la tomba dei genitori, con l'incarico di officiarvi nei giorni anniversari della loro morte. Chiedeva altresì che il presbitero Esuperio concedesse a Sanemario una piccola terra dipendente dalla chiesa, in modo che potesse, coi frutti di essa, provvedere alle necessità della vita. Dal medesimo presbitero poi sollecitava un atto di carità in favore di un vecchio presbitero di Capua, chiamato Basilio, il quale era in lite con i Daducii, ricca famiglia aquitana, che possedeva beni in Campania, e minacciava di sfrattare Basilio dalla casa, dove

<sup>(436)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 9, 1.

<sup>(437)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 9, 2.

<sup>(438)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 12.

<sup>(439)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 12, 3-4.

<sup>(440)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 12, 7 sgg.

abitava. Paolino, dunque, scrisse una lettera ai Daducii in favore del povero presbitero di Capua, e raccomandò a Delfino e ad Amando di appoggiarla con l'autorità del loro nome e delle loro parole <sup>(441)</sup>. La supplica fu accolta dai Daducii con ogni deferenza, e il vecchio presbitero rientrò nella sua casa, giulivo, ringraziando il Signore, tra l'esultanza dell'intera città di Capua. Queste notizie Paolino apprese, l'anno seguente, cioè nel 398, da una lettera di Delfino, portata a Nola da Cardamate, antico attore drammatico, poi convertitosi alla religione di Cristo, con tanta fede, che Delfino ne aveva fatto un chierico. La lettera di Delfino annunciava anche a Paolino una grave malattia da lui sofferta. Paolino rispose con una specie di azione di grazie per la ricuperata salute del venerando amico, indugiandosi ad esporre in termini affettuosissimi le ragioni delle sofferenze dei santi: Dio li prova, per accrescere i loro meriti, e per offrirli agli altri come esempi degni d'esser imitati <sup>(442)</sup>.

Anche nella lettera ad Amando, che, insieme con la precedente, fu portata da Cardamate a Bordeaux, Paolino si compiaceva del grave pericolo scampato da Delfino; solo si doleva di avere, per tutto quel tempo, continuato a vivere allegro ed in buona salute, mentre i suoi amici erano in tribolazione <sup>(443)</sup>. Lo incaricava, in seguito, dei più vivi e sinceri suoi ringraziamenti per i Daducii <sup>(444)</sup>.

Dopo queste lettere, Cardamate non apparve a Nola per due anni consecutivi, e Paolino si afflisse molto di quel silenzio. Inviò allora a Bordeaux alcuni dei suoi giovani discepoli, tra i quali Uranio; ma nemmeno essi tornarono. Perchè mai? Paolino non sapeva rendersi ragione di tutto ciò. Finalmente, verso la fine dell'inverno del 400, l'arrivo di Cardamate, ormai più desiderato che sperato, riaprì alla gioia il cuore del nostro solitario. Cardamate, però, tornava solo. Evidentemente, Uranio e gli altri, sia perchè trattenuti dall'amore della terra natia, sia perchè spaventati dalla lunghezza del viaggio, erano rimasti in Aquitania. Fu una dolorosa delusione per Paolino. Comunque, le lettere di Delfino e di Amando lo compensavano ad usura: nelle risposte, che Cardamate fu incaricato di portare a Bordeaux, due per Delfino ed una per Amando <sup>(445)</sup>, noi sentiamo l'eco profonda dell'allegrezza, di cui le

<sup>(441)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 12, 12. Cfr. *Epist.* 14, 3; 15, 2-3.

<sup>(442)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 14.

<sup>(443)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 15, 1.

<sup>(444)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 15, 2-3.

<sup>(445)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 19; 20; 21.

lettere degli amici avevano inondato il suo cuore. Dalla prima traspare anche la delusione sofferta per il contegno dei discepoli: « Dio — diceva Paolino — non li punisca del loro peccato di prevaricazione... Rimangano pure dove vogliono, dal momento che non hanno voluto stare dove avrebbero dovuto. Facciano pure quel che a loro è lecito, dal momento che non hanno voluto fare quel che a loro conveniva. A me, come il loro ritorno non avrebbe potuto far del bene, così la loro assenza non potrà far del male » <sup>(446)</sup>. Più tardi, però, uno di essi, Uranio, pentitosi del proprio errore, ritornò al monastero, ed è precisamente quello, a cui dobbiamo la commovente narrazione della morte del maestro.

Non contento della prima lettera, che gli sembrò molto breve, dopo due anni di silenzio, Paolino ne scrisse una seconda a Delfino <sup>(447)</sup>. Gli comunicava in essa la benevolenza dimostrata a lui dal nuovo papa Anastasio, con l'invito fattogli di recarsi a Roma, per partecipare alle feste anniversary della propria elezione <sup>(448)</sup>; gli parlava di Venerio, nuovo vescovo di Milano, succeduto ad Ambrogio, al quale inviava, per lo stesso Cardamate, una lettera, esortandolo a stringere amicizia con Delfino; lo ringraziava di aver consacrato la nuova chiesa, fatta erigere ad Alingona, presso la tomba dei suoi genitori <sup>(449)</sup>; e infine, con una di quelle transizioni tanto comuni nel nostro autore, il quale tutto soleva interpretare allegoricamente, chiedeva al Signore che si degnasse di costruire un tempio incrollabile nel suo cuore: incrollabile, perchè inalzato sulla pietra, che è simbolo di Cristo.

La lettera ad Amando <sup>(450)</sup> è un elogio del messaggero Cardamate, paragonato ad Asael, di cui i sacri libri dicono che era veloce come un capriolo <sup>(451)</sup>, e a S. Giovanni, che arrivò, correndo, prima di Pietro, al sepolcro del Signore <sup>(452)</sup>. Ciò servì come spunto a Paolino per una digressione, rimasta celebre, sul principio del quarto Evangelo <sup>(453)</sup>. Alla fine della lettera, Paolino ritornava ancor una volta a Cardamate, per lodarne le virtù e raccomandarlo vivamente all'amico.

Dopo queste lettere a Delfino e ad Amando, ce ne rimangono

<sup>(446)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 19, 2.

<sup>(447)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 20.

<sup>(448)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 20, 2.

<sup>(449)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 20, 3.

<sup>(450)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 21.

<sup>(451)</sup> II Reg. 2, 18.

<sup>(452)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 21, 2. Cfr. Ioh., 20, 4.

<sup>(453)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 21, 3-4.

altre due, in risposta alla notizia, da loro stessi comunicata a Paolino, circa la morte d'un suo fratello <sup>(454)</sup>. Ho già detto, a proposito della vita di Paolino, che, secondo me, questo fratello non va confuso con quello, che morì di morte violenta, e le cui vicende misero anche Paolino in serio pericolo di perdere i beni e la vita. A qual tempo si debba riportare la disgrazia domestica di Paolino e lo scambio epistolare tra lui e i suoi amici d'Aquitania, non sappiamo. Nella lettera a Delfino, Paolino si dichiarava dolente, più che della morte corporea del suo congiunto, del fatto che egli si fosse curato poco della salvezza dell'anima propria. Lo raccomandava pertanto caldamente alle preghiere del santo vescovo. Con non minor calore invocava anche le preghiere di Amando, affinché Dio misericordioso concedesse un refrigerio all'anima del fratello <sup>(455)</sup>.

Le lettere 35 e 36 sono le ultime, a noi pervenute, della corrispondenza tra Nola e Bordeaux. Ma è molto probabile che qualche altra Paolino ne abbia scambiata, almeno fino al 406, l'anno delle grandi calamità politiche della Gallia, se non con Delfino, che non tardò a passare a miglior vita, certamente con Amando, che fu di lui successore sul seggio episcopale di Bordeaux.

Tra il 400 e il 406, altre lettere Paolino dovè spedire in Gallia: esse non hanno più il carattere di quelle studiate finora, dove nel santo si rivelava specialmente l'amico. Adesso, invece, si rivela il dottore, che tutti assediano di domande, a cui tutti chiedono dilucidazioni e commenti. Il latore di questa corrispondenza era ordinariamente Vittore. Quando in Aquitania si sapeva ch'egli doveva partire per Nola, molti si presentavano a lui, con lettere, messaggi e saluti per il pio custode della tomba di S. Felice. Alezio, nobile aquitano, chiedeva a Paolino un lavoro, che non sappiamo quale fosse, e Paolino, rispondendo, si schermiva con la sua solita umiltà <sup>(456)</sup>; Florenzio, fratello del precedente e vescovo di Cahors, desideroso di mettersi in corrispondenza epistolare con un uomo di sì gran cuore e di sì grandi virtù, scriveva anch'egli a Paolino una lettera, usando il linguaggio proprio di una vecchia amicizia, e ne riceveva una risposta piena di affettuose cortesie <sup>(457)</sup>. Altri due, Santo e Amando, il primo uno degli amici di giovinezza di Paolino, che s'era poi dato risolutamente a vita cristiana,

<sup>(454)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 35; 36.

<sup>(455)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 36, 2.

<sup>(456)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 33.

<sup>(457)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 42.



il secondo forse un giovane chierico, avevano avuto l'idea di cercare in Paolino aiuto e incoraggiamento a procedere sulla via della perfezione. Per Paolino, la loro lettera fu più dolce di un olio profumato, perchè in essa erano distillati il latte ed il miele delle Scritture. Si doleva solo che i due amici avessero colmato lui di lodi non meritate: le respingeva pertanto con forza, e dichiarava di aver bisogno di preghiere, non già di felicitazioni. Poi riandava la sua vita passata e presente, paragonandosi a un bambino che tenta i primi passi, e balbetta le prime parole. Robusto ancora nei vizi, Paolino sentiva d'essere infermo nelle virtù; nato appena alla giustizia, era ormai decrepito nel peccato; la sua lingua, già così loquace nelle lettere profane, balbettava miseramente nelle cose della verità <sup>(458)</sup>. Ma quel che più temeva — e perciò si rifiutava d'accogliere le lodi inopportune dei suoi amici —, era il pericolo della superbia, contro la quale non c'è rifugio che nella santa umiltà. « Chiedete — diceva — per me a Dio che, avendomi concesso il disprezzo delle ricchezze, mi conceda pure quello di me stesso; poichè la via è stretta, ed io cammino quasi sopra una corda tesa. Se piego un po' a destra o a sinistra, posso cadere da una parte o dall'altra... Qual vantaggio verrà a noi dall'esserci spogliati dei nostri beni, se restiamo ricchi di vizi? Sono queste le sostanze che dobbiamo vendere, cioè alienare da noi, e la nostra vittoria sarà tanto maggiore, quanto la difficoltà di svelle quel che è radicato dentro, è maggiore della difficoltà di respingere quel che aderisce solo di fuori » <sup>(459)</sup>.

La corrispondenza con Santo fu attivissima: Santo faceva una raccolta di tutte le lettere dell'amico illustre, e un giorno gliene mandò l'elenco, insieme con una raccolta d'inni, scritti da lui. Paolino, nella risposta — l'unica che ci rimanga di questo copioso carteggio, — spiegava a Santo il significato mistico della parabola delle cinque vergini sagge e delle cinque vergini stolte <sup>(460)</sup>.

Più interessante è la corrispondenza con Apro, magistrato e avvocato aquitano, il quale, appartenente dapprima alla categoria dei cristiani di fede tiepida, cristiani di nome, pagani di abitudini e di tendenze, alla maniera d'Ausonio e di Giovio, s'era poi staccato dal mondo, ed era entrato a far parte del clero. Apro aveva, come Paolino, una moglie virtuosissima, Amanda. Costei non aveva esitato ad accettare i doveri, che le venivano imposti dalla

<sup>(458)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 40, 6.

<sup>(459)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 40, 11.

<sup>(460)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 41.

nuova condizione del marito; e, insieme col proprio consorte, dopo aver fatto voto di consacrare a Dio il resto della vita, s'era ritirata nella quiete d'una solitudine campestre. Di là scrisse Apro una lettera a Paolino, per informarlo della decisione da lui presa, e chiedergli i suoi consigli, soprattutto relativamente alla circostanza che, avendo figliuoli, egli non aveva stimato di doverli spogliare dei pochi beni domestici, ma ne aveva affidato la cura alla moglie, per esser libero di dedicarsi interamente ai doveri del sacerdozio. Le tre lettere, a noi pervenute, della corrispondenza di Paolino con i due sposi esemplari sono in gran parte intese a dirigerne la condotta <sup>(461)</sup>: la terza contiene una lode squisita di Amanda, donna d'intelletto, di cuore, di azione, che aveva preso su di sè tutto il carico dell'amministrazione del patrimonio domestico, per lasciare al marito la libertà di applicarsi alla meditazione di Dio. Dedita in apparenza al mondo, ma libera nella sua servitù volontaria, perchè l'anima restava padrona di sè, ella era per suo marito più preziosa delle più preziose gemme, e, alla fine dei secoli, avrebbe certamente goduto, insieme con lui, della ricompensa eterna, perchè, con alto spirito di sacrificio, ella non aveva preferito il mondo a Cristo, ma suo marito a sè stessa <sup>(462)</sup>.

Dei corrispondenti di Paolino, ci si fanno ora dinanzi Agostino e Vittricio, personaggi notevoli non solo per le vaste impronte, che lasciarono di sè nella storia della civiltà cristiana, ma anche perchè la loro amicizia per Paolino ci attesta la fama, che le crescenti virtù del solitario di Nola diffondevano al di là dei mari, oltre i confini delle regioni, dove aveva avuto la sua prima origine. Alipio di Tagaste, cogliendo l'occasione del ritorno a Nola di Giuliano, servitore di Paolino, da questo inviato in Africa, forse per ringraziare i vescovi dell'interesse mostratogli, come vedemmo <sup>(463)</sup>, durante la malattia sofferta subito dopo il suo arrivo a Nola, aveva scritto una lettera a Paolino, per congratularsi della di lui conversione, e gli aveva in pari tempo spedito cinque trattati di Agostino contro i manichei. Colpito dalla profondità di queste opere, in cui le bellezze dell'arte profana ben si adattavano a rivestire di nobili forme la severità della scienza divina, il solitario di Nola non seppe resistere al desiderio di scrivere pure ad Agostino, inviandogli la lettera per mezzo del medesimo corriere,

<sup>(461)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 38; 39; 44.

<sup>(462)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 44, 4.

<sup>(463)</sup> Vedi, sopra, pag. 1003.

che portava in Africa la sua risposta ad Alipio <sup>(464)</sup>. In essa, egli esprimeva la propria ammirazione per lui, per la sua dottrina, per il suo ingegno, per la sua fede, e lo invitava a mandargli altri libri consimili, perchè egli si abbeverasse a queste fonti purissime, egli, che era un veterano nel numero dei peccatori, ma ancora una recluta nella milizia di Cristo. Dopo aver lungamente ammirato la sapienza del mondo, e aver consumato il suo tempo in vane occupazioni letterarie, egli si trovava adesso muto e insensato al cospetto di Dio. Tuttavia, poichè il Signore gli aveva fatto la grazia d'illuminare la sua cecità, e di liberarlo dalle sue catene, Paolino si sentiva animato da un ardente desiderio di raggiungere la perfezione, da cui era ancora tanto lontano <sup>(465)</sup>. Agostino, dunque, doveva tendergli la mano ed aiutarlo a camminare con passo pronto e sicuro sulla via della fede, della sapienza, della carità <sup>(466)</sup>. Questa lettera fu per Agostino una rivelazione: egli capì che quel linguaggio non era di un uomo comune. La lettera fu letta da tutti i membri del monastero africano, e destò in ciascuno di essi il più vivo entusiasmo. La risposta di Agostino fu indirizzata a Paolino ed a Terasia insieme, perchè, in nome di tutt'e due, Paolino aveva scritta la sua, e si diffondeva nelle lodi di quella donna esemplare. Inoltre, poichè Paolino aveva chiesto ad Agostino le sue opere, questi rispondeva che il latore della lettera — il quale non era altri che Romaniano, il mecenate tagastese, tanto caro ad Agostino — le possedeva tutte, e avrebbe potuto donargliele. E, nel suo spirito di umiltà, pregava Paolino di correggerle, se le trovava difettose, di attribuire a lui quel che c'era di povero nei suoi scritti, e a Dio quel che c'era di lodevole <sup>(467)</sup>.

La lettera di Agostino non giunse subito a Nola. Paolino allora, preoccupato del lungo silenzio, scrisse una seconda volta, inviando in Africa Romano ed Agile <sup>(468)</sup>. Agostino diede allora un pronto riscontro, e approfittò dell'occasione per comunicare all'amico la sua nomina a vescovo; della qual cosa Paolino si mostrò lietissimo, come scriveva poco dopo a Romaniano <sup>(469)</sup>.

Tale fu il principio dell'amicizia tra questi due valentuomini, che, sebbene non siano paragonabili fra loro, perchè la profondità e la vastità del genio del vescovo d'Ippona è troppo superiore

<sup>(464)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 3, ad Alypium; 4, ad Augustinum.

<sup>(465)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 4, 2.

<sup>(466)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 4, 3.

<sup>(467)</sup> Augustin., *Epist.* 27 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 107-111).

<sup>(468)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 6.

<sup>(469)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 7.

alle doti intellettuali assai modeste di Paolino, pure, vivendo in quell'aurea età, in cui la fede e l'amore divino bastavano a livellare ogni disuguaglianza, si sentirono attratti l'uno verso l'altro, Paolino con devozione filiale, Agostino con un sentimento che non lasciava affatto intravedere in lui la superiorità del genio. Però della loro corrispondenza, durata circa quindici anni, dal 395 al 410, a noi purtroppo non restano che scarsi frammenti. Queste lettere sono quasi esclusivamente occupate da discussioni teologiche e da commenti a libri sacri: Paolino si compiace di fare, col tono umile del discepolo, interrogazioni al grande Dottore, e anche Agostino, per mostrare di non ritenersi superiore a lui, in materia di teologia, interroga e timidamente propone. Una volta, per esempio, Agostino rivolge a Paolino alcune questioni sulla risurrezione dei corpi e sulla vita futura. La risposta di Paolino è franca e decisa: quanto a lui, preferisce sapere ciò che dev'essere la vita presente, per rendersi degno di arrivare alla futura, anziché indagare ciò che la vita futura sarà. E che dev'essere la vita presente? Morire al mondo, per vivere in cielo con Gesù; poichè noi risusciteremo è vero, coi nostri corpi, ma questi corpi saranno glorificati e spiritualizzati <sup>(470)</sup>. Agostino inoltre aveva pure domandato che cosa sarà l'armonia dei cieli tanto decantata dalle Scritture, e se veramente in cielo noi canteremo ancora con la nostra voce umana, facendo eco ai cori degli angeli. Paolino crede che le nostre voci saranno mutate, come i nostri corpi, e che ci sarà in cielo una vera armonia, non solo quella metafisica, derivante dall'armonia dell'ordine universale, in cui ogni cosa occupa il suo posto, ma un'armonia reale, ineffabile, quale potrà esser prodotta dalle nostre voci, anch'esse glorificate e spiritualizzate <sup>(471)</sup>.

L'ultima lettera, che ci resta, di Paolino ad Agostino è tutta una serie di questioni su vari passi dei salmi, delle lettere di S. Paolo e dell'Evangelo, che gli riuscivano difficili a comprendere. Ma, come notava lo stesso Agostino, mentre egli formulava le sue questioni, le discuteva; mentre interrogava, insegnava <sup>(472)</sup>. Questa lettera non potè essere scritta più tardi del 414 (la precedente, la 45, è forse del 409): quindi, anche nelle scarse vestigia, pervenute sino a noi, le relazioni tra Nola e l'Africa si protraggono per un tempo assai più lungo che quelle tra Nola e l'Aquitania.

L'autorità di Paolino, in materia dottrinale, si afferma nella

<sup>(470)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 45, 4-5.

<sup>(471)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 45, 6.

<sup>(472)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 50.



lettera, che egli scrisse a Vittricio nel 404. Da quando Paolino s'era incontrato col vescovo di Rouen a Vienna, aveva serbato di lui un vivo ricordo. Nel 399 o 400, ebbe occasione d'incontrare a Roma un diacono di Vittricio, Pascasio, accompagnato da un catecumeno di nome Orso. Desideroso di conoscere minutamente le vicende della vita e dell'apostolato di Vittricio, indusse Pascasio ed Orso ad andar con lui a Nola. Quivi Orso si ammalò molto gravemente, e quindi la permanenza sua e del compagno presso Paolino si protrasse più di quanto era stato convenuto. Perciò Paolino scrisse, alla partenza degli ospiti, una prima lettera a Vittricio, in cui scusava l'involontario ritardo di Pascasio e di Orso, ed esprimeva tutta l'ammirazione per le virtù del santo vescovo rotomagese, come pure il suo rammarico, per aver ignorato, a Vienna, di trovarsi dinanzi a un glorioso confessore della fede <sup>(473)</sup>.

Più tardi, nel 404, Vittricio dovè recarsi a Roma, per intendersi con papa Innocenzo su alcune questioni disciplinari della sua diocesi. Paolino allora sperò che, data la vicinanza di Roma a Nola, avrebbe avuto la felicità di ospitare presso di sè il vescovo di Rouen. Ma i bisogni della Chiesa non permisero a Vittricio una troppo lunga assenza dalla Gallia; ond'egli, partendo, ebbe cura di far pervenire a Paolino, per mezzo d'un tal Candidiano, una lettera di scusa. Paolino rispose, mostrandosi umiliato e desolato di non aver avuto la gioia, così vivamente sperata, di rivedere l'amico, e attribuiva ai suoi peccati questa punizione divina. Il resto della lettera tratta di alte questioni dogmatiche, cioè dell'insegnamento cattolico sulla Trinità e sulla natura di Cristo, con un rigore teologico veramente ammirevole <sup>(474)</sup>. Tale lettera, indirizzata a uno dei vescovi più noti e più attivi della Gallia, è indizio evidentissimo della grande autorità, che il solitario di Nola aveva acquistata in tutto il mondo cristiano, e della stima in cui le sue virtù e la sua dottrina erano tenute dai più insigni uomini, che, nel IV° secolo, abbiano illustrato, col pensiero o con l'opera, la Chiesa di Cristo.

L'ultima lettera di Paolino, di cui dobbiamo occuparci, è quella diretta a Pammachio, l'amico di Girolamo, nell'occasione della morte della moglie di lui, Paolina, la seconda figlia della celebre Paola <sup>(475)</sup>. Paolina morì verso la fine dell'autunno del 397, dando

<sup>(473)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 18.

<sup>(474)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 37.

<sup>(475)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 13.

alla luce un figlio. Il nostro solitario ne ebbe, solo qualche mese più tardi, la luttuosa notizia da un amico romano, di nome Olimpio. Egli fu addolorato di aver appreso con tanto ritardo la sventura di Pammachio, e il primo suo pensiero fu di correre a Roma presso l'amico. Ma la stagione contraria e la sua salute sempre cagionevole glielo impedirono. Scrisse allora una lettera, una vera *consolazione* cristiana, che non ha nulla da invidiare a quelle di Seneca e degli altri filosofi pagani. Paolino dice a Pammachio di aver preso viva parte al suo dolore, e di aver mescolato alle sue lacrime le proprie, perchè piangere sulle sventure umane è cosa approvata dalla Scrittura: Abramo pianse Sara, Giacobbe pianse Rachele, lo stesso Gesù pianse Lazzaro. Le lacrime versate per i morti sono sante e pie <sup>(476)</sup>. Ma non bisogna solo piangere; bisogna anche pregare. Ottimamente quindi s'è comportato Pammachio, suffragando l'anima della defunta con copiose elemosine <sup>(477)</sup>. Che bello spettacolo, infatti, ha egli dato ai Romani, riunendo nella basilica di S. Pietro i poveri, per distribuir loro, in memoria della morta, cibi e danari! Come fremeva di commozione l'intera città, quando il pio senatore spargeva a larghe mani i tesori della sua misericordia, a satollare i pallidi corpi degli affamati, ad abbeverare le fauci degli assetati, a vestire le membra tremanti di coloro che avevano freddo! — Potresti, o Roma, — esclama, a questo punto, Paolino — non temere più i colpi, da cui sei minacciata, come la Babilonia dell'Apocalissi, se tutti i tuoi senatori agissero sempre così! — <sup>(478)</sup>.

Poi, ritornando a Pammachio, lo prega di consolare il suo affanno con la speranza e la fede nelle promesse divine. Se egli non ha più Paolina, ha avuto la rara felicità di possederla. Nè, d'altra parte, Paolina è perduta per lui. Di coloro che son morti in Cristo, l'Apostolo dice che dormono: dunque, si sveglieranno, un giorno. L'immortalità ci è stata promessa da Dio; spetta a noi di sapercela meritare. A tutti è aperta la porta e la via dell'eternità. Ben lontano dal chiudere il suo regno, Cristo ci esorta ad entrarvi. Anche Pammachio, dunque, s'affretti a giungere, per l'angusta via della rinunzia, all'ampio possesso dell'eredità celeste. Egli ha già un pegno, lassù, nella sua diletta consorte, la quale saprà convertire in grazia per lui tutto ciò che egli farà quaggiù, per rendere onore a lei, non in forma di lutto pomposo, ma di viva

<sup>(476)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 13, 4-5.

<sup>(477)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 13, 11.

<sup>(478)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 13, 11-15.

carità <sup>(479)</sup>. L'anima di Paolina è beata. Il suo capo è circondato di una splendida corona, non intessuta di fiori estranei, ma rifulgente di virtù domestiche. Veramente preziosa dev'essere, infatti, per il Signore quest'anima adorna di tre gemme rarissime, poichè a giusto titolo si può chiamare sposa della fede, sorella della verginità, figlia della perfezione, chi ha avuto Paola per madre, Eustochio per sorella, Pammachio per marito <sup>(480)</sup>.

Dopo le lettere, nell'edizione di Hartel <sup>(481)</sup>, si trovano aggiunte una *Passio S. Genesii Arelatensis*, e due lettere spurie, una *ad Marcellam* e l'altra *ad Celanciam*. La *Passio* fu compresa per la prima volta dal Rosweyd tra le opere di Paolino; ma la sua origine è incerta <sup>(482)</sup>, e l'autenticità paoliniana è molto dubbia. Alcuni vollero attribuirle a un Paolino, vescovo di Béziers (*Biterrensis*) <sup>(483)</sup>.

Le due lettere figurano anche tra le opere di Girolamo <sup>(484)</sup>. Secondo un'antica opinione, la lettera *ad Marcellam* sarebbe stata composta dal presbitero Filippo, discepolo di Girolamo <sup>(485)</sup>.

Il Miräus <sup>(486)</sup> attribuiva al nostro Paolino anche due *tractatus de initio quadragesimae*. Ma il Mai dimostrò che essi non hanno nulla che vedere con Paolino di Nola <sup>(487)</sup>. Appartengono a un Paolino <sup>(488)</sup>, di cui Gennadio scrive: *Paulinus composuit tractatus « de initio quadragesimae », « ex quibus ego duos legi, « de die Dominico paschae », « de oboedientia », « de poenitentia », « de neophytis »* <sup>(489)</sup>.

Come appendice alle poesie di Paolino, nell'edizione di Hartel <sup>(490)</sup>, si leggono quattro carmi, sulla cui autenticità pesano fortissimi dubbi:

<sup>(479)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 13, 24-27.

<sup>(480)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 13, 28.

<sup>(481)</sup> *Corpus script. eccles. latinor.*, Vindob., 1894, vol. 29, pagg. 425-459.

<sup>(482)</sup> Cfr. *Bibliotheca hagiographica latina*, edd. Socii Bollandiani, Bruxellis, 1898-1901, 1, 494 sg.

<sup>(483)</sup> Cfr. Buse, *Paulin, Bischof von Nola, und seine Zeit*, Regensburg, 1856, II, pag. 117, nota 14.

<sup>(484)</sup> Hieron., *Epist.* 148, *ad Celantiam matronam, de ratione pie vivendi*. in Migne, *Patr. lat.* XXII, 1204-1220; Id., *Epist.* 3, *ad Marcellam, exhortatio ut adversa toleret*, in Migne, *Patr. lat.*, XXX, 50-55.

<sup>(485)</sup> Cfr. Czaplá, *Gennadius als Literarhistoriker*, Münster i. W., 1898, pag. 129.

<sup>(486)</sup> *Bibl. eccl.*, Antw., 1629.

<sup>(487)</sup> A. Mai, *Spicileg. Rom.*, 4, Roma, 1840, pag. 306 e 309.

<sup>(488)</sup> Forse Paolino di Burdigala, di cui si ha uno scritto indirizzato a Fausto. Cfr. A. Engelbrecht, ediz. di Fausto, pagg. 181-183.

<sup>(489)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 68.

<sup>(490)</sup> *Corpus script. eccles. latinor.*, Vindob., 1894, vol. 30, pagg. 344-357.

I. *Carmen ad coniugem*. Nel Cod. Reginensis l'*inscriptio* suona così: *versus Prosperi ad coniugem suam*. Il Rosweyd fu il primo ad inserire il carme, che consta di 16 versi anacreontici e di 53 distici elegiaci, tra le opere del nostro Paolino. Ma le allusioni contenute nei versi 27 sgg. non si adattano al tempo in cui visse il solitario di Nola, e anche il tono generale della poesia differisce da quello dei carmi sicuramente paoliniani <sup>(491)</sup>. Forse l'autore è Prospero d'Aquitania.

II. *Carmen de nomine Iesu*. Fu pubblicato dal Barth e attribuito a Paolino di Nola. Consta di 78 giambi — trimetri e dimetri alterni —, e canta le lodi di Gesù.

III. *Carmen ad Deum post conversionem et baptismum suum*. Il Mai lo scoprì nel codice Urbinato 533, del sec. XV°, e lo pubblicò sotto il nome di Paolino <sup>(492)</sup>. Consta di 120 distici. Il poeta parla della grandezza di Dio, lamenta le proprie colpe, e dichiara di volersi dedicare ad una vita di penitenza e di castità. Tutto questo si adatta benissimo a Paolino di Nola. Ma lo stile del carme non presenta, a dir vero, molte relazioni d'affinità con lo stile, facilmente riconoscibile, di Paolino; esso, invece, ha grandi analogie, non solo di contenuto, ma anche di forma, col *Commonitorium* <sup>(493)</sup> di Orienzo.

IV. *De domesticis suis calamitatibus*. Anche questa poesia, composta di 14 distici, fu scoperta e pubblicata dal Mai, insieme con la precedente. L'autore parla delle sue miserie domestiche, di un suo fratello prigioniero, e della moglie di lui, la quale va mendicando il cibo per i suoi quattro figliuoli; allude inoltre ad una sua sorella, che, a causa del lungo piangere, ha quasi perduto la vista, e all'impossibilità, in cui egli si trova, di portar loro soccorso. Questo dramma familiare non si adatta certo alle vicende del nostro Paolino <sup>(494)</sup>. Quanto all'autore, le opinioni sono diverse. Il Buse attribuisce il carme a Paolino, nipote d'Ausonio, a cui si

<sup>(491)</sup> Cfr. Buse, *Paulin, Bischof von Nola* etc., I, pag. 165; Manitius, *Gesch. der christl.-lat. Poesie*, Stuttgart, 1891, pag. 211.

<sup>(492)</sup> A. Mai, *Ss. Episc. Nicetae et Paulini scripta ex Vatic. codicibus edita*, Romae, 1827, pagg. 61-72; riprodotti in A. Mai, *Classici Auctores*, 5, Romae, 1833, pagg. 369-381.

<sup>(493)</sup> Cfr. Manitius, *Gesch. der christl.-lat. Poesie*, Stuttgart, 1891, pag. 300 sgg.; Ebert, *Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Leipzig, 1889, I, pag. 307, nota 2. L'Ebert confuta il Buse (*Paulin, Bischof von Nola*, I, pag. 141, nota 19), sostenitore dell'autenticità paoliniana del carme.

<sup>(494)</sup> Cfr. Buse, *Paulin, Bischof von Nola*, I, pag. 157, nota 25.



deve l'*Eucharisticon de poenitentia* <sup>(495)</sup>; invece, secondo il Bethmann <sup>(496)</sup>, l'autore sarebbe Paolo Diacono <sup>(497)</sup>.

Paolino occupa un posto speciale nella storia della civiltà cristiana del IV° secolo. Egli certo non ebbe la profondità della dottrina e il calore dell'eloquenza, che fecero di Atanasio, di Giovanni Crisostomo, di Ambrogio, di Girolamo, di Agostino le maggiori colonne della Chiesa. Ma è rimasto per noi un esempio incomparabile di umiltà, di generosità, di abnegazione, di rinunzia. Si possono citare uomini più grandi di lui, ma non più umili, più sensibili, più pii. Paolino non fu nè oratore, nè teologo, nè polemista; non prese parte nè a questioni dogmatiche, nè ad alcuno dei molti e gravi avvenimenti, che agitarono il mondo cristiano, verso la fine del IV° e il principio del V° secolo. La sua missione nel mondo fu assai modesta: egli servì agli uomini come modello del perfetto Cristiano. L'intera vita, infatti, egli spese in un'opera intensa, assidua, amorosa, di miglioramento morale e di purificazione spirituale. E potè elevarsi tanto in alto, appunto perchè era dotato di un'umiltà così semplice e così profonda, che sfuggiva agli occhi suoi stessi. Ma, pur tra le rinunzie e gli affanni e le mortificazioni, conservò il cuore più tenero e più sensibile che sia mai esistito; e questo è il lato più umano del suo carattere, per cui Paolino riesce così caro anche a noi oggi. Avendo spontaneamente rinunciato alle lusinghe del mondo per un irresistibile bisogno di perfezione cristiana, ed essendosi rifugiato a Nola presso la tomba di un santo, di cui volle essere il guardiano ed il cantore, il purissimo lume del suo spirito buono rifulse dovunque, in Italia, in Gallia, in Ispagna, in Africa, in tutte le regioni, anche le più lontane, del mondo allora conosciuto.

La bontà è la nota dominante, nella vita del solitario di Nola. Di questa virtù si rinvencono tracce innumerevoli negli scritti di lui: nelle lettere, che hanno una dolcezza e una bellezza morale tanto incantevole quanto rara; nelle poesie, le quali sono le prime che abbiano degnamente rivestito di classiche forme il contenuto della nuova religione. Poichè non bisogna dimenticare che, anche dopo la solenne rinunzia alla vita del secolo, Paolino è rimasto sempre scrittore e poeta; poeta originale, pur in un'epoca, in cui la

<sup>(495)</sup> Buse, *Paulin, Bischof von Nola*, I, pag. 157, nota 25; cfr. anche I, pag. 73.

<sup>(496)</sup> Pertz' *Archiv*, 10, pag. 295; cfr. anche Ebert, *Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande*, Leipzig, 1889, I, pag. 307, nota 2.

<sup>(497)</sup> Cfr. E. Duemmler, in *Neues Archiv*, 21, 1895, pag. 594.

facoltà creatrice sembrava spenta, tra il manierismo, l'enfasi, e le sottigliezze dell'arte profana. Non immune da difetti, specialmente da quello della prolissità, egli ha saputo trarre dall'ardore della fede e dalla tenerezza della sua natura accenti nuovi e sublimi. « A differenza dei contemporanei — scrive il Baudrillart —, Paolino s'ispira più al cuore che alla mente. Non canta che quello che ama, e lo canta appunto perchè lo ama. La sua poesia è tutta un'effusione. Di più, apostolo fervente del desiderio di guadagnare a Cristo sempre nuovi devoti, fa sì che il dono poetico, ricevuto dal cielo, divenga tra le sue mani un'arma incantata per sedurre e convincere » <sup>(498)</sup>.

Nella raccolta dei *Natali*, che è la parte più ampia ed insigne della sua opera poetica, è notevole l'arte, con cui Paolino ha dipinto le scene popolari. Uno dei suoi canoni artistici fondamentali è che il poeta deve descrivere la verità: la finzione è menzogna, e, come tale, potrà, se mai, convenire solo ai poeti profani. Perciò la base dell'arte paoliniana è l'osservazione diretta e la riproduzione realistica dei fatti. Il racconto dei *Natali* è ben lontano dalla grandezza eroica delle *Corone* prudenziane, ma scorre con un tono semplice e calmo, e in una forma limpida e familiare. Il popolo amava sentirsi ripetere le vicende della vita del santo, così come erano state tramandate di generazione in generazione; e Paolino, tutto inteso allo scopo educativo della sua poesia, indulgendo ai gusti del popolo, le narrava, come erano state narrate a lui, senza preoccuparsi di liberarle dall'elemento leggendario. Questo carattere popolare è una delle più spiccate peculiarità dei *Natalicia*. Ma, col rinnovare, ogni anno, l'esposizione delle gesta gloriose del suo eroe, Paolino rischiava d'incorrere nella taccia di poeta monotono e stucchevole. Per dar vita al suo racconto, cercò pertanto di trarre la materia dal proprio mondo, dalla propria esperienza, dalla cerchia degli episodi nolani avvenuti di fresco presso la tomba del martire. I *Natali*, quindi, sono tutti fioriti di scene vivaci e gustose. Si vedono intere famiglie di contadini giungere a frotte, piangere, supplicare, o addirittura minacciare ed inveire. E Paolino riproduce fedelmente i loro discorsi e i loro gesti, perdonandoli, come li perdona il gran santo, che dal cielo ascolta e sorride.

Vivissimo è anche, nei *Natali*, il sentimento della natura. In quella fertile terra di Campania, benedetta da Dio, Paolino poteva ben permettersi il lusso di descrivere le bellezze dei luoghi e il tepore primaverile, in pieno gennaio. Infatti quasi tutti i carmi

(<sup>498</sup>) Baudrillart, *Saint Paulin, évêque de Nole*, Paris, 1905, pag. VI.

cominciano con una descrizione di una freschezza deliziosa: i prati s'ammantano di fiori; l'usignuolo modula le sue canzoni; gli uccelli volano in cerca di nidi; e, se anche la natura è rivestita del candor della neve, tutto quel bianco è una festa, in onore del santo, di cui si celebra la gloria. Quanto al poeta, quel giorno d'allegrezza lo trova sempre sorridente e giulivo: ogni dolore, ogni inverno dell'anima si dissipa come per incanto, e la primavera del cuore lussureggia d'inni, di voti e di preghiere.

Dove poi Paolino supera tutti gli altri poeti cristiani, è nel delineare con pochi tocchi figure indimenticabili. Si ricordi la pia donna estatica, che nutre Felice, nascosto nella cisterna; si ricordi il vescovo Massimo; si ricordino tutti gli ospiti di Nola, Niceta, Melania e i membri della sua numerosa famiglia. Le figure vivono anche nella prosa, nette, distinte, colorite, palpitanti di realtà: il cuoco Vittore; la faccia rubiconda e la clamide svolazzante del monaco *inspiritualis* Marracino; il buon Cardamate, che, prima tondo e grasso, s'era poi ridotto ad avere il volto pallido ed emaciato dai digiuni; le grandi figure di Melania, di Rufino, di Vittricio sfilano dinanzi allo sguardo del lettore, animate dal sorriso, o gravi d'anni e di cure.

A Paolino si deve inoltre la conoscenza della devozione popolare nelle sue forme più varie, e di parecchie speciali usanze del culto: le porte delle basiliche ornate di drappi e di corone; l'interno delle chiese sfolgorante di luci; gl'indemoniati che si contorcono, con la schiuma alla bocca, e che son subito salvi, appena toccano la tomba del martire; e residui di costumi pagani, come i sacrifici di animali, e i banchetti ai poveri, nel giorno della festa. La descrizione, infine, delle basiliche nolane ha una straordinaria importanza storica ed archeologica.

Degli altri poemi, l'epitalamio per Giuliano e Tizia è una pittura morale e religiosa efficacissima del matrimonio cristiano; e la *consolatio* per i genitori del piccolo Celso fa vibrare tutte le più intime fibre del cuore umano. Si vede da essi che Paolino riusciva bene nelle forme più umili della lirica, e precisamente in quelle che avessero per soggetto episodi e affetti della vita privata. Men bene, invece, è riuscito nella poesia biblica, appunto perchè mancava dell'elevatezza necessaria a chi voglia spaziare col pensiero nella sublime atmosfera dell'ode o dell'epopea. Paolino non era un genio, come Prudenzio, ma aveva sortito da natura il gusto delle qualità temperate, una squisita delicatezza di sentimento, e una tendenza spiccatissima alla poesia intima e personale. Egli ha supplito all'originalità, che gli mancava, col senso della vita, con la

finezza, con la semplicità, con la ragione. L'educazione retorica ha lasciato indubbiamente tracce visibili nei suoi versi: il gusto delle minuzie, i giuochi di parole, le ripetizioni, lo sfaccettamento dei concetti spinto fino all'eccesso, rivelano appunto nel poeta nolano la permanenza degli atteggiamenti intellettuali acquistati nelle scuole di Burdigala. Tuttavia, poichè la scuola era stata buona, egli, insieme con i difetti, ne conservava anche i pregi. Tratta i diversi metri con sicura padronanza, e dalle opere di Virgilio, d'Orazio, d'Ovidio, di Stazio, e dallo stesso suo maestro Ausonio, attinge, molto più spesso che non sembri, parole e concetti, ad abbellire di classiche eleganze la materia della nuova poesia <sup>(499)</sup>.

Se dalla poesia passiamo a considerare la prosa, vi troviamo, in sostanza, gli stessi pregi e gli stessi difetti; questi ultimi, però, forse un po' aggravati. La teologia e le discussioni dogmatiche occupano nelle lettere una parte relativamente molto esigua; i commenti di luoghi biblici, invece, appaiono copiosi dovunque, ma fatti solo per incidenza, senza un piano prestabilito. Le citazioni della Scrittura si succedono con tanta frequenza, da ingenerare nel lettore un senso di pesantezza e di noia. Si direbbe che Paolino esprime continuamente il suo pensiero con frasi bibliche. Se fosse lecito il trapasso, si potrebbe dire che le lettere di Paolino, in molti punti, son veri e propri centoni biblici. Inoltre, per quanto egli cerchi, qua e là, di scusarsi, tutte le volte che una reminiscenza profana fa capolino tra le pagine della sua prosa <sup>(500)</sup>, pure il nostro solitario è rimasto sempre il letterato elegante e il retore di gusto, che ama tutti i fiori dell'arte, e non rifugge dalla cura, talvolta anche un po' troppo studiata, della forma. Le lettere di Paolino non somigliano a quelle di Girolamo e di Agostino, in cui pulsa tutta la fede ardente ed inquieta del IV° e V° secolo; in cui le questioni si succedono sottili ed oscure, e le spiegazioni di una teologia astrusa si alternano con le discussioni dogmatiche contro le eresie e gli scismi. Nelle lettere di Paolino si respira la stessa aria di pace e di amore, che faceva della solitaria tomba di S. Felice un'oasi di rifugio, anche in

<sup>(499)</sup> Sulle affinità intercedenti tra Paolino ed Orazio, vedi A. Zingerle, *Zu späteren lat. Dichtern*, 2. Heft, Innsbruck, 1879, pag. 56; M. Hertz, *Analecta ad carminum Horat. hist.*, 5 (Ind. lect. Bresl. 1882, pag. 12); su quelle tra Paolino e Virgilio, vedi Zingerle, *Op. cit.*, pag. 60. Una ricerca sulle fonti è in Philipp, *Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola*, Erlangen, 1904, I. Teil, pag. 19 sgg., 42 sgg., 44 sgg.

<sup>(500)</sup> Philipp, *Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola*, Erlangen, 1904, I. Teil, pag. 58 sg.



mezzo al fragore delle armi barbariche. Paolino apre la sua anima, trasparente come cristallo, agli amici, e versa nel loro cuore tutta la sua dolcezza, tutto il suo zelo, tutta la sua umiltà. Però, chi considerasse le lettere del nostro vescovo come una vera e propria corrispondenza intima, e vi cercasse le notizie relative ai vari momenti della vita, per cui egli è passato, prima di giungere dalla condizione di patrizio ricco ed onorato a quella di servo umile e povero del santo di Nola, resterebbe certamente deluso. Il Cristianesimo non amava l'indiscrezione pomposa: parlar troppo di sè, a quella gente seria e grave, pareva colpevole vanità o inutile pettegolezzo. Paolino, dunque, ama parlare più degli altri che di sè. E, se accenna a qualche avvenimento particolare della sua vita, lo fa solo brevemente: serva d'esempio quel paragrafo della lettera a Severo, in cui Paolino racconta le umiliazioni da lui subite a Roma <sup>(501)</sup>. Invece, è largo, diffuso, prolisso, quando, esponendo minutamente le opere altrui, può, dal confronto, far risultare la propria inferiorità. Prodigio di lodi a tutti, ne è parco solo nei riguardi della sua persona, che egli ama umiliare, confondere, avvilitare, con la gioia quasi selvaggia di chi spinge sempre più addentro il ferro nella piaga, per il desiderio della sofferenza e dell'annientamento. Certo i concetti, dettati dall'idea dominante, che è l'umiliazione del corpo per la perfezione dell'anima, sono ripetuti, quasi identici, ad ogni occasione, sia che Paolino scriva a Severo, o a Delfino, o ad Agostino, o ad Amando. Egli stesso talvolta s'accorge di parlar troppo: *nimis garrio, frater; sentio* — scrive nella lettera a Macario <sup>(502)</sup>. Eppure i suoi corrispondenti non trovavano troppo lunghe le lettere dell'amico, le amavano, le desideravano, se ne compiacevano. Gli è perchè lo spirito, che le anima, è tanto nobile e dolce, che i difetti scompaiono sotto la purezza di quella fede, sotto l'immensa carità di quel cuore. E che artista efficace riesce spesso Paolino, là dove sa dominare la vena troppo incline all'ampollosità o alla sottigliezza, e, in genere, al retorismo! Quanti quadri s'ammirano, anche nelle lettere, sobri, pieni di movimento e di colorito vivace! E come sa l'autore portare, qua e là, la nota brillante, la fine osservazione lievemente ironica, che tradisce l'uomo di mondo sotto il saio del penitente! « Se tu avessi questo fondamento (cioè la conoscenza della Bibbia). — gli scriveva Girolamo —, e dessi l'ultima mano ai tuoi lavori, noi non avremmo nulla di più bello, nulla di più dotto, nulla di

<sup>(501)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 13.

<sup>(502)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 49, 12.

più dolce, nulla di più latinamente forbito dei tuoi volumi » <sup>(503)</sup>. E ancora: « Se a questa saggezza e a questa eloquenza aggiungerai lo studio e l'intelligenza dei libri sacri, diverrai in breve maestro d'ognuno » <sup>(504)</sup>. Girolamo naturalmente parlava così, guidato dai gusti del tempo e da quelli suoi propri. Io, per me, non esito a credere che una più profonda conoscenza delle Scritture avrebbe fatto delle lettere di Paolino qualcosa di simile a quelle di Girolamo e di Agostino, con questa differenza, che, non avendo Paolino il genio dell'uno e dell'altro, l'erudizione teologica avrebbe in lui sempre, fino a un certo segno, rivelato lo sforzo. Comunque, però, tale erudizione avrebbe fatto perdere alle lettere quel carattere, per cui esse anche a noi oggi riescono tanto care, e tanto caro ci rendono il loro autore. Io non posso figurarmi Paolino seduto in cattedra, a disputar da maestro: preferisco vederlo accanto ai suoi poverelli. Insomma, non gli metterei al fianco il leone, che fronteggiava, nella sua grotta, il solitario di Betlem, ma gli darei per compagna l'umile pecorella, o i timidi uccellini, che un'altra grande anima, simile alla sua, quella del poverello d'Assisi, chiamava dolcemente fratelli.

Dar l'ultima mano alle sue opere: questo, sì, sarebbe stato desiderabile, se, nella revisione paziente e diligente, Paolino avesse saputo o potuto attenuare i difetti dell'opera propria, tagliarne le esuberanze, sopprimerne le prolissità, eliminarne le storture, evitare le ricercatezze, le oscure sottigliezze, le inutili ripetizioni. Ma forse l'ultima mano, se egli l'avesse data alle sue opere, avrebbe sortito l'effetto contrario, avrebbe cioè portato ad esagerare ancor più quei difetti, che dipendono da qualità inerenti alla natura stessa dell'autore, dalle tendenze particolari del secolo, e infine da abitudini inveterate, perchè contratte a scuola, negli anni giovanili, quando la mente è cera molle, che si plasma nelle mani del maestro. Io, dunque, amo Paolino così com'è, e come mi appare dalla sua vita e dai suoi scritti; l'amo con i suoi difetti, che sono umani, e con le sue virtù, che sono quasi divine; l'amo, perchè, più di tutti gli spiriti grandi dell'età sua, ha saputo amare, perdonare, soffrire.

<sup>(503)</sup> Hieron., *Epist.* 58, 9.

<sup>(504)</sup> Hieron., *Epist.* 58, 11.



## CAPITOLO XI.

### SULPICIO SEVERO. ALCUNI OPUSCOLI DI CARATTERE STORICO-GEOGRAFICO. ILARIANO.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### SULPICIO SEVERO. — I. Opere generali.

- L. A. BENNETT, in *Diction. of christian Biogr.*, 4, 1887, p. 634 sgg.  
T. R. GLOVER, *Sulp. Severus und Gennadius*, in *Classical Review*, 13, 1899, p. 211 sgg.  
T. R. GLOVER, *Life and Letters in the fourth Century*, Cambridge, 1901, p. 278 sgg.  
P. REINELT, *Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola* (Diss.), Breslau, 1904, pp. 25 e 27.  
J. BROCHET, *La correspondance de St Paulin de Nole et de Sulpice Sévère* (Thèse), Paris, 1906.  
F. MOURET, *Sulpice Sévère à Primuliac*, in *Bullet. de la Société archéol. de Béziers*, 3<sup>e</sup> sér., 6, 1907, p. 447 sgg., e Paris, 1907.  
A. HARNACK, in *Realencycl. für protest. Theologie*, 19, 1907, p. 155 sgg.  
E. CH. BABUT, *Paulin de Nole, Sulpice Sévère, Saint Martin. Recherches de chronologie*, in *Annales du Midi*, 20, 1908, pp. 18-44.  
C. H. VAN RHIJN, *Martinus van Tours*, Utrecht, 1912<sup>2</sup>, p. 61 sgg.  
E. CH. BABUT, *Saint Martin de Tours*, Par. o. I., 1912, p. 25 sgg. In questo volume sono riuniti gli articoli pubblicati dall'A. in *Revue d'hist. et de litt. rel.* 16, 1911, pp. 44 sgg.; 160 sgg.; 255 sgg.; 431 sgg.  
L. RICAUD, *Sulpice Sévère et sa ville de Primuliac à Saint-Sever-de-Rustan*, Tarbes, 1914.  
M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 2, München, 1920, pp. 472-480.  
P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. lat. chrét.*, Paris, 1920, pp. 508-516.  
O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 421-427.

##### II. Studi particolari sulle opere.

###### Chronicon.

- J. BERNAYS, *Zu Sallustius und Sulpicius Severus*, in *Rhein. Mus.*, 16, 1861, p. 317 = *Gesamm. Abh. hrsg. von H. Usener*, 2, Berlin, 1885, p. 201 [Fonti].

H. PRATJE, *Quaestiones Sallustianae ad Lucium Septimium et Sulpicium Severum Gai Sallusti Crispi imitatores spectantes*, Zolling, 1874.

J. BERNAYS, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, ein Beitrag zur Gesch. der classischen und biblischen Studien*, Berlin, 1861 = *Gesamm. Abh. hrsg. von H. USENER*, 2, Berlin, 1885, pp. 81-200.

A. v. GUTSCHMID, in *Jahrbücher für klass. Philol.*, 90, 1863, pp. 710-714 = *Kl. Schriften hrsg. von F. RÜHL*, 5, Leipzig, 1894, p. 280 sgg. [recensione del libro del Bernays].

H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*, 2, 1, Leipzig, 1885, pp. 107-121 [Fonti].

E. KLEBS, *Entlehnungen aus Velleius*, in *Philol.*, 49, 1890, p. 288 [Fonti].

J. DIERICH, *Die Quellen zur Geschichte Priscillians* (Diss.), Breslau, 1897, p. 20.

C. MORELLI, *Apuleiana*, in *Studi ital. di filol. classica*, 20, 1913, p. 186 [Fonti].

#### Vita Martini e Dialogi.

J. H. REINKENS, *Martin von Tours, der wundertätige Mönch und Bischof*, Breslau, 1866, pp. 258-274.

C. WEYMAN, *Varia*, in *Rhein. Mus.*, 53, 1898, p. 317.

C. A. BERNOULLI, *Die heiligen der Merovinger*, Tübingen, 1900, pp. 6-35.

J. KEMPER, *De vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus* (Diss.), Monast. Guestf., 1904.

H. DELEHAYE, *St Martin et Sulpice Sévère*, in *Analecta Bolland.*, 38, 1920, pp. 5-136.

#### III. Lingua e stile.

A. LONNERGREEN, *De Syntaxi Sulpicii Severi* (Diss.), Upsala, 1882.

H. GOELZER, *Grammaticae in Sulp. Severum observationes potissimum ad vulgarem latinum sermonem pertinentes* (Thesis), Paris, 1883.

C. PAUCKER, *Vorarbeiten zur lateinische Sprachgeschichte*, hrsg. von H. RÖNSCH, Berlin, 1884, 3 Abt., p. 65.

J. SCHELL, *De Sulp. Sev. Sallustianae, Livianae, Taciteae elocutionis imitatore* (Diss.), Monast. Guestf., 1892.

C. TOSATTO, *De infinitivi historici usu apud Curtium Rufum, Florum et Sulpicium Severum*, Padova-Verona, 1906. Cfr. TH. STANGL, in *Berlin. Philol. Wochenschr.*, 37, 1917, p. 363.

#### IV. Sopravvivenza e studi vari.

M. MANITIUS, in *Neues Archiv der Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde*, 12, 1887, pp. 367, 369, 380, 385; 13, 1888, pp. 203, 208, 633; 14, 1889, p. 165; 15, 1890, p. 194.

B. KRUSCH, *ibid.*, 18, 1893, p. 32.

O. HOLDER-EGGER, *ibid.*, 19, 1894, p. 448.

A. HUBER, *Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulp. Severus durch Paulinus von Périgueux* (Diss.), München-Kempten, 1901.

W. LEVISON, in *Neues Archiv der Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde*, 29, 1904, p. 109; 35, 1910, p. 222.

R. MARI, in *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 5, 1909, p. 925.

U. MORICCA, *Il Votum di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola*, in *Didaskaleion*, N. S., III, 1925, fasc. III, pp. 89-96.



## V. Manoscritti.

I manoscritti delle opere relative a S. Martino di Tours assommano a più di 150. Il Halm (ediz., p. VIII) li divide in due famiglie, l'italiana, di cui principali rappresentanti sono il *Veronensis* del sec. VII e il *Brixianus* del XIV, e la gallo-germanica, nella quale primeggiano il *Quedlinburg.* del sec. IX, il *Frisingensis* del X, l'*Augustanus* dell'XI. Alla famiglia italiana lo Zellerer assegnò anche alcuni codici sconosciuti al Halm, come il *Dublin.* 52, scritto nell'anno 806, cioè il così detto *Liber Armachanus*, il *Knoeringensis* del sec. IX e il codice oggi perduto del Mombricitus. Cfr. E. CH. BABUT, *Sur trois lignes inédites de Sulpice Sévère*, in *Le Moyen-Age*, 19, 1906, p. 205-213; J. ZELLERER, *Palaeographicae et criticae de Sulpicio Severo Aquitano commentationes* (Diss.), Monachii, 1912.

L'unico manoscritto della *Chronica* è il *Vaticanus* 825 del sec. XI. Cfr. BERNAYS, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus*, p. 72 sgg.; C. HALM, *Ueber die handschriftl. Ueberlieferung der Chronik des Sulp. Severus*, in *Sitzungsber. der bayr. Akad. der Wiss.*, 1865, 2, p. 37 sgg.

VI. Edizioni generali. — J. J. GRYNAEUS, *Orthodoxographa*, 2, Basileae, 1569.

V. GISELINUS, Antuerpiae, 1574.

HIERONYMUS DE PRATO, Verona, 1741-1754 in 2 volumi, riprodotta in GALLANDI, *Bibl. vet. Patrum*, 8, 355, e in MIGNE, *Patrol. Lat.*, 20, 79, però senza le dotte e notevoli dissertazioni.

C. HALM, Vindobonae, 1866 (= *Corpus Script. eccles. latin.*, 1).

Edizioni speciali. — *Chronica*.

M. FLACIUS, Basileae, 1556, sotto il titolo di *Sacra historia*.

FR. DÜBNER, Paris, 1851.

A. LAVERTUJON, Paris, 1896-1899, in 2 vol. con traduzione francese e commento.

## Scritti relativi a Martino.

B. MOMBRITIUS, *Vitae Sanctorum*, 2, Mediolani, 1480 (?)

H. HURTER, *Sanctorum patrum opuscula selecta*, 1, 48, Oeniponte, 1885.

FR. DÜBNER, Paris, 1859, 1890<sup>2</sup> [riveduta quest'ultima sull'edizione del Halm da P. Lejay].

Sulla critica del testo cfr. :

M. HAUPT, *Opuscula*, 3, 2, Lipsiae, 1876, p. 391 sgg.

J. FÜRTNER, *Textkritische Bemerkungen zu Sulpicius Severus* (Progr.), Landshut, 1884-85.

A. HUBER, *Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulp. Severus durch Paulinus von Périgueux* (Diss.), München, Kempten, 1901, p. 32 sgg.

J. ZELLERER, *Palaeogr. et criticae de Sulp. Severo Aquitano Commentationes*, Monachii, 1912, p. 55 sgg.

## ITINERARIUM BURDIGALENSE. — I. Da consultare:

L. RENIER, *Itinéraires Romains de la Gaule*, Paris, 1850.

A. BERTRAND, *Les voies Romaines en Gaule*, Paris, 1863.

AURÈS, *Concordance des voies Apollinaires et de l'Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem et comparaison de ces textes avec l'Itin. d'Antonin et avec la table Théodosienne*, Nîmes, 1868.

J. PIECHOTTA, *Monubilis. Turunda*, in *Archiv für latein. Lexikogr.*, 1, 1884, pp. 585-587.

F. F. MEUNIER, *Un pellegrinaggio da Bordeaux a Gerusalemme sulle tracce dell'Itin. Burdig.*, in *Bollettino della Soc. geogr. ital.*, serie 3, vol. 2, 1889, p. 267 sgg.

R. RÖHRICHT, *Bibliotheca geographica Palaestinae*, Berlin, 1890, p. 2 sg., 663 [bibliografia].

E. DESJARDINS, *Géographie hist. et administr. de la Gaule romaine*, 4, Paris, 1893, p. 32.

E. NESTLE, *Der Teich Betsaida beim Pilger von Bordeaux*, in *Zeitschr. des deutschen Palästinavereins*, 29, 1906, pp. 193-195.

C. MOMMERT, *Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux* (333), *ibid.*, pp. 177-193.

R. ECKARDT, *Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux* (333), *ibid.*, pp. 72-92.

C. MOMMERT, *Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux*, Leipzig, 1907.

R. HARTMANN, *Die Palästina-Route des Itinerarium Burdigalense*, in *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins*, 33, 1910, pp. 169-188.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 114-115.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 502-503.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, p. 416.

## II. Manoscritti.

Per lungo tempo l'unico manoscritto importante, che desse il testo compiuto, fu il cod. *Parisinus* 4808 del sec. IX.

In seguito, ne fu scoperto un altro della Biblioteca capitolare di Verona, 52 (60) s. IX/X. Cfr. A. DE BARTHÉLÉMY, *Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem d'après un manuscrit de la Bibliothèque du chapitre de Vérone, suivi d'une description des Lieux Saints tirée d'un manuscrit de la Bibliothèque impériale*, in *Revue archéol.*, 10, 1864, p. 98 sg. Due frammenti sono anche contenuti nel *Sangallensis* 732 scritto nell'811. Sui mss. cfr. P. GEYER, *Corpus script. eccles. latin.*, 39, *praef.*, IV sgg.

## III. Edizioni.

P. PITHOEUS, 1589.

*Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae* edd. T. TOBLER et

A. MOLINIER, 1, *Genevae*, 1879, pp. 1-25.

*Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII, rec.* P. GEYER, *Vindobonae*, 1898 (= *Corpus script. eccles. latin.*, 39), pp. 1-33.

## LA PEREGRINATIO. — I. Da consultare:

TH. MOMMSEN, *Ueber einen neu aufgefundenen Reisebericht nach dem gelobten Lande*, in *Sitzungsber. der Berl. Akad.*, 1887, p. 357 sgg.

E. WÖLFFLIN, *Ueber die Latinität der Peregrinatio ad Loca Sancta*, in *Archiv für latein. Lexikographie*, 4, 1887, pp. 259-276.

C. WEYMAN, *Ueber die Pilgerfahrt der Silvia in das hl. Land*, in *Theol. Quartalschr.*, 70, 1888, p. 34 sgg.

A. EBERT, *Allgem. Geschichte der Litter. des Mittelalters*, I<sup>o</sup>, Leipzig, 1889, p. 345 sgg.

R. RÖHRICHT, *Bibliotheca geographica Palaestinae*, Berlin, 1890, p. 5 sg. e 663 [Bibliografia dal 1887 al 1889].

L. DE SAINT AGNAN, *Le pèlerinage de Sainte Sylvie aux Lieux Saints en 385*, Orléans, 1889.

F. CABROL, *Etude sur la Peregrinatio Silviae, les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au iv<sup>e</sup> siècle*, Paris et Poitiers, 1895.

E. V. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder*, in *Texte und Untersuch.*, N. F., 3, Leipzig, 1899, p. 170\*.

M. FÉROTIN, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae, la vierge espagnole Ethéria*, in *Revue des questions histor.*, 74, 1903, pp. 367-397.

A. BLUDAN, *Die Verfasserin der Peregrinatio Silviae*, in *Der Katholik*, 1904, 2, pp. 61-74, 81-98, 167-179.

J. ANGLADE, *De latinitate libelli qui inscriptus est Peregrinatio ad Loca Sancta* (Thèse), Paris, 1905.

P. GEYER, *Die wirkliche Verfasserin der Peregrinatio Silviae*, in *Archiv für latein. Lexikogr. und Gramm.*, 15, 1906-1908, pp. 233-252.

W. HERAEUS, *Zur sogen. Peregrinatio Silviae*, *ibid.*, pp. 549-559.

P. THOMSEN, *Systemat. Bibliographie der Palästinalitt.*, 1, Leipzig, 1908, p. 64 sg. [Bibliogr. dal 1895 al 1904].

P. LEJAY, in *Revue critique*, 1909, 1, p. 165.

C. MEISTER, *De Itinerario Aetheriae abbatissae perperam nomini S. Silviae addicto*, in *Rhein. Mus.*, 64, 1909, pp. 337-392 [epoca di composizione].

J. DECONINCK, in *Revue bibl. intern.*, 1910, 432.

A. BAUMSTARK, *Das Alter der Peregrinatio Aetheriae*, in *Oriens christianus*, N. S., 1, 1911, pp. 32-76.

Z. GARCIA, *Egeria ou Aethéria?*, in *Anal. Bolland.*, 30, 1911, pp. 444-447.

E. LÖFSTEDT, *Philol. Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, *Unters. zur Gesch. der latein. Sprache*, Upsala, 1911. Cfr. J. H. SCHMALZ, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1912, p. 549.

P. THOMSEN, *Die Palästinalitt.* 2, Leipzig, 1911, p. 109 [Bibliografia dal 1895 al 1904].

E. WEIGAND, *Zur Datierung der Peregrinatio Aetheriae*, in *Byzantin. Zeitschrift*, 20, 1911, pp. 1-26.

DELEHAYE, in *Anal. Bolland.*, 31, 1912, p. 346 sgg. [recensione ai lavori del Weigand e del Löfstedt].

G. MORIN, *Un passage énigmatique de S. Jérôme contre la pèlerine Espagnole Eucheria?*, in *Revue Bénéd.*, 30, 1913, p. 174.

A. WILMART, *Egeria*, in *Revue bénéd.*, 28, 1911, 68-75; *Encore Egeria*, *ibid.*, 29, 1912, 91-96.

M. SCHANZ, *Geschichte der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 399-403.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 503-508.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 416-421.

## II. Manoscritti.

Il codice, unico, che contiene la *Peregrinatio* è quello stesso della Biblioteca *Fraternitatis S. Mariae* di Arezzo VI, 3, da cui il Gamurrini pubblicò anche il

*De mysteriis* e gli *Inni* di S. Ilario. Cfr. G. M. DREVES, in *Zeitschr. für kathol. Theol.*, 12, 1888, p. 359; F. CABROL, *Le manuscrit d'Arezzo, écrits inédits de Saint Hilaire et Pèlerinage d'une dame gauloise du IV<sup>e</sup> siècle aux Lieux Saints*, Paris, 1887 (Estratto dalla *Revue du monde catholique*). Una esauriente descrizione del manoscritto trovi in LINDEMANN, *Des hl. Hilarius v. Poitiers Liber mysteriorum*, Münster, 1905, p. 6 e 94.

Alcuni nuovi frammenti della *Peregrinatio* ha scoperti D. DE BRUYNE in un ms. di Toledo, 14, 24, ora in Madrid, del sec. IX: D. DE BRUYNE, *Nouveaux fragments de l'itinerarium Eucheriae*, in *Revue bénéd.*, 26, 1909, p. 481-484.

### III. Edizioni.

J. F. GAMURRINI, *S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad Loca Sancta. Quae inedita ex codice Arretino deprosmisit J. F. GAMURRINI, Accedit Petri Diaconi Liber de Locis Sanctis*, Romae, 1887. (Editio princeps).

Una edizione riveduta della sola *Peregrinatio* pubblicò il GAMURRINI in *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, 9, 1888, pp. 97-174, ed anche separatamente, Roma, 1888.

J. POMIALOWSKY, St Petersburg, 1889.

J. H. BERNARD, London, 1891 (*Palestine Pilgrims Text Society*).

P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII*, pp. 35-101 (= *Corpus script. eccles. latin.*, 39, Vindobonae, 1898).

E. A. BECHTEL, Chicago, 1902 (*Studies in classical philology*, 4). Cfr. P. GEYER in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1905, p. 513.

W. HERAEUS, Heidelberg, 1908 (*Sammlung vulgärlateinischer Texte*, hrsg. von W. HERAEUS und H. MORF, 1). Cfr. E. LÖFSTEDT, in *Berlin. philol. Wochenschr.*, 1910, p. 46.

### CRONOGRIFO DEL 354. — I. Da consultare:

O. SEECK, in *Pauly-Wissowas Realencycl.*, 3, Stuttgart, 1899, 2477-2481.

O. SEECK, *Idacius und die Chronik von Constantinopel*, in *Fleckeis. Jahrb.*, 139, 1889, p. 601 sgg.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 62-65.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 558-560.

MOMMSEN, in *Abh. der Sächs. Ges. der Wiss.*, Leipzig, 1850, p. 572 = *Gesamm. Schriften*, 7, p. 544 [n. 3].

C. CICHORIUS, *De fastis consularibus antiquiss.*: c. 6: *De Fastis Chronographi anni 354*, in *Leipz. Stud.*, 9, 1887, p. 242 [n. 3].

G. F. UNGER, *Die Glaubwürdigkeit der capitulin. Consulntafel. V. Die Quelle des Chronographen*, in *Fleckeis. Jahrb.*, 143, 1891, p. 625 [n. 3].

G. B. DE ROSSI, *Roma sotterranea*, 1, Roma, 1864, p. 116; 2, Roma, 1867, p. 111 [n. 6].

H. ACHELIS, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin, 1900, pp. 6-18 [n. 6].

W. WATTENBACH, *Deutschlands Geschichtsquellen*, I<sup>2</sup>, Berlin, 1885, pp. 57-58 [n. 6-7].

R. A. LIPSIUS, *Chronol. der röm. Bischöfe*, Kiel, 1869, p. 40 [n. 7].



G. WAITZ, *Ueber die verschied. Texte des Liber pontificalis*, in *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtsk.*, 4, 1879, pp. 217-237; *Ueber den sogen. Catalogus Cononianus der Päpste*, *ibid.*, 9, 1884, pp. 459-472; *Ueber die ital. Handschr. des Liber pontif.*, *ibid.*, 10, 1885, pp. 455-465; *Ueber die sogen. Catalogus Felicianus der Päpste*, *ibid.*, 11, 1886, pp. 217-229 [n. 7].

L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis*, I, Paris, 1886, Introd., pp. VI-X [n. 7].

R. PALLMANN, *Gesch. der Völkerwanderung*, 2, 1864, p. 196 [n. 8].

G. WAITZ, in *Nachricht. der Gött. Gesell. der Wiss.*, 1865, p. 81 [n. 8].

G. KAUFMANN, *Zu den Chronographen. II. Verhältniss von Mommsen VIII zu Prosper's Chronik und der beiden Recensionen von Mommsen VIII zu einander*, in *Philol.*, 34, 1876, pp. 398-413; 729-739.

G. KAUFMANN, *Die Fasten von Constantinopel und die Fasten von Ravenna*, in *Philol.*, 42, 1884, p. 474 [n. 8].

A. HARNACK, *Gesch. der altchristl. Liter.*, I, Leipzig, 1893, p. 626 e 645 [n. 9].

A. BAUER, *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121*, in *Texte und Untersuch.*, N. F. 14, 1, 1906, p. 3 [n. 9].

TH. MOMMSEN, *Zur latein. Stichometrie*, in *Hermes*, 21, 1886, pp. 142-156 = *Gesamm. Schr.*, 7, 1909, p. 283 [n. 9].

L. URLICHS, *Codex Urbis Romae topographicus*, Würzburg, 1871 [n. 11].

H. JORDAN, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, 2, Berlin, 1871, p. 6 sgg. [n. 11].

A. KLUGMANN, *Die Anhänge zu der Beschreibung der Regionen Roms*, in *Hermes*, 15, 1880, pp. 211-224.

O. RICHTER, *Handbuch der klass. Altertumswiss.*, Bd. 3<sup>2</sup>, 3 Abt., 2 Hälfte, München, 1901, pp. 6-9 e 371 [n. 11].

E. T. MERRILL, *On the date of Notitia and Curiosum*, in *American Journal of Archaeol.*, 10, 1906, p. 78 [n. 11].

## II. Manoscritti.

Il cronografo non è tradito intero da nessun manoscritto: ma tutti quelli da noi oggi posseduti sembrano risalire ad un unico archetipo, il *Luxemburgensis*, venuto in possesso del Peiresc, e perduto fin dal 1627. (Cfr. MOMMSEN, *Chronica minora*, I, p. 33). La derivazione dei manoscritti dal *Luxemburgensis* deve essere avvenuta in due modi: una parte fu senza dubbio copiata da quel codice, mentre esso era ancora intero. Appartengono a questo gruppo il *Vindobonensis* 3416 del sec. XV, gli *Excerpta* del *Sangallensis* 878 del sec. IX, il *Bernensis* 108 + 128 del sec. X. Un altro gruppo presuppone una mutilazione e un guasto nel *Lussemburgese*: ad esso appartengono il *Bruxellensis* 7524-55 del sec. XVI, e le tavole contenute nel *Barberin.* XXXI, 39. Cfr. MOMMSEN, *Chronica minora*, I, p. 19; DUCHESNE, *Le liber pontificalis*, I, Paris, 1886, p. VI.

**III. Edizioni.** — Sulle antiche edizioni cfr. MOMMSEN, *Chronica minora*, p. 34. L'edizione fondamentale è oggi quella di TH. MOMMSEN, *Ueber den Chronographen v. J. 354*, in *Abh. der sächs. Ges. der Wissensch.*, Leip., 1850, p. 611 sgg.: la più recente è dello stesso MOMMSEN, in *Chronica minora*, I, Berol., 1892, p. 15 sgg. Dell'edizione del 1850 nei *Gesamm. Schriften*, 7, 1909, p. 536 sgg., sono stati riprodotti solo quei brani, che il Mommsen non ha accolti nell'edizione dei *Chronica*. Cfr. anche O. SEECK, in *Pauly-Wissowas Realencycl.*, 3, 2477.

## ILARIANO. — I.

BR. KRUSCH, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, Leipzig, 1880, p. 24.

H. GELZER, *Sextus Julius Afrikanus und die byzantin. Chronographie*, 2, 1, Leipzig, 1885, p. 121.

E. SCHWARTZ, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin, 1905, p. 59 sg.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 402-403.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 560-561.

## II. Edizioni.

Il trattato *De ratione paschae et mensis* fu pubblicato per la prima volta dal PFAFF e, attraverso la *Bibl. vet. patrum* del GALLANDI, questa edizione è riprodotta in MIGNE, *Patrol. Lat.*, 13, pp. 1105-1114. Ogni edizione moderna manca.

Il trattato *De cursu temporum* fu edito la prima volta da P. PITHOEUS nel 1579, e poi ripetutamente (cfr. SCHOENEMANN, *Bibl. hist.-litt. Patr. lat.*, 1, 640 sg.) fino al MIGNE, *Patr. lat.*, 13, pp. 1097-1106. Una nuova recensione diede, su di un codice *Leidensis* del sec. VIII/IX, C. FRICK, in *Chronica minora*, 1, Lipsiae, 1892, pp. 153-174 (cfr. *Praef.*, LXXVII-CCXVII).

Una lunga nota al cap. 16 di questo trattato (un *laterculus imperatorum Romanorum*), scritta nel 468, fu pubblicata da un codice *Matritensis* del sec. XIII, col titolo *Expositio temporum Hilariana* a. 468, da TH. MOMMSEN, in *Chronica minora*, 3 (*Mon. Germ. Hist., Auct. antiquiss.*, 13), Berolini, 1898, pp. 415-417.

Piccole note sulla critica del testo del primo trattato puoi vedere in H. NOLTE, *Theol. Quartalschr.*, 50, 1868, pp. 443-445.

Le nostre fonti per la vita di Sulpicio Severo <sup>(1)</sup> sono le sue stesse opere, le lettere di Paolino di Nola, e una breve notizia di Gennadio <sup>(2)</sup>. Oriundo dell'Aquitania <sup>(3)</sup>, Sulpicio nacque, sotto il regno di Giuliano, verso il 360, da nobile, ma non ricca famiglia <sup>(4)</sup>. Fece i suoi studi a Bordeaux, la più celebre università della Gallia <sup>(5)</sup>; lesse gli autori classici, poeti e prosatori; imparò anche il greco, e divenne un vero letterato. Segnalatosi, in breve, in quell'arte oratoria, che era stata sempre tanto apprezzata nelle province dell'Impero, da condurre spesso i suoi migliori cultori

<sup>(1)</sup> I contemporanei lo chiamano semplicemente Severo; il *cognomen* « Sulpicius » si trova solo nelle opere stesse dell'autore. Cfr. *Dialog.*, I, 1, 5, pag. 153 Halm; *Epist.* III, pag. 146: *Sulpicius Severus Bassulae... salutem.*

<sup>(2)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 19.

<sup>(3)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 19; Sulp. Sev., *Dialog.*, I, 27, 2.

<sup>(4)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 19: *Vir genere et litteris nobilis.* Sulpicio, infatti, diventò ricco mediante il suo matrimonio. Il padre aveva tuttavia un *patrimonium* (Paulin. Nol., *Epist.* 5, 6, pag. 28 Hartel).

<sup>(5)</sup> Cfr. Jullian, *Ausone et Bordeaux*, pag. 86 sgg.

alla fama, alla fortuna, e talora anche ai pubblici onori, Sulpicio strinse presto amicizia con Ponzio Meropio Paolino, il futuro vescovo di Nola. Era allora Paolino un giovane senatore, ricchissimo e amante dei piaceri, ma anche un letterato, che, in attesa di proseguire la brillante carriera degli onori, già intrapresa, cercava di acquistarsi fama di oratore e di poeta. Un ricco matrimonio <sup>(6)</sup> portò Sulpicio in più diretto contatto col mondo, al quale apparteneva Paolino. La moglie, discendente da una famiglia consolare, lo introdusse nell'alta società del luogo; la sua fama di oratore — non aveva ancora toccati i trent'anni e già passava per un avvocato assai eloquente <sup>(7)</sup> — lo rese noto e ricercato; le ricchezze e con esse la felicità gli sorridevano benevolmente. È vero che presto la sua giovane sposa morì, ma la suocera Bassula, che l'amava teneramente, gli lasciò il possesso dei beni della moglie <sup>(8)</sup>, ed egli rimasè ricco.

Non sappiamo con precisione quando, ma probabilmente nel 389, Sulpicio, insieme con l'amico Paolino, ricevette il sacramento del battesimo. Dico probabilmente, perchè i due passi, che sogliono citarsi, a conferma di questa ipotesi <sup>(9)</sup>, si riferiscono, come dimostrerò meglio più tardi, non al ricevimento del battesimo, ma alla conversione dei due amici a vita monastica. Che Sulpicio fosse già vedovo, quando ricevette il battesimo, noi non possiamo affermare con sicurezza. Di solito, i critici fanno coincidere la crisi della coscienza di Sulpicio con il luttuoso avvenimento, che spezzò la sua vita sentimentale; ma essi errano nel confondere insieme i due momenti del battesimo e della conversione. Perchè, tra il semplice atto del ricevere il battesimo e la decisione di rompere ogni legame con la vita del mondo, per ritirarsi, poveri e soli, a vivere in un chiostro, c'è, come ognun vede, un abisso. Or appunto della moglie di Sulpicio noi non sappiamo se fosse ancor viva, al tempo del battesimo; possiamo invece affermare che era già morta, al momento della conver-

<sup>(6)</sup> Cfr. Paulin. Nol., *Epist.* 5, 5, pag. 28 Hartel.

<sup>(7)</sup> Paulin. Nol., *Epist.* 5, 5, pag. 28 Hartel: *In...fori celebritate diversans et facundi nominis palmam tenens.*

<sup>(8)</sup> Cfr. Paulin. Nol., *Epist.* 5, 6, pag. 28 Hartel: *Socrum sanctam omni liberaliorem parente in matrem sortitus aeternam.* Sulpicio nell'*Epist.* III, 2, parla a Bassula degli schiavi, *qui in ius nostrum ex tua potissimum liberalitate venerunt seque adhuc tuos quam meos esse meminerunt.*

<sup>(9)</sup> Paulin. Nol., *Epist.* 11, 5, pag. 64: *[Dominus] pariter [nos] ut geminos ab utero carnis extraxit et pariter adsumpsit*; 11, 6, pag. 65: *Ut uno et tenore propositi et tempore conversionis apparuit.*

sione <sup>(10)</sup>. Il Babut ha cercato di dimostrare che i due amici formularono i loro voti di castità e di povertà nel momento stesso del battesimo, e ciò per trovare una prova di più in sostegno della sua ipotesi, che Paolino e Sulpicio fossero seguaci delle teorie priscillianiste. « Quando discesero i gradini del battistero — dice il critico francese — e, secondo il rito, dichiararono di rinunciare a Satana, alla sua pompa ed alle sue opere, essi intesero rinunciare al mondo stesso, alla carne ed agli interessi umani. Poichè il Cristianesimo sembrava loro confondersi con l'ascetismo, il rito antico dell'entrata del catecumeno nella chiesa aveva per loro cambiato di senso, e indicava l'entrata del Cristiano nella santità. Ora questa dottrina rigorosa e l'interpretazione nuova del rito battesimale, che ne era la conseguenza, non s'incontrano, eccezion fatta per gli scritti di Paolino e per il fatto del battesimo di Paolino e di Sulpicio, che nei libri di Priscilliano » <sup>(11)</sup>. Non v'è nulla di più cervellotico di questa pomposa costruzione del Babut, e noi cercheremo di confutarla, sulla base delle lettere di Paolino. Dopo ricevuto il battesimo, Paolino lasciò Bordeaux, e andò a stabilirsi nella patria di Terasia, dove possedeva alcuni beni, e dove si dedicò ad una vita di pace e di ritiro, tutto assorto nelle cure della famiglia e nel servizio di Dio. Fu lì, e non a Bordeaux, che a poco a poco si maturò in lui il desiderio di darsi a vita monastica e di allontanarsi completamente dal mondo. Se Paolino avesse, nel 389, pronunziati a Bordeaux i suoi voti, come potrebbe spiegare il Babut, altrimenti che con uno spergiuro, il fatto che egli arde dal desiderio della paternità, e che questo desiderio vede, dopo lunga attesa, coronato dalla nascita del piccolo Celso? <sup>(12)</sup>. Questa trasgressione sarebbe stata certo assai più grave della lentezza a divenir povero, che il Babut rimprovera a Sulpicio Severo <sup>(13)</sup>. Fu, invece, appunto la morte di quel piccolo, tanto desiderato e vissuto solo otto giorni, che diede il colpo decisivo al proposito di Paolino e di Terasia, già sorto e ingigantito per altre vie, di osservare la continenza, di vendere tutte le loro proprietà, per distribuirne il ricavato ai poveri, e di ritirarsi a Nola presso la tomba di S. Felice. Non era la prima

<sup>(10)</sup> Cfr. Paulin. Nol., *Epist.* 5, 5, pag. 28 Hartel: *Neque te... post coniugium peccandi licentia et caelebs iuventa ab angusto salutis introitu et arduo itinere virtutis in mollem illam et spatiosam multorum viam revocare potuerunt.*

<sup>(11)</sup> Babut, *Saint Martin de Tours*, pag. 30. Cfr. anche Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, pag. 3, nota 1, e pagg. 37-38.

<sup>(12)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.* XXXI, 601 sgg.

<sup>(13)</sup> Babut, *Saint Martin de Tours*, pag. 32.



volta che uomini nobili e ricchi, persuasi che la religione di Cristo richiedeva la povertà e la rinunzia ad ogni godimento terreno, si votavano al celibato, o, se maritati, alla continenza, vendevano i loro beni, si appartavano dalla società dei loro simili, e, ridottisi in solitudine, si dedicavano ad ogni sorta di austerità, allo studio esclusivo della Bibbia, e alla predicazione del loro evangelo di rinunzia. Anche l'Aquitania e la Spagna avevano visto, in meno di quindici anni, svolgersi ed afforzarsi questa sublime corrente d'ascetismo. Ma l'esempio di Paolino suscitò grande rumore. I Cristiani zelanti ne gioirono, ma i pagani e i Cristiani di fede tiepida trattarono Paolino da pazzo, e i parenti e gli amici lo abbandonarono. Però, Paolino rimase insensibile all'avversa corrente, suscitata dalla sua condotta. Se il mondo lo rinnegava, egli rinnegava il mondo, e copriva di profondo disprezzo tutto ciò che non era di Dio e del suo servizio.

E Sulpicio? Che cosa era avvenuto di lui, dopo il battesimo? Presumibilmente, egli, rimasto a Bordeaux, vi aveva continuato la sua vita di affari, pur essendo e conservandosi buon Cristiano. Ma c'era chi non poteva e non voleva disgiungere la propria sorte dalla sua; c'era chi pensava a far di lui, cristiano, un asceta ed un santo. Paolino, dal suo ritiro della Spagna, dovè conservare intensi rapporti epistolari con l'amico di giovinezza, informarlo man mano dei disegni, che si maturavano nella sua mente, cercare di farsi di lui un compagno e un alleato.

La prima lettera che conserviamo di Paolino, scritta nel 394, poco dopo la sua ordinazione sacerdotale, a Barcellona, e poco prima della sua partenza per Nola, accenna chiaramente a lettere precedenti sue e di Sulpicio, che a noi non sono pervenute <sup>(14)</sup>. E in questa stessa lettera si parla, come di cosa ormai stabilita, di un *voto* comune dei due amici e della comune partenza per Nola. *Festina venire ad nos* — scrive Paolino; e, dopo aver narrato la sua ordinazione sacerdotale, aggiunge: *Scito tamen voti communis, eodem Domino praestante, salvam esse rationem; nam ea conditione in Barcinonensi ecclesia consecrari adductus sum, ut ipsi ecclesiae non adligarer* <sup>(15)</sup>. Il *voto*, dunque, fatto insieme dai due amici, era quello di vendere ciascuno i propri beni, e poi di recarsi a vivere insieme a Nola, presso la tomba di San

<sup>(14)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 10, pagg. 8-9 Hartel: *Nos modo in Barcinonensi, ut ante scripseram, civitate consistimus. Post illàs litteras, quibus re-scripsisti etc.*

<sup>(15)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 10, pagg. 8-9 Hartel. Cfr. i passi, *Epist.* 11, 5, pag. 64, e 11, 6, pag. 65, di sopra citati e dai critici riferiti al battesimo.

Felice. E la prova decisiva, che tale *voto* non fu fatto, come vorrebbe il Babut, nel giorno del battesimo, ma concordato per lettera, più tardi, durante la dimora di Paolino in Ispagna, sta appunto in un passo della lettera quinta di Paolino <sup>(16)</sup>.

Il santo di Nola mette a confronto le condizioni spirituali sue e dell'amico, al momento della conversione, e ciò per esaltare, in un sublime slancio di cristiana carità, i meriti dell'amico al di sopra dei propri. « Tu lodi in me delle virtù, che io non mi riconosco — scrive Paolino —; anzi, nella difficile opera della conversione, il merito tuo è assai maggiore del mio. Io ero più vecchio di età, più debole di salute; i grandi dolori sopportati nella vita (più grave di tutti quello per la perdita del piccolo Celso) avevano ridestato in me l'odio delle cose mondane, e accresciuto, per la necessità, che ha l'animo umano, di appoggiarsi ad una speranza, l'amore della fede. Inoltre, io mi ero ormai già allontanato dalla vita pubblica e dallo strepito del foro, ed avevo cercato nell'ozio della campagna <sup>(17)</sup> e nella tranquillità domestica la pace ed il riposo. Ero quindi già staccato dal mondo, allorchè risolvetti di dirgli solennemente addio. Tu invece ti convertisti al Signore per un miracolo più grande, perchè tu, più giovane d'età, più circondato di lodi, non privo di ricchezze, e vivendo ancora in mezzo allo strepito del foro, in cui tenevi la palma di facendo oratore, con improvviso slancio scotesti il servile giogo del peccato, e spezzasti i vincoli della carne e del sangue. Nè ti trattennero le ricchezze venute a te dal tuo matrimonio con una ragazza di famiglia consolare; nè la libertà di peccare e la vita di celibe dopo le nozze <sup>(18)</sup> ebbero la forza di richiamarti dall'angusto ingresso della salvezza e dall'aspro cammino della virtù sulla via facile e spaziosa, percorsa dai molti ». Le pratiche per il *voto* comune, dunque, furono sicuramente iniziate durante la dimora di Paolino in Ispagna, e nel 394, cioè al momento in cui Paolino è pronto a mettere in atto il suo disegno, e al tempo della prima lettera paoliniana pervenuta sino a noi, l'accordo è già fra i due pienamente raggiunto. Sulpicio, infatti, ha venduto parte dei suoi beni <sup>(19)</sup>, ed è pronto a partire, per incontrarsi con

<sup>(16)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 4-5, pagg. 27-28 Hartel.

<sup>(17)</sup> Questo particolare si capisce, se si ammette che la conversione di Paolino avvenne in Ispagna; non si capirebbe, se la si ponesse a Bordeaux, al tempo del battesimo.

<sup>(18)</sup> Si ricordi che presto a Sulpicio era morta la moglie.

<sup>(19)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 1, pag. 2 Hartel: *Indicasti augmentum patrimonii in caelestibus, quod salubriter praesentium onerum decoctione fecisti,*

l'amico a Barcellona <sup>(20)</sup>, quando, caduto improvvisamente ammalato, è costretto a rinunciare per il momento ad ogni proposito di viaggio <sup>(21)</sup>.

Paolino se ne dolse amaramente, e non cessò per lungo tempo di spingere l'amico e di persuaderlo della necessità di mantenere la promessa, recandosi subito a Nola; e, quando vide che Sulpicio non riusciva a decidersi, giunse perfino ad esprimergli il suo timore che il santo di Nola non punisse su di lui amaramente la trasgressione del *voto* fatto. Il che significa a chiare note che il *voto* era appunto quello indicato da me <sup>(22)</sup>. A tal proposito, la lettera 17 contiene espressioni che non danno adito a nessun dubbio <sup>(23)</sup>. Dopo questa lettera, che è del 398, non troviamo più in Paolino accenni al *voto* comune ed alla trasgressione di esso da parte dell'amico: segno evidente che, nelle risposte, Sulpicio era riuscito a convincere il devoto di S. Felice, che egli non sapeva allontanarsi dalla terra, dove il suo S. Martino era vissuto, e dove giaceva il suo corpo, e che il suo *voto* poteva dirsi sciolto ugualmente a *Primuliacum* che a Nola. Perchè il vero motivo,

*fragilis substantiae pretio coelum Christumque mercatus etc.* Cfr. id., *Epist.* 5, 5-6, pag. 28 Hartel.

<sup>(20)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 11, pag. 9: *Veni igitur, si placet; ante pascha...; quod si iam ad itineris ingressum propitio Deo vis occurrere, post pascha in nomine Christi proficiscere. Sed credimus in Domino nostro, quia tibi desiderium nostri flagrantius inspirabit, ne ultra pascha tempora ad nos tua proferre sustineas. Iter quantum sit et puer unanimittatis tuae renuntiabit, qui ad nos de Elusone octava, ut adseruit, luce pervenit.*

<sup>(21)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 8, pag. 30 Hartel.

<sup>(22)</sup> Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 9, pag. 31; 5, 15, pagg. 34-35 Hartel.

<sup>(23)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 17, 3, pag. 126 Hartel: *Nam revellere de animis nostris spem istam necdum possumus, qua praesumimus te videndum amplectendumque nobis, dono Domini, in sede ac sinu Domini mei, communis patroni Felicis, cui vota tua totiens contestatus sum et promissa recitavi, quotiens a te mihi cauta reminisceris. Si fefellimus martyrem veritatis, non opinor te solum statuendum huius culpa reum, verum qui spopondi quod credidi; tu, quaeso, ...dum tempus est, videas ne tanto confessori, tam potentis gratiae apud Christum sancto, isse videaris infitias; id., *Epist.* 17, 4, pag. 127 Hartel: *Iuste fateor et merito Martinum frequentari, sed dico iniuste pernicioseque Felicem ab eodem, qui illum honoret, promissis inanibus ludi vel secura promissi iam ut aboliti dissimulatione contemni. Tibi forsitan mens fortior et anima robustior... tantam ministret fiduciam, ut magnorum fidei et operationis tuae meritorum compensatione delictum hoc, quo Dominum meum Felicem, quod absit, laeseris, diluendum putes... Verum ego... fateor ut pro te etiam tuta timeam.* Cfr. U. Moricca, *Il Votum di Sulpicio Severo e di S. Paolino da Nola*, in *Didaskaleion*, N. S., III, 1925, fasc. III, pagg. 89-96.*

per cui Sulpicio, non raggiunse mai Paolino, fu l'ammirazione e la venerazione per il gran santo di Tours.

Sulpicio, dopo aver venduto, come dicemmo, una parte dei suoi beni, si era ritirato ad Eluso, e colà viveva in compagnia di pochi amici e della suocera Bassula, che lo incoraggiava e lo seguiva nei suoi propositi religiosi <sup>(24)</sup>. Ma il suo animo era diviso, ed un'atroce lotta si combatteva nell'intimo della sua coscienza. Gli amici e il padre cercavano di trattenerlo nel mondo, lo deridevano, e parlavano di lui con disprezzo <sup>(25)</sup>; alcuni, non escluse certe persone del clero, s'irritavano, nel vedere che egli intendeva praticare sul serio il precetto evangelico della solenne rinunzia a tutti i beni del mondo, e spingevano la loro ostilità sino all'odio. Bisognoso per sua natura della lode e dell'approvazione altrui, Sulpicio si sentiva profondamente ferito dal sarcasmo e dall'inimicizia degli avversari del suo ideale religioso. Dapprima, pensò di rispondere alle ingiurie dei malevoli; ma Paolino, nella sua prima lettera, si dava un gran da fare, per distoglierlo da tale risoluzione: *Nec moveantur, frater dilectissime, pedes nostri a viis Domini et tramite itineris angusti, si nos interdum profana vel stulta quorundam saecularium verba circumlatrent* <sup>(26)</sup>. *Fuge ab istis, neque ut sapientioribus rationem reddere labores, cum scias penes te principium esse sapientiae, qui times Dominum. Si stultum putant esse quod gerimus, gratulare, conscius tibi quia opus Dei et praeceptum Christi geris* <sup>(27)</sup>. E poco appresso: *Tu igitur qui laboras, ut scribis, rationem pro meo ac tuo facto reddere, quid facies, si non persuaseris hominibus non ad aedificationem suam, sed ad destructionem tuam tecum de opere Dei disputantibus?* <sup>(28)</sup> « Guarda — soggiungeva ancora Paolino — che, nel desiderio di render ragione a degli infedeli, tu non vada in cerca della lode degli uomini, cioè del mondo, e ricòrdati che tu non puoi piacere ad esso, senza dispiacere a Cristo » <sup>(29)</sup>. « Cessa, dunque, da propositi di tal genere, e cerca di evitare *profanas vocum novitates*, perchè non ti accada che, per andar dietro a

<sup>(24)</sup> Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 6, pag. 28 Hartel: *Socrum sanctam omni liberatiorem parente in matrem sortitus aeternam*.

<sup>(25)</sup> Le parole *coelestem Patrem averteras terreno parenti, exemplo apostolorum relicto patre in navicula fluctuante*, dell'*Epist.* 5, 6, pag. 28 Hartel, mostrano che ci fu disaccordo tra Sulpicio e suo padre.

<sup>(26)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 2, pag. 2 Hartel.

<sup>(27)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 3, pag. 3 Hartel.

<sup>(28)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 4, pag. 4 Hartel.

<sup>(29)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 6, pag. 5 Hartel.



vane questioni da vecchierelle, tu abbia a correre il grave pericolo di recedere dall'opera di perfezione, che abbiamo insieme intrapresa » <sup>(30)</sup>. Non sappiamo se Sulpicio abbia seguito il consiglio dell'amico. È certo però che, se col tempo, come suole avvenire, tacque il rumore dei pettegolezzi, suscitato dall'improvvisa conversione dei due amici, non così presto si spense nell'animo del nostro Sulpicio il contrasto tra la voce del secolo e la voce di Dio. Ce ne accorgiamo dal tenore delle risposte di Paolino alle perdute lettere dell'amico. Ancora circa due anni dopo la vendita della prima parte dei suoi beni, Sulpicio scriveva a Paolino che aveva orrore della povertà, tanto che questi lo accusava d'incongruenza: « Come puoi tu, che ti professi ammiratore della povertà, dichiarare di averne orrore? » <sup>(31)</sup>. Di più, sembra che Sulpicio fosse un po' seccato dell'insistenza, con cui Paolino lo pregava di raggiungerlo a Nola. Una volta, gli scrisse che sperava che l'amico divenisse in breve così povero, da non osar più d'invitarlo <sup>(32)</sup>; in seguito, lo lasciò per circa due anni privo di lettere <sup>(33)</sup>. Spesso poi gli confessava le sue esitanze, e il dubbio, che non sarebbe mai riuscito a raggiungere la perfezione: *duo fuimus in agro, unus adsumptus est* <sup>(34)</sup>, e mostrava quasi invidia per l'amico, che avanzava così spedito sulla via della santità. È commovente vedere la cura affettuosa, con cui Paolino sostiene il pericolante, lo esorta, lo conforta, lo sprona. Per adularmi, gli dice, tu mi chiami tuo signore, e ti dichiari mio servo, ma « il peccato dell'adulazione è più grave che la giustificazione dell'umiltà » <sup>(35)</sup>. E, al fine di persuaderlo, gli ricorda le circostanze in cui avvenne la reciproca conversione <sup>(36)</sup>. Basta, del resto, scorrere anche superficialmente le lettere di Paolino, per raccogliere ricche messe di luoghi, dove la virtù dell'amico è esaltata al di sopra della propria <sup>(37)</sup>; dove la forza della fede è giudicata pari in entrambi <sup>(38)</sup>; dove Paolino non si stanca di chiamare Sulpicio

<sup>(30)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 9, pag. 8 Hartel.

<sup>(31)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 12, pag. 71 Hartel: *Quomodo convenit, ut idem tu paupertatem, quam te admirari profiteris, horrere fatearis?*

<sup>(32)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 13-14, pag. 72 Hartel.

<sup>(33)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 17, 1, pag. 125.

<sup>(34)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 5-6, pagg. 63-64 Hartel.

<sup>(35)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 20, pag. 38 Hartel.

<sup>(36)</sup> Ho citato e tradotto, più sopra, l'importante passo della quinta lettera (Paulin. Nolan., *Epist.* 5, 4-5, pagg. 27-28 Hartel), e non occorre ripeterlo qui.

<sup>(37)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 1, 1, pag. 2; 11, 4, pag. 62; 11, 7, pag. 66 Hartel.

<sup>(38)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 5, pagg. 63-64; 11, 6, pag. 64 Hartel.

fratello, l'unico che gli sia rimasto fedele nell'amore e nelle aspirazioni. È giusto, dice in un luogo, che tu, come agricoltore più solerte, raccolga frutti più copiosi, e, come corridore più celere, mi preceda *ad bravium supernae vocationis*. Io, più debole di mente che di corpo, ti seguo a notevole distanza, separato tuttavia da te *spatio tantum, non itinere* <sup>(39)</sup>. Come potrò mai — dice altrove — rimeritare il Signore della grazia fattami di avermi dato in te prima un amico nel mondo, e poi un compagno inseparabile e un fratello per nascita spirituale? <sup>(40)</sup>. Poichè, ad eccezione di te, qual fratello ho io ora, che sia legato a me da vincoli di sangue? Quale vecchia amicizia, quale antica conoscenza? *Evanui coram illis omnibus... Amici et proximi quondam mei nunc a longe steterunt*. In compenso dei parenti, dei genitori, degli amici perduti, Dio però mi ha dato te, te solo, conforto e sollievo della mia vita <sup>(41)</sup>.

Ma colui che, con l'esempio dei suoi costumi e col fascino emanante dalla sua persona, era destinato a compiere l'opera con tanto slancio di fede e con tanta forza di amore cominciata da Paolino, doveva essere il santo vescovo di Tours. Da gran tempo, Sulpicio aveva sentito parlare della vita e dei miracoli di S. Martino <sup>(42)</sup>; alcuni li aveva uditi raccontare dall'ex-prefetto Arborio <sup>(43)</sup>, che era nipote di Ausonio, e viveva a Bordeaux. Forse però quegli che lo accese del desiderio di conoscere personalmente il grande taumaturgo, e di scriverne la vita, fu Claro, un allievo di S. Martino, che s'era fatto monaco a Tours, e aveva vissuto qualche tempo a capo di un piccolo monastero privato, poco lontano dal monastero episcopale. Certo, quando Sulpicio si recò a Tours, il proposito di scrivere la *Vita Martini* era già sorto e maturato nell'animo suo <sup>(44)</sup>. Martino si rallegrò molto della visita, accolse l'ospite con la sua solita bontà, l'invitò alla sua mensa, gli diede egli stesso l'acqua alle mani, e, la sera, gli fece la lavanda dei piedi <sup>(45)</sup>. Conversando col giovane, Martino lo

<sup>(39)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 12, pag. 70 Hartel.

<sup>(40)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 1, pag. 60, e 2, pag. 61 Hartel.

<sup>(41)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 3, pagg. 61-62 Hartel.

<sup>(42)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 25, 1, pag. 134 Halm.

<sup>(43)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 19, pag. 128; *Dialog.*, III, 10, 6, pag. 208 Halm.

<sup>(44)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 25, 1, pag. 134 Halm: *Nam cum olim audita fide eius, vita atque virtute, desiderio illius aestuaremus, gratam nobis ad eum videndum suscepimus peregrinationem; simul quia iam ardebat animus vitam illius scribere.*

<sup>(45)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 25, 2-3, pagg. 134-135 Halm.

consigliò ad allontanarsi decisamente dalle lusinghe del mondo, e ad imitare il celebre Paolino, *qui, summis opibus abiectis, Christum secutus, solus paene his temporibus evangelica praecepta conplesset*, e che, secondo quei precetti, vendendo tutti i suoi beni e distribuendone il denaro ai poveri, aveva reso possibile, col suo esempio, ciò che sembrava impossibile a farsi <sup>(46)</sup>. Sulpicio lo ascoltò con ammirazione e con fede, e, nell'intento di raccogliere le informazioni, che gli erano necessarie per la composizione del suo libro, si fece narrare dallo stesso Martino e dalle persone che lo circondavano, i principali avvenimenti della sua vita.

Quando propriamente ebbero origine le relazioni d'amicizia tra Sulpicio e Martino, è controverso fra i critici: secondo il Babut <sup>(47)</sup>, esse furono di brevissima durata, perchè cominciarono nel 396, e Martino morì nel 397; il Delehaye, invece, le riporterebbe più indietro <sup>(48)</sup>. Infatti, la testimonianza di Paolino, il quale, in una sua lettera <sup>(49)</sup>, rimproverava a Sulpicio di non essersi recato mai a Nola, mentre, più volte in un anno, compiva il viaggio da Eluso a Tours, è, anche a mio vedere, assai esplicita. Che cosa andava a fare Sulpicio a Tours, se non per visitarvi il santo taumaturgo? Il Babut distrugge la testimonianza di Paolino, interpretandola nel senso che Paolino alluda ai pellegrinaggi di Sulpicio alla tomba di Martino. Ma non è riuscito difficile al Delehaye di convincere di errore il critico francese con la semplice osservazione che, essendo la lettera di Paolino del 398, e non potendosi la morte di Martino collocare più indietro del 397, la frase paoliniana *tot annis frequentas* mancherebbe di significato, se volesse alludere ad una tomba chiusa da appena un anno. Io credo che la prima visita di Sulpicio a Martino si possa riportare al 394 o, al massimo, al 395, cioè ad un tempo assai prossimo

<sup>(46)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 25, 4-5, pag. 135 Halm.

<sup>(47)</sup> Babut, *Saint Martin de Tours*, pag. 54 sgg.

<sup>(48)</sup> *Anal. Boll.*, XXXVIII, 1920, pagg. 5-136. Cfr. *Didaskaleion*, N. S., II, 1924, pag. 183 sgg.

<sup>(49)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 17, 4, pag. 127 Hartel: «Come tu possa dar piuttosto la colpa alle tue condizioni di salute che non alla tua pigrizia, io non so davvero: poichè, nel corso di un anno, tu avresti potuto benissimo venire da me e ritornartene, allo stesso modo che da tanti anni compi le tue peregrinazioni in Gallia, e, in una sola estate, fai più d'una corsa a Tours, ed anche al di là. Io non invidio, no, anzi lodo che tu ti mostri più pieno di devozione verso il Signore che verso i suoi servi. Certo, fai bene a visitare spesso Martino: ma è ingiusto e dannoso che tu trascuri Felice».

alla guarigione dalla malattia, che gli aveva impedito di sciogliere il suo voto e di recarsi a Nola. In seguito, ripeté frequentemente le sue visite al santo vescovo di Tours, e, dopo la di lui morte, si recò ancora, più volte in un anno, a venerarne la tomba. Due anni dopo la morte del suo patrono, Sulpicio finalmente risolvette di separarsi dal mondo. Venduti tutti i beni che gli rimanevano, si ritirò a *Primuliacum* <sup>(50)</sup>, insieme con Bassula <sup>(51)</sup> e con quei fratelli spirituali, santa e pura giovinezza, con cui aveva precedentemente vissuto a Tolosa e ad Eluso. Anzi, ad esser giusti, egli non conservò nemmeno il possesso di *Primuliacum*, perchè lo cedette alla Chiesa, riservando per sè il diritto di abitarvi e di amministrare personalmente le rendite, che dovevano anch'esse venir dispensate ai poveri. Ciò si rileva dalla lettera 24 di Paolino, sulla cui cronologia si discute molto, ma che a me pare che debba ritenersi composta nel 399 o nel 400. Sembra che nella sua coscienza, sempre piena di scrupoli, Sulpicio trovasse da rimproverarsi il fatto di non essersi spogliato per intero anche del possesso di *Primuliacum*, e ne avesse scritto all'amico, avvilendo, al solito, i propri meriti, di fronte a quelli di lui. Ma Paolino gli risponde che c'è più merito « a disprezzare quel che si ha, che a non avere quel che si disprezza » <sup>(52)</sup>; che egli *utrasque sanctorum occupavit partes*, giacchè non possiede i beni che si è riservati, ed è perfetto in quelli che ha venduti. Egli è come ospite in casa sua, e vi abita non da padrone, ma da inquilino, che paghi al vero possessore uno *stipendium*, quasi *precariae mansionis* <sup>(53)</sup>; egli è insieme *venditor largitorque fundorum, et ideo sine animi captivitate possessor, quia, quae reservasti, ecclesia te serviente possidet* <sup>(54)</sup>.

<sup>(50)</sup> Sull'ubicazione di questa località si è tuttora incerti. Forse *Primuliacum* è da identificarsi con Prémillac in Périgord. Cfr. L. Ricaud, *Sulpice Sévère et sa ville de Primuliac à Saint-Sever-de-Rustan*, Tarbes, 1914; F. Mouret, *Sulpice Sévère à Primuliac*, in *Bull. de la Société archéol. etc. de Béziers*, 3 Sér., 6, 1907, pag. 447, e Par. 1907; Babut, *Saint Martin de Tours*, pag. 38 sgg.

<sup>(51)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 31, 1, pag. 268 Hartel.

<sup>(52)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 24, 4, pag. 205 Hartel.

<sup>(53)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 24, 3, pag. 204 Hartel.

<sup>(54)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 24, 1, pag. 202 Hartel. Il Brochet (*La correspondance de Saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère*, pag. 53 sgg.) vuol riportare la lettera 24 di Paolino al 393-94 o al 395-96. Erroneamente, secondo il mio avviso. Paolino infatti dice chiaramente in quella lettera che, al momento in cui scrive, Sulpicio ha già alienato tutta la sua proprietà, parte vendendola, parte largendola in usufrutto alla Chiesa: cosa, che quegli era ben lontano dall'aver effettuata nel 395-96, e tanto meno nel 393-94.



*Primuliacum*, come la casa di Claro presso Marmoutier <sup>(55)</sup>, o di Paolino a Nola, era uno di quei monasteri domestici, di cui si hanno frequenti esempi fino all'epoca di Gregorio Magno. Poichè invero, nei primi secoli del monachismo, era assai comune il fatto che persone nobili e ricche, volendo darsi a vita monastica, si ritirassero dal mondo, e vivessero nella propria casa, trasformata in istituto religioso. Per servire allo scopo, gli edifici di *Primuliacum* furono ingranditi. Presso la chiesa parrocchiale, Sulpicio ne fece costruire una più grande, destinata all'uso dei monaci; in mezzo alle due chiese, innalzò un battistero, ornato di pitture murali, tra cui notevole quella rappresentante Paolino e Martino, posti l'uno di fronte all'altro <sup>(56)</sup>. Paolino stesso compose, per la nuova chiesa e per il battistero, numerose iscrizioni metriche <sup>(57)</sup>.

A *Primuliacum*, c'erano almeno tre monaci, provenienti dal monastero di San Martino: Gallo, che sarà uno degli interlocutori dei *Dialogi*, il presbitero Evagrio, e quel Vittore, che per più anni fu l'abituale corriere tra *Primuliacum* e Nola <sup>(58)</sup>. Ma, la maggior parte dei fratelli, Sulpicio li aveva reclutati tra i suoi schiavi. Paolino lo loda d'essersi fatto schiavo con i suoi schiavi, e d'aver saputo farsi da loro rispettare, come un padrone, e amare, come un padre <sup>(59)</sup>.

Nella solitudine del suo monastero, Sulpicio scrisse la *Chronica* e i *Dialogi*. E per noi appunto le notizie relative alla sua vita non vanno al di là della data di composizione di quest'ultima opera, cioè al di là degli anni 403-404. Le lettere di Paolino cessano nel 402; ma Sulpicio visse fin verso il 413. Benchè Gennadio lo chiami *Severus presbyter* <sup>(60)</sup>, è cosa molto dubbia ch'egli sia mai entrato a far parte del clero. Paolino di Milano, nella sua *Vita Ambrosii*, scritta non prima del 412, indica Severo come *servus Dei*, accanto all'*episcopus Athanasius* ed al *presbyter Hieronymus* <sup>(61)</sup>; e, verso la stessa epoca, Girolamo scrive *Severus*

<sup>(55)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 23, 2, pag. 132 Halm.

<sup>(56)</sup> A questo scopo, Sulpicio chiese a Paolino il suo ritratto. Cfr. Paulin. Nolan., *Epist.* 30, 2, pag. 262 Hartel.

<sup>(57)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 32, 1-9, pagg. 275-285 Hartel.

<sup>(58)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 1, 5, pag. 153; III, 1, 4, pag. 198; III, 2, 8, pag. 200 Halm; Paulin. Nolan., *Epist.* 23, 3, pag. 160; 27, 1, pag. 241 Hartel.

<sup>(59)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 27, 3, pag. 239 Hartel. Cfr. Babut, *Saint Martin de Tours*, pag. 39 sg.

<sup>(60)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 19.

<sup>(61)</sup> Paulin., *Vita Ambrosii*, 1, in Migne, *Patrol. lat.*, XIV, 27 A.

*noster* <sup>(62)</sup>. Lo stesso Gennadio assicura che, « nella vecchiaia, egli si lasciò sedurre dai pelagiani, e, avendo poi riconosciuto di aver troppo parlato, tacque fino alla morte, per emendare, con un silenzio assoluto, il peccato contratto con la parola » <sup>(63)</sup>. Ma non si posseggono dati positivi, per controllare la verità di co-desta asserzione.

La *Chronica*, in due libri, è, come spiega l'autore stesso nell'esordio dell'opera e altrove <sup>(64)</sup>, un compendio storico, dalla creazione del mondo fino all'anno del consolato di Stilicone, cioè fino al 400. Sulpicio intraprese quest'opera, allo scopo di soddisfare la curiosità di un gran numero di persone, le quali desideravano di conoscere *compendiosa lectione* tutte le cose meravigliose contenute nei libri sacri. Nè la brevità fu di ostacolo all'intento di esser preciso e di nulla omettere di ciò che fosse importante e degno di nota <sup>(65)</sup>. Per collegare i fatti tra loro, e lumeggiarne la cronologia, egli attinse talora dagli autori profani le notizie che non trovava nei libri sacri <sup>(66)</sup>; e, come scopo del suo lavoro, si propose non solo d'istruire gl'ignoranti, ma anche di persuadere le persone colte. Col suo compendio, però, egli non intese d'impedire che si leggessero gli originali sacri, anzi mirò a questo, che, dopo aver ricevuto un'esatta conoscenza delle cose dalla lettura diretta dei libri santi, il suo libretto servisse come a ribadire e a comprovare quella conoscenza: i misteri della divinità, infatti, non possono attingersi che dalle grandi fonti <sup>(67)</sup>.

La *Chronica* è divisa in due libri, di cui il primo comincia dalla creazione del mondo e finisce con la presa di Gerusalemme, sotto Sedecia, ultimo re di Giuda, condotto prigioniero a Babilonia col popolo ebreo. Il secondo illustra tutto ciò che il profeta Daniele e gli altri autori sacri hanno detto di notevole relativamente alla storia della cattività giudaica, e viene giù giù fino

<sup>(62)</sup> Hieron., *In Ezech.*, XI, 36 (Migne, *Patrol. lat.*, XXV, 339 B) : *Severus noster in dialogo, cui Gallo nomen imposuit.*

<sup>(63)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 19.

<sup>(64)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, I, 1, pag. 3, 1 Halm; II, 9, 7, pag. 64, 28 : *omne enim tempus in Stiliconem consulem direxi.* Cfr. *ibid.*, II, 27, 5, pag. 82, 17; II, 33, 1, pag. 87, 4 Halm.

<sup>(65)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, I, 1, 2, pag. 3 Halm : *Ita brevitati studens, ut paene nihil gestis subduxerim.*

<sup>(66)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, I, 1, 4, pag. 3 Halm : *Ad distinguenda tempora continuandamque seriem usum esse historicis mundialibus atque ex his, quae ad supplementum cognitionis deerant, usurpasse.*

<sup>(67)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, I, 1, 5-6, pagg. 3-4 Halm.

alla nascita di Cristo <sup>(68)</sup>. Ma, arrivato a questo punto, Sulpicio si guarda scrupolosamente dal far menzione di ciò che è riferito negli Evangelii e negli Atti degli Apostoli, per timore che la brevità dell'opera sua riesca dannosa alla dignità dell'argomento <sup>(69)</sup>.

Per ciò che riguarda la storia della religione cristiana, comincia da Erode, che regnò ancora quattro anni dopo la nascita di Cristo, e, in tutto, trentasette anni. Parla poi delle nove persecuzioni degli imperatori contro la Chiesa: la prima, sotto Nerone; la seconda, sotto Domiziano; la terza, sotto Traiano; la quarta, sotto Adriano; la quinta, sotto Marco Aurelio; la sesta, sotto Severo; la settima, sotto Decio; l'ottava, sotto Valeriano; la nona, sotto Diocleziano e Massimiano. Durante quest'ultima, che imperversò per dieci anni continui, quasi tutta la terra fu bagnata del sangue dei martiri, e i fedeli correvano al martirio con più calore; dice Sulpicio, che non corrano oggi, spinti dall'ambizione, per giungere all'episcopato <sup>(70)</sup>. Mai alcuna guerra aveva esaurito tanto il mondo, quanto questa orribile persecuzione; ma neppure mai il trionfo del Cristianesimo era stato così grande, poichè la costanza e la fede dei martiri non furono vinte da dieci anni di stragi.

L'autore non comprende nel numero delle persecuzioni quella di Licinio, perchè, egli osserva, si trattò di cosa di piccola importanza, che non giunse ad offendere la Chiesa <sup>(71)</sup>: Licinio si limitò ad allontanare dall'esercito coloro che si rifiutavano di sacrificare agli Dei. Molte vite dei martiri della persecuzione di Diocleziano esistevano, al tempo di Sulpicio; ma questi non giudicò opportuno d'inserirle nel suo libro, per non andare al di là dei limiti, imposti a lui dal disegno dell'opera, che era quello di un modesto compendio. Secondo le Scritture, però, i Cristiani dovranno subire una decima persecuzione: essa verrà alla fine dei secoli, sotto il regno dell'Anticristo <sup>(72)</sup>. Giunto al trionfo del Cristianesimo, sotto Costantino, Sulpicio narra il ritrovamento della croce per opera di S. Elena, e racconta ancora che, avendo

<sup>(68)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 27.

<sup>(69)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 27, 3, pag. 82 Halm: *Verum haec, quae Evangeliiis ac deinceps Apostolorum Actibus continentur, attingere non ausus, ne quid forma praecisi operis rerum dignitatibus deminueret.*

<sup>(70)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 32, 4, pag. 86 Halm: *Quippe certatim gloriosa in certamina ruebatur multoque avidius tum martyria gloriosis mortibus quarebantur, quam nunc episcopatus pravis ambitionibus appetuntur.*

<sup>(71)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 33, 2, pag. 87 Halm: *...res levioris negotii fuit, quam ut ecclesiarum vulnera perveniret.*

<sup>(72)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 33, 3, pag. 87 Halm.

S. Elena voluto costruire una chiesa nel luogo, da dove Gesù era asceso al cielo, il pezzo di terra, che recava le impronte dei piedi del Salvatore, non potè essere in alcun modo pavimentato dagli operai, perchè ogni marmo, che vi si poggiava sopra, veniva lanciato in aria. Perciò le vestigia di Gesù erano ancora visibili, ai tempi dell'autore, e, sebbene i pii visitatori asportassero quotidianamente un pizzico di quella terra, su cui aveva camminato il Redentore, il luogo non perdeva nulla del suo santo carattere, e la sabbia conservava sempre la figura dei piedi <sup>(73)</sup>. In seguito, Sulpicio narra la storia dell'arianesimo e dei concili che si tennero pro e contro la consubstanzialità, indugiandosi specialmente su quello di Rimini <sup>(74)</sup>, e infine passa a discorrere dell'eresia dei priscillianisti. Trattandosi di cose a lui contemporanee, egli qui entra nei particolari, e parla minutamente dei danni arrecati dal priscillianismo alla Chiesa, degl'intrighi di Priscilliano e dei suoi seguaci, e della loro condanna. E termina dicendo che la morte dell'eretico non ha represso l'eresia, ma ha contribuito piuttosto a propagarla. Perchè i priscillianisti, che prima lo veneravano come un santo, ora lo adorano come un martire, e intanto la discordia dei vescovi e le passioni scatenate da loro portano lo scompiglio e la rovina. C'è un piccolo numero di persone sagge e virtuose, ma i loro disegni son combattuti dall'ostinazione e dalla follia dei più; e, in mezzo a tanto disordine, il popolo di Dio e tutti i migliori sono esposti al ludibrio ed all'insulto <sup>(75)</sup>.

La *Chronica*, dunque, è una breve storia del Cristianesimo, di cui i Giudei sono considerati come gli antenati. In un tempo, in cui i così detti *Breviaria* erano di moda, era naturale che l'opera di Sulpicio dovesse riuscire bene accolta al pubblico colto, al quale voleva essere specialmente diretta, tanto più che l'autore si raccomandava per la precisione e la serietà del metodo, per il gusto della ricerca erudita, per il senso critico e la sagacia. Egli indagava le notizie sulle fonti più accreditate, e i suoi modelli erano i maestri della storiografia, Sallustio, Tacito, Livio, Velleio Patercolo. Dava molta importanza alle questioni cronologiche, e, per queste, trovò una buona guida nel *Chronicon* di Eusebio <sup>(76)</sup>; ma compulsò anche molti altri lavori cronografici, sia di autori sacri

<sup>(73)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 33, 4-8; 34, pagg. 87-88 Halm.

<sup>(74)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 35-45, pagg. 88-89 Halm.

<sup>(75)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 46-51, pagg. 99-105 Halm.

<sup>(76)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Chron.*, I, 36, 6, pag. 39; I, 42, 1, pag. 44; I, 46, 5-6, pag. 49; II, 5, 7, pag. 61; II, 6, 1, pag. 61 Halm.



che profani <sup>(77)</sup>, tra cui una versione latina della Cronaca d'Ippolito, che egli chiama *libellus sine auctoris nomine, in quo regum Babyloniorum tempora continebantur* <sup>(78)</sup>. Ma non attingeva servilmente alle sue fonti. Spesso si lamenta di errori della tradizione manoscritta <sup>(79)</sup>, o, con l'appoggio di cronografie profane, critica e controlla i dati cronologici della Bibbia <sup>(80)</sup>. Le sue ricerche sul tempo del libro di Giuditta costituiscono una delle poche indagini critiche, nel campo della letteratura patristica, che abbiano trovato favore anche presso i dotti moderni <sup>(81)</sup>.

Sebbene talora non disdegni la riproduzione testuale del modello, di solito lo segue con tale libertà, che il suo stile appare dovunque come l'espressione inseparabile della sua individualità. Quando giunge all'età post-costantiniana, il racconto diviene più ampio e più particolareggiato. La storia dell'arianesimo è narrata con perfetta conoscenza degli avvenimenti e con assennatezza di giudizio <sup>(82)</sup>. Degna di lode è specialmente la parte riguardante la storia del priscillianismo, al quale Sulpicio dava grande importanza, perchè da esso erano state provocate le lotte e le agitazioni, che avevano turbato la pace dell'Aquitania, al tempo suo. Il Babut <sup>(83)</sup> sostiene che Sulpicio abbia voluto, col suo racconto, difendere gli antifeliciani, ai quali egli stesso apparteneva, e che erano sospetti d'aver conservato troppa simpatia per l'eretico spagnolo, la cui condanna aveva cagionato il loro scisma. La *Chronica* pertanto conterrebbe un'apologia degli antifeliciani, sospetti di priscillianismo, apologia, resa necessaria dalle circostanze. Ma il giudizio del critico francese pecca, al solito, di idee preconette. Certo, Sulpicio nutriva sentimenti di avversione contro coloro che avevano combattuto con più tenacia le dottrine di Priscilliano, specialmente contro Itacio di Ossonova, i cui parti-

<sup>(77)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Chron.*, I, 1, 4, pag. 3; II, 5, 6, pag. 61; II, 14, 4 e 7, pag. 70 Halm.

<sup>(78)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 5, 7, pag. 61.

<sup>(79)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, I, 40, 2, pag. 42: *Sed non dubito librorum potius negligentia, praesertim tot iam saeculis intercedentibus, veritatem fuisse corrupta, quam ut propheta erraverit.*

<sup>(80)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Chron.*, I, 36, 6, pag. 39; I, 46, 6, pag. 49 Halm.

<sup>(81)</sup> Cfr. A. v. Gutschmid, in *Jahrbücher für class. Philologie*, 9, 1863, pag. 714.

<sup>(82)</sup> Quanto Sulpicio si sia qui giovato dell'opera storica d'Ilario di Poitiers, non è stato ancora indagato dai critici. Ma relazioni di somiglianza non mancano: cfr. Sulpic. Sever., *Chron.*, II, 35, 2, pag. 88; 36, 1, pag. 89 con Hilar., *Fragm. hist.*, 2, 26, pag. 149, 5 F.; 27, pag. 149, 22; 33, pag. 154, 18; ecc.

<sup>(83)</sup> Babut, *Saint Martin de Tours*, pagg. 46-47.

giani avevano osato rivolgere le loro accuse contro lo stesso San Martino, e forse per questo nell'anima sua alla primitiva avversione era succeduta una certa indulgenza verso le teorie del vescovo di Avila. Ma non si può affermare, senza incorrere in grave errore di giudizio, che la condanna, pronunziata da Sulpicio contro il priscillianismo, sia una finzione. Da un esame spassionato degli ultimi capitoli della *Chronica*, si vede che Sulpicio è in perfetta buona fede; che, nel priscillianismo, egli condanna un'eresia dannosa al quieto sviluppo della vita della Chiesa; che agli avversari degli eretici rimprovera l'intransigenza e l'orgoglio, e alla polemica violenta ed ingiusta, suscitata da questi, contrappone la mansuetudine di Martino, il quale non vuole che si versi il sangue degli eretici.

Lo stile di Sulpicio è fluido, rapido, chiaro, e la forma, artistica ed elegante, contrasta vivamente con quella arida, disadorna, scolorita, dei Breviari. Vedasi il brano <sup>(84)</sup>, dove Sulpicio tradusse nella lingua del diritto romano la legge mosaica dell'Esodo (capitolo XXI): l'autore vi ha saputo mettere a profitto la sua eccellente educazione giuridica <sup>(85)</sup>. Per queste sue splendide doti di storico, Sulpicio raggiunse lo scopo che si era proposto, cioè quello di dare alla sua materia le forme dell'arte classica, liberandola, per quanto fosse possibile, dalle pastoie della dogmatica. Egli vi riuscì così bene, che la sua opera sembra piuttosto un prodotto dell'età moderna che del medioevo. Infatti nel medioevo il libro non ebbe troppa fortuna. Gregorio di Tours ne fa ancora menzione; ma, dopo di lui, fu letto così poco, che a noi non è pervenuto se non in un solo manoscritto, il *Palatinus*, oggi *Vaticanus* 825, del sec. XI°. Fu solo all'epoca del Rinascimento, e forse anche più tardi, verso la metà del sec. XVI°, che esso tornò ad essere apprezzato e ricercato: ebbe allora una serie di edizioni, e si mantenne, fino al principio del secolo XVIII°, in uso nelle scuole <sup>(86)</sup>.

<sup>(84)</sup> Sulpic. Sever., *Chron.*, I, 18, pag. 19 Halm.

<sup>(85)</sup> Cfr. Bernays, *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus, ein Beitrag zur Geschichte der classischen und biblischen Studien*, Berlin, 1861, riprodotto in *Gesammelte Abhandlungen*, hrsg. von H. Usener, 2, Berlin, 1885, pag. 132 sgg.

<sup>(86)</sup> La *Chronica*, come già osservammo, arriva fino al consolato di Stilicone (vedi, sopra, pag. 1121, nota 64); ma probabilmente non fu terminata prima del 403, perchè al 402 o al 403 si riporta la lettera 31 di Paolino, che, contenendo, tra l'altro, la narrazione del ritrovamento della croce, e della costruzione della santa basilica sul luogo, da dove Gesù era asceso al cielo, è

Le altre due opere di Sulpicio Severo offrono un carattere assai diverso dalla *Chronica*, e vanno comprese nel numero dei libri che godettero del massimo favore nel medioevo. La *Vita Martini* e i *Dialogi*, con l'aggiunta di tre lettere, la prima ad Eusebio, la seconda ad Aurelio, e la terza alla suocera Bassula, formano come un piccolo *corpus* relativo alla vita ed alle opere del gran santo di Tours. La *Vita* fu scritta poco tempo prima della morte del santo. Martino era allora assai vecchio<sup>(87)</sup>. Sulpicio, nella visita fatta a Tours, aveva dovuto constatare egli stesso che il vescovo era indebolito dagli anni, e che la sua fine non poteva tardare di molto. Parlò quindi di quel vivo, come si parlerebbe di un defunto<sup>(88)</sup>, proponendosi di non pubblicare la vita che dopo la morte del suo eroe. Il libro infatti era stato appena condotto a termine, quando due monaci di Tours vennero ad annunziare a Sulpicio la morte del loro maestro, avvenuta probabilmente nei primi mesi del 397. Certo, la lettera 11 di Paolino, scritta nel 397, parla della *Vita* come già pervenuta a Nola<sup>(89)</sup>. V'è chi pone nel 400 o nel 401 la morte di Martino; ma costoro devono allora necessariamente supporre che Paolino avesse avuta fra le mani un'edizione della *Vita*, divulgata prima della morte del vescovo turonense; il che è assai improbabile. Anche l'ipotesi del Weyman<sup>(90)</sup>, che cioè con le parole dell'*Epist.* 5, 6 (scritta nel 395): *et evangelii non surdus auditor*, Paolino si riferisse a Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 2, 8 (pag. 112, 26 Halm), non è affatto sostenibile.

Nel prologo a Desiderio, Sulpicio afferma che, dopo aver composto la vita di Martino, egli la teneva chiusa nel suo cassetto, temendo il giudizio che il pubblico avrebbe potuto farne, specialmente a causa dello stile poco accurato, in cui era stata scritta; ma che ora, non potendo negare un favore all'amico che

serviva a Sulpicio di fonte per i capp. 33-34 del secondo libro della *Chronica*. È vero che il Bernays (*Gesamm. Abh.*, 2, pag. 85, nota 4) ha cercato di provare che i passi *Chron.*, II, 31, 3-5 e II, 33, 4-34, 5, furono introdotti dopo nel testo, già compiuto, della *Chronica*, e che quindi, allorchè Sulpicio ricevette la lettera 31 di Paolino, la *Chronica* era già terminata. Comunque, però, resta indiscutibile il fatto che essa non era ancora stata pubblicata. Dal Flacius la *Chronica* fu data in luce col titolo di *Sacra historia*, che fu conservato anche dal De Prato. Il Bernays (*Gesamm. Abh.*, 2, pag. 198) ritiene, senza fondate ragioni, che l'autore l'avesse intitolata *A mundi exordio libri II*.

<sup>(87)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Epist.* III, 13.

<sup>(88)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 1; 7; 26; 27.

<sup>(89)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 11, 11, pag. 70 Hartel.

<sup>(90)</sup> *Rhein. Mus.*, 53, 1898, pag. 317.

glielo chiedeva, egli si è deciso a rendere il libro di pubblica ragione, sperando che i lettori vorranno badare piuttosto al contenuto che alla forma. Comunque, vuole che il libro esca senza il suo nome: *muta sit pagina et, quod sufficit, loquatur materiam, non loquatur auctorem*. Il suo scopo, infatti, nello scrivere la vita del santo, non è stato lo stesso degli autori profani di vite di uomini illustri, i quali mirano a diffondere il loro nome, insieme con quel'o delle persone che lodano. Egli ha voluto, col presentare l'esempio delle virtù di Martino, incitare i lettori alla vera sapienza e alla divina virtù, e spera da Dio, non dagli uomini, il premio delle sue fatiche. Egli narrerà non tutte le azioni e i miracoli compiuti da Martino, sia perchè, data l'eccessiva modestia del santo taumaturgo, non tutto egli è riuscito a conoscere di lui, sia anche per non annoiare i lettori con l'eccessiva mole del libro. Quel che racconta, tuttavia, è attinto a buone fonti, e sicuramente attendibile: avrebbe preferito tacere, anzichè esporre cose non vere <sup>(91)</sup>.

Ciò premesso, Sulpicio viene a narrare la vita del suo eroe. Martino è presentato come un uomo di carattere coraggioso e indipendente, il quale non si lascia intimorire dalle potenze secolari, e rimane fermo nei suoi convincimenti, senza tuttavia perder nulla della dolcezza e dell'umanità cristiana. Nacque in Pannonia da un tribuno militare, e crebbe in mezzo ai soldati. Destinato dal padre, fin dalla più tenera età, alla carriera militare, vi entrò a quindici anni. Ma, siccome non sentiva alcuna inclinazione per il mestiere delle armi, sotto Giuliano, in Gallia, fece di tutto per liberarsene, e, da allora in poi, si consacrò interamente a Dio <sup>(92)</sup>. Si recò allora presso Ilario di Poitiers, e da lui fu ordinato esorcista. Per visitare i suoi parenti, intraprese un viaggio, durante il quale passò qualche tempo in Italia, e cominciò ad iniziarsi alla vita monastica. Tornato in Gallia, divenne in breve famoso, per aver egli, in due diverse occasioni, risuscitato un morto; onde il popolo di Tours, essendo vacante quella cattedra vescovile, volle avere per suo capo questo monaco buono e pio, che faceva miracoli e il cui gran cuore avrebbe desiderato di poter sollevare i mali del mondo intero <sup>(93)</sup>. Nominato vescovo, Martino non cessò tuttavia di essere monaco: fondò un monastero in un

<sup>(91)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 1.

<sup>(92)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 2-4.

<sup>(93)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 5-9.



luogo solitario, a due leghe da Tours, e vi stabilì la sua residenza. Sulpicio racconta, con particolari interessanti, il modo con cui S. Martino convertiva il popolo della campagna, o costruiva chiese e conventi, dovunque ci fossero da distruggere templi ed altari pagani, e occupa tutto il resto del libro a narrare le guarigioni miracolose da lui compiute, le lotte da lui sostenute contro il diavolo, che gli appariva ora sotto le forme di Cristo, ora sotto quelle di divinità pagane, Mercurio, Venere, Minerva, e il suo commercio con gli angeli e con i santi <sup>(94)</sup>. Negli ultimi tre capitoli <sup>(95)</sup>, Sulpicio parla della sua visita a Tours, dei suoi rapporti personali col santo, del modo come fu accolto da lui, e ne disegna un ritratto conciso, ma pieno d'amore, di devozione, di ammirazione.

La vita di Martino però non poteva dirsi compiuta, se non vi fosse stata aggiunta la narrazione della morte del santo. Sulpicio non volle tuttavia riprendere in mano la sua opera già terminata, e preferì parlarne separatamente, dando il debito sfogo al proprio dolore inconsolabile. Diede pertanto a questo piccolo scritto la forma di una lettera, indirizzata ad un suo amico, il diacono Aurelio <sup>(96)</sup>. Poco dopo, essendo venuto a conoscere più copiosi particolari sulle ultime ore di S. Martino, indirizzò a Basula l'Epist. 3. Infine, scrisse la lettera ad Eusebio <sup>(97)</sup>, in cui riferiva un fatto meraviglioso degli ultimi tempi della vita di Martino. Che questa lettera sia stata scritta dopo la seconda e la terza, si deduce dal fatto che in essa si parla della *Vita Martini*, come di un libro già pubblicato, mentre nelle altre due si accenna alla *Vita*, come ad un'opera semplicemente scritta.

Dopo che Martino fu morto, l'ammirazione, che Sulpicio nutriva per lui, crebbe a dismisura. Si può seguire nei suoi scritti un crescendo continuo nel tono della lode. Martino, che nella *Vita* è un gran taumaturgo e un santo vescovo, diviene nella lettera ad Aurelio un confessore ed un martire, a cui non è mancata se non l'occasione del martirio <sup>(98)</sup>; in quella ad Eusebio, è dichiarato simile agli Apostoli e paragonato a Pietro ed a Paolo <sup>(99)</sup>; nei Dialoghi, Sulpicio ripete che il suo eroe è simile

<sup>(94)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 10-24.

<sup>(95)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 25-27.

<sup>(96)</sup> Sulpic. Sever., *Epist.* 2.

<sup>(97)</sup> Sulpic. Sever., *Epist.* 1.

<sup>(98)</sup> Sulpic. Sever., *Epist.* 2, 9-12.

<sup>(99)</sup> Sulpic. Sever., *Epist.* 1, 5-6.

in tutto agli Apostoli ed ai Profeti <sup>(100)</sup>, ma aggiunge che è anche « il rivale dei miracoli del Salvatore » <sup>(101)</sup>.

I *Dialogi*, chiamati da Gennadio *Conlatio Postumiani et Galli* <sup>(102)</sup>, formano un supplemento alla *Vita Martini*, più considerevole delle *Epistolae*. Nella tradizione manoscritta più attendibile, cioè nel *Cod. Veron.* e nel *Liber Armachanus*, essi sono solamente due; nelle edizioni anteriori a quella del Halm, invece, il primo è stato arbitrariamente diviso, alla fine del racconto di Postumiano.

I *Dialogi* furono scritti nel 403 o nel 404. Infatti, in II, 14, 4, dopo aver riportata una profezia di S. Martino sull'Anticristo, Gallo aggiunge: *Quod autem haec ab illo audivimus, annus octavus est*. Se computiamo i sette anni, a cominciare dalla morte del santo, veniamo al 404; se prendiamo alla lettera il testo, in cui Gallo si riferisce alla testimonianza di Sulpicio <sup>(103)</sup>, il discorso di S. Martino sull'Anticristo sarebbe avvenuto in presenza di Sulpicio stesso, verso il tempo in cui si riunì il concilio di Nîmes, o poco dopo, cioè nel 396, e quindi i *Dialogi* sarebbero stati composti nel 403. Alla medesima data ci conduce anche un altro particolare desumibile dal testo. I viaggi di Postumiano in Oriente durarono tre anni <sup>(104)</sup>. Orbene, egli, al principio di essi, è passato per Alessandria, e vi è capitato all'indomani della dispersione dei monaci origenisti <sup>(105)</sup>, cioè verso la fine del 401 <sup>(106)</sup>.

Tre personaggi interloquiscono nei *Dialogi*: Postumiano, che ritorna da un viaggio fatto in Oriente, e comunica agli amici le notizie delle meravigliose prove di santità, di cui è stato testimone; Gallo, un antico monaco di Marmoutier, il quale racconta su S. Martino alcuni suoi ricordi personali, insieme con altri, confidatigli da discepoli o ammiratori del pio vescovo; e Sulpicio stesso, che talora interviene nel dialogo, specialmente per esaltare le virtù e i miracoli del santo di Tours, in confronto dei santi d'Egitto.

Mentre, dunque, Sulpicio trovavasi in compagnia di Gallo, discepolo di S. Martino, fu sorpreso dalla visita inattesa di un amico, Postumiano, il quale, dopo tre anni d'assenza, ritornava

<sup>(100)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, II, 5, 2; cfr. *ibid.*, III, 17, 6.

<sup>(101)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, III, 10, 5.

<sup>(102)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 19.

<sup>(103)</sup> Cfr. Sulpic. Sever., *Dialog.*, II, 13, 1.

<sup>(104)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 3, 1.

<sup>(105)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 7, 2.

<sup>(106)</sup> Cfr. Babut, *Saint Martin de Tours*, pag. 50, nota 1; Duchesne, *Storia della Chiesa antica*, III, pag. 39 (trad. it.).

dall'Oriente. Questi racconta i suoi viaggi, e descrive soprattutto la vita degli eremiti e dei monaci d'Egitto. Dopo aver terminato la sua storia, Postumiano prega Sulpicio, anche in nome dei fratelli d'Oriente, di voler raccontare a sua volta qualche cosa su S. Martino, supplendo in tal modo alle volontarie lacune della *Vita* <sup>(107)</sup>. Allora Severo dichiara che, mentre Postumiano parlava, egli andava per l'appunto pensando che tutte le azioni meravigliose, compiute dai santi del deserto, non potevano esser paragonate alle azioni di quest'uomo straordinario: nessuno dei monaci del deserto, infatti, aveva mai risuscitato un morto; e, se uno di loro credeva di ricevere la visita degli angeli, S. Martino aveva con questi un quasi quotidiano commercio <sup>(108)</sup>. Comunque, Sulpicio, invece di dare egli stesso il richiesto supplemento della *Vita Martini*, esorta Gallo, nella sua qualità di discepolo di Martino, di prender la parola. E Gallo, dopo essersi fatto pregare alquanto, finisce col cedere <sup>(109)</sup>.

Nella seconda parte del primo dialogo (erroneamente data, nelle edizioni, come un secondo dialogo), comincia il racconto dei miracoli del vescovo di Tours. Accanto a storie puerili, si trovano qui particolari interessanti sulla vita di Martino e dei monaci del tempo suo. Specialmente degni di nota sono i luoghi, dove si allude alle relazioni del vescovo turonense con gl'imperatori Valentiniano e Massimo <sup>(110)</sup>, o a quelle di monaci con donne <sup>(111)</sup>. L'arrivo di un nuovo visitatore, il presbitero Refrigerio, e la tarda ora del giorno, costringono Gallo a tacere, e a rimandare il suo racconto al giorno seguente.

Egli riprende infatti a parlare, nel secondo dialogo (il terzo delle edizioni), dinanzi a una dozzina di monaci, i quali, avendo saputo che, presso Sulpicio, si discorre di S. Martino, sono accorsi dai loro monasteri, tutti trafelati, per poter anch'essi ascoltare e gioire.

Pure una folla di laici chiede di essere ammessa alla presenza dell'espositore; ma si risponde loro con un rifiuto, perchè si crede che, a far quella richiesta, siano stati spinti più dalla curiosità che dalla fede. Si fa solo eccezione per due uomini di alta posizione sociale: Eucherio, *ex vicariis*, e Celso, consolare.

<sup>(107)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 23, 7: *A multis fratribus haec mihi iniuncta legatio est, ut, si umquam terras istas te incolumi contigissem, ea te supplere compellerem, quae in illo tuo libro de virtutibus beati viri professus es praeterissem.*

<sup>(108)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 24, 5; 25, 3.

<sup>(109)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 27.

<sup>(110)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, II, 5-6.

<sup>(111)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, II, 8; 11 sg.

Gallo riprende il racconto, e lo continua sul medesimo tenore del giorno precedente; solo ha cura di citare, come testimoni dei miracoli narrati, illustri personaggi ancor vivi, allo scopo di rendere più attendibili le sue parole, di fronte al giudizio degli scettici. In questa nuova serie di miracoli, la parte più interessante è quella in cui si narra l'intervento di Martino presso l'imperatore Massimo, in difesa dei priscillianisti perseguitati <sup>(112)</sup>. Dopo che Gallo ha finito di parlare, Sulpicio raccomanda a Postumiano, che riparte per l'Oriente, di far conoscere quel che ha udito, nei luoghi per dove si troverà a passare. Anzitutto, non manchi di recarsi in Campania e di leggere a Paolino il contenuto dei *Dialogi*, perchè egli se ne faccia divulgatore, ripetendo ciò che ha già fatto per la *Vita*; e poi non cessi mai di far risuonare il nome del gran santo di Tours fin nelle lontane regioni dell'Africa, dell'Egitto, e della Tolemaide <sup>(113)</sup>.

Il ritratto di S. Martino, disegnato, nella *Vita*, in una forma più solenne, e, nei *Dialogi*, in una forma più intima e familiare, si diffuse rapidamente nel mondo intero, e rapì tutti gli spiriti dell'epoca, i quali trovavano in esso un pascolo adatto alla loro sete di misticismo. Già, nella lettera ad Eusebio, Sulpicio affermava che la *Vita* aveva trovato un gran numero di lettori <sup>(114)</sup>, e, più tardi, faceva narrare da Postumiano la straordinaria diffusione, ch'essa aveva avuta in Oriente <sup>(115)</sup>. A Cartagine, tutti la leggevano; in Alessandria, si può dire che era nota meglio che al suo stesso autore; in Egitto, nella Nitria, nella Tebaide, nella Menfitica, perfino nell'eremo, non v'era nessuno che la ignorasse. In Occidente, il primo, che se ne fece divulgatore, fu Paolino di Nola. Egli portò il libro a Roma, dove andò a ruba <sup>(116)</sup>. I soli ad ignorarlo sono i chierici della Gallia — dice Sulpicio per bocca di Postumiano —; ed è naturale che sia così, perchè, se essi imparassero a conoscere le virtù di Martino, tanto più dovrebbero vergognarsi dei propri vizi <sup>(117)</sup>.

<sup>(112)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, III, 11 sg.

<sup>(113)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, III, 17-18.

<sup>(114)</sup> Sulpic. Sever., *Epist.* 1, 1: ...studioseque eum a multis legi libentissime audiebam.

<sup>(115)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 23.

<sup>(116)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 23, 4: Cum tota certatim Urbe raperetur, exultantes librariorum vidi, quod nihil ab his quaestuosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius venderetur.

<sup>(117)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 26, 3: Soli illum (scil. Martinum) clerici, soli nesciunt sacerdotes; nec inmerito nosse illum invidi noluerunt, quia si virtutes illius nossent, sua vitia cognovissent.



La *Vita* divenne un modello per gli agiografi. Paolino di Nola; Ilario d'Arles, nella vita di Onorato <sup>(118)</sup>; Uranio, nella descrizione della morte di Paolino di Nola <sup>(119)</sup>; Possidio, nella vita di Agostino <sup>(120)</sup>; Gregorio Magno, nei *Dialogi* <sup>(121)</sup>; Gregorio di Tours, s'ispirarono alla *Vita Martini* di Sulpicio. Paolino di Petricordia e Venanzio Fortunato posero la *Vita* e i *Dialogi* sulpiciani a base delle loro epopee sulla vita di S. Martino; al tempo di Gregorio di Tours, speciali parti della *Vita* erano lette nella liturgia della festa del santo <sup>(122)</sup>. Centinaia di manoscritti ci han tramandato le opere agiografiche di Sulpicio, e il loro successo non è diminuito nei tempi moderni <sup>(123)</sup>. Nè questa straordinaria diffusione della *Vita* e dei *Dialogi* deve farci meraviglia, tanto più se si pensa che l'autore ha saputo rivestire di tutte le attrattive della forma una materia per sè stessa tanto interessante. Sulpicio non ha rinnegato neppure in queste opere, non ostante il loro carattere più popolare, la sua cultura ed il suo gusto per l'arte classica. Sebbene egli si scusi, nell'introduzione alla *Vita*, del suo desiderio di diffondere anonima l'opera sua, allegando la poca cura dello stile e, dopo tanti anni di mancanza d'esercizio, la dissuetudine dalle più pure forme del dire <sup>(124)</sup>; sebbene metta in bocca a Gallo l'espressione del suo timore di offendere gli orecchi degli ascoltatori col suo parlar rusticano <sup>(125)</sup>, sta il fatto che gli scritti su S. Martino, forse più che la *Chronica*, mettono in luce le virtù di Sulpicio come scrittore. Egli si preoccupa di riuscir

<sup>(118)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, L, 1249-1272.

<sup>(119)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, LIII, 859-866.

<sup>(120)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XXXII, 33-66.

<sup>(121)</sup> Gregorii Magni *Dialogi*, libri IV, a cura di Umberto Moricca, Roma, 1924 (Istituto Storico Italiano, Fonti per la Storia d'Italia, N. 57).

<sup>(122)</sup> Gregor. Turon., *De miraculis S. Martini*, II, 29 e 49 (Migne, *Patrol. lat.*, LXXI, 954 e 963).

<sup>(123)</sup> Cfr. U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 390 sg.

<sup>(124)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, I, 1 (Epist. ad Desiderium): *Iudicia humana vitabam, ne, quod fore arbitror, sermo incultior legentibus displiceret; ibid.*, I, 3: *Bona venia id a lectoribus postulabis, ut res potius quam verba perpendant et aequo animo ferant, si aures eorum vitiosus forsitan sermo perculerit; ibid.*, I, 5: *Ego enim, cum primum animum ad scribendum appuli, quia nefas putarem tanti viri latere virtutes, apud me ipse decidi: ut soloecismis non erubescerem: quia nec magnam istarum unquam rerum scientiam contigissem, et, si quid ex his studiis olim fortasse libassem, totum id desuetudine tanti temporis perdidissem.*

<sup>(125)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 27, 2: *Sed dum cogito me hominem Gallum inter Aquitanos verba facturum, vereor ne offendat vestras nimium urbanas aures sermo rusticior.*

gradito a chi legge; e, come nella *Vita*, per evitare al lettore il *fastidium*, non ha raccontato tutti i miracoli del santo <sup>(126)</sup>, così, con lo stesso scopo <sup>(127)</sup>, ha scelto la forma dialogica, per la sua seconda opera agiografica.

La forma è viva, spigliata, attraente, variata con tratti di spirito umoristico e satirico, tale, insomma, da incatenare l'attenzione del lettore, e condurlo sino alla fine, senza che abbia provato segno alcuno di noia o di stanchezza. Il senso storico, che Sulpicio ha mostrato, nella *Chronica*, di possedere in sì alta misura, non manca neppure nella rappresentazione della leggenda. L'autore sa porre un limite al racconto delle miracolose imprese del suo eroe, per non diminuirne la credibilità; sicchè il racconto, pur nell'atmosfera del soprannaturale, in cui si muove, non si allontana troppo dal dominio della realtà.

È certo tuttavia che non mancarono al nostro Sulpicio le critiche degli scettici. Nei *Dialogi*, si rinvengono luoghi, dove l'autore si studia di difendersi dalle accuse dei malevoli. Postumiano riferisce di aver udito, con grande scandalo, affermare da taluno, che Sulpicio aveva mentito nel suo racconto della *Vita Martini* <sup>(128)</sup>. È il diavolo, soggiunge Postumiano, è il diavolo che parla per la bocca di costoro! Chi non crede ai miracoli compiuti da Martino, pecca contro lo stesso Cristo. La verità è che vi sono degeneri e sonnolenti, i quali arrossiscono, nell'udire che altri faccia quello che loro non sono in grado di fare, e, piuttosto che confessare la propria inerzia, negano le virtù dei santi <sup>(129)</sup>. Ed è precisamente allo scopo di evitare e di prevenire le accuse, che, nel secondo Dialogo (il terzo delle edizioni), Gallo si propone di citare, per ognuno dei miracoli che racconterà, il nome di testimoni ancor vivi, ai quali, chi non credesse, potrebbe rivolgersi per ulteriori dilucidazioni. Sebbene, nota con grande acume l'autore, *si adeo infideles sunt, profiteor quia nec illis sunt credituri*. Chi, invece, crede davvero, ed ha *vel tenuem sensum religionis*, non potrà *tantum piaculi velle committere, ut putet quemquam de Martino posse mentiri* <sup>(130)</sup>.

<sup>(126)</sup> Sulpic. Sever., *Vita Martini*, 19, 5: *Satisque sit nos et in excellentibus non subtrahere veritatem, et in multis vitae fastidium.*

<sup>(127)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, III, 5, 6: *Ceterum, etsi dialogi speciem, quo ad relevandum fastidium lectio variaretur, adsumpsimus, nos pie praestare profiteamur historiae veritatem.*

<sup>(128)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 26, 4: *Horreo dicere quae nuper audiui, infelicem dixisse nescio quem, te in libro tuo plura mentitum.*

<sup>(129)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, I, 26, 6.

<sup>(130)</sup> Sulpic. Sever., *Dialog.*, III, 5, 3-4.

Ho citato queste parole, perchè credo che, meglio di qualunque disquisizione, esse possano essere usate come confutazione degli eccessi di critica, a cui è giunto il Babut, nella valutazione della fedeltà storica dei libri di Sulpicio. Secondo il critico francese, la *Vita Martini* è « una vera antologia di fatti meravigliosi di provenienza diversa, che Sulpicio ha riferiti arbitrariamente al suo personaggio » <sup>(131)</sup>. In altre parole, Sulpicio avrebbe, con notevole dose di mala fede, abusato del diritto del *mendacium*, accordato allora a tutti gli aretologi o narratori di miracoli. Come conseguenza di ciò, noi non ricaveremmo dalla *Vita* che un ritratto assai imperfetto e irrealistico del vescovo di Tours, il quale, in fondo, dovette essere, secondo il Babut, un pover'uomo, a cui solo l'opera entusiasta di Sulpicio valse a circondar la fronte di un'aureola di gloria e di santità. Quanto poi ai *Dialogi*, il Babut è meno severo. Scritti a parecchi anni di distanza dalla *Vita*, quando Sulpicio aveva avuto agio di raccogliere, sul suo santo, informazioni più abbondanti, e di conoscere meglio l'ambiente, in cui egli era vissuto, i *Dialogi* « sono un documento più sincero della *Vita* » <sup>(132)</sup>.

Per apprezzare, nel suo giusto valore, la tesi del Babut, occorre non solo rileggere l'opera di Sulpicio Severo, ma anche confrontarla con tutte le altre del genere. Che Sulpicio abbia, come ha dimostrato il Babut <sup>(133)</sup>, più d'una volta arricchito la sua narrazione, sfruttando temi tradizionali e attingendo a piene mani dalle *Vitae* anteriori, potrà esser vero fino a un certo punto. Ma quel che io nego in lui, è la mala fede e il segreto desiderio di divertirsi alle spese del lettore troppo ingenuo. Sulpicio è un credente, un vero e appassionato credente, e, come tale, il miracolo è necessariamente per lui l'unico segno caratteristico del fatto religioso. Ho spiegato altrove, nella mia *Prefazione* all'edizione critica dei *Dialogi* di S. Gregorio Magno, a proposito di accuse simili a quelle del Babut, lanciate contro la buona fede del grande pontefice romano <sup>(134)</sup>, che una raccolta di miracoli o una vita di santi, scritta nei primi secoli del Cristianesimo, quando la fede era inattaccabile e gli spiriti ingenui, non può essere giudicata con i principî di critica del così detto metodo storico del secolo nostro. « Le menti delle masse, in questo periodo, erano straordinariamente disposte

<sup>(131)</sup> Babut, *Saint Martin de Tours*, pag. 108.

<sup>(132)</sup> Babut, *Saint Martin de Tours*, pag. 51.

<sup>(133)</sup> Babut, *Saint Martin de Tours*, pag. 73 sgg.

<sup>(134)</sup> Gregorii Magni, *Dialogi*, libri IV, a cura di Umberto Moricca, Roma, 1924 (Istituto Storico Italiano, Fonti per la Storia d'Italia, N. 57), pag. XIII sgg.

ad accogliere qualunque notizia che avesse sapore di cosa soprannaturale. Non solo ogni fenomeno insolito veniva attribuito all'azione di potenze trascendenti l'ordine della natura, ma anche i più semplici casi della vita venivano spiegati come conseguenze di volontà superiori a quella dell'uomo » <sup>(135)</sup>. Per un biografo di santi, quindi, l'unico dovere, allora concepibile, era di raccogliere dalla tradizione orale, viva nei luoghi in cui il personaggio era vissuto, quante più notizie fosse possibile sulla vita e i miracoli di lui. Doveva anche vagliarli al lume della ragione e della critica? No, perchè il lume della critica storica era quasi sempre spento. Il dubbio critico è un portato d'una storiografia scaltrita, la quale tien dietro, sempre e ovunque, alla storiografia puramente narrativa, come la virilità all'infanzia. Sulpicio pertanto attinge dove può, e con perfetta buona fede ripete, quel che ha sentito dire. I suoi racconti hanno, con altre *vitae*, un fondo tradizionale comune? Sulpicio, trovandosi a riferire temi tradizionali comuni, si è anche nella forma avvicinato agli altri autori di *Vitae*? Nulla di più naturale, per lui, per la condizione della cultura, per i tempi in cui visse. Siamo noi che erriamo, se vogliamo trovare, nel genere agiografico, la documentazione storica, come l'intendiamo oggi. Certo, scrivere una vita veramente storica di S. Martino, fondandosi sui dati offerti da Sulpicio, sarebbe un'impresa assai difficile. Ma da questo ad accusare Sulpicio di mala fede, a ridurre quello che per lui è un documento di fede, di ammirazione, di amore, a null'altro che ad un voluto polpettone di elementi disparatissimi, ci corre! Ed io, dopo aver letto e riletto più volte le pagine di Sulpicio, non posso credere davvero che l'*ecclesiasticorum purissimus scriptor*, come lo chiama lo Scaligero <sup>(136)</sup>, abbia potuto spudoratamente mentire, sapendo di mentire.

Gennadio <sup>(137)</sup> ricorda altre opere di Sulpicio Severo: *Epistulas ad amorem Dei et contemptum mundi hortatorias scripsit sorori suae multas, quae et notae sunt. Scripsit ad supra dictum Paulinum Nolanum duas et ad alios alias, sed quia in aliquibus etiam familiaris necessitas inserta est, non digeruntur*. Le lettere a Paolino sono andate tutte perdute; ma un certo numero di *epistulae* esistono nei codici col nome di Sulpicio. Per primo, J. Clericus

<sup>(135)</sup> U. Moricca, *Prefazione* alla sua edizione dei *Dialogi* di S. Gregorio Magno (Istit. Stor. Ital., Fonti per la Storia d'Italia, N. 57, Roma, 1924), pag. XVII.

<sup>(136)</sup> J. Scaliger, *De emendatione temporum*, Colon., 1629, pag. XXIV.

<sup>(137)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 19.



(Lipsiae, 1709) ne accolse sette, tra le opere del nostro, con i seguenti titoli: *Ad Claudiam sororem suam de ultimo iudicio*; *Ad Claudiam sororem de virginitate*; *Ad S. Paulum episcopum*; *Alia epistula*; *Alia epistula*; *Ad Salvium*; *Alius epistulae initium* <sup>(138)</sup>. Le prime due erano già state pubblicate dal Baluze, nel primo volume *Miscellaneorum* del 1678, secondo il Codice Cantabrigiense; la seconda era anche apparsa, in appendice al *Codex Regularum* di Luca Holstenius, col nome di Atanasio (Roma, 1661, e Parigi, 1663), e, ancor prima, tra le opere di Girolamo <sup>(139)</sup>. Però nessuna delle sette lettere mostra con le opere genuine di Sulpicio analogie di stile e di lingua; per il che son da ritenersi spurie <sup>(140)</sup>. D'altra parte, se Sulpicio avesse avuta una sorella, sarebbe assai strano che non se ne trovasse menzione alcuna nelle lettere di Paolino. Bisognerebbe ammettere ch'essa fosse già morta, quando comincia la serie delle lettere paoliniane, o che le esortazioni di Sulpicio fossero rivolte ad una sorella spirituale.

Sulpicio, nel complesso, è una nobile figura di uomo e di scrittore. Dotato di una bontà delicata e indulgente, sinceramente invaghito dell'ideale della perfezione cristiana, e disgustato del mondo, ma insieme di carattere indeciso e pieno di scrupoli, offre l'esempio di una vita che si agita, per lunghi anni, in una lotta intima e dolorosissima, fino a che non si appaga nella pace benefica del chiostro, nell'esempio sublime del suo maestro.

Al IV° secolo appartengono due relazioni di viaggi in Terra Santa, scritte dagli stessi pellegrini: *Itinerarium Hierosolymitanum sive Burdigalense* ed *Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta*.

L'*Itinerarium Hierosolymitanum*, dell'anno 333, è un semplice elenco topografico di nomi, fatto da un pellegrino cristiano, il quale da Bordeaux va a Gerusalemme, e poi torna nella sua terra natale attraverso Costantinopoli, Roma e Milano (*Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam* <sup>(141)</sup> *et per urbem Romam Mediolanum usque*). L'unica cura dell'autore è di segnalare le distanze tra le stazioni di posta (*mutationes*), dov'egli

<sup>(138)</sup> Vedi l'edizione di Halm (*Corpus script. eccles. lat.*, 1, Vindob., 1866), pagg. 217-256.

<sup>(139)</sup> Hieron., *Opp.*, ed. Vallarsi, *App.*, vol. XI, 127 sgg. = Migne, *Patrol. lat.*, XXX, 163 sgg.

<sup>(140)</sup> Cfr. Schell, *De Sulpicio Severo Sallustianae, Livianae, Taciteae elocutionis imitatore*, Monast. Guestf., 1892, pag. 42; Paucker, *Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte*, hrsg. von H. Rönsch, Berl., 1884, 3 Abt., pag. 66.

<sup>(141)</sup> Aulona era una città dell'Illiria, sulla costa del Mar Ionio.

si ferma, e i nomi delle città e delle locande (*mansiones*), in cui passa la notte. Solo quando giunge in Terra Santa, la descrizione si svolge in una forma meno arida, senza però raggiunger mai la varietà e l'interesse di un vero e proprio libro di viaggi: si tratta ancor sempre di un catalogo di cose e luoghi degni d'esser visitati, con l'aggiunta di alcuni ricordi biblici.

Ben altra importanza ha il secondo dei documenti citati, la così detta *Peregrinatio Aetheriae*. Fu scoperta dal Gamurrini nel 1887, in un manoscritto della Confraternita di S. Maria o dei laici (*Fraternitas S. Mariae vel laicorum*) di Arezzo, quello stesso contenente frammenti del *Liber Mysteriorum* e del *Liber hymnorum* di S. Ilario di Poitiers <sup>(142)</sup>. Il manoscritto, proveniente da Monte Cassino, è del secolo XI<sup>o</sup>, ma presenta gravi lacune in principio, in fine, e nel mezzo del testo. Altri frammenti della *Peregrinatio* scopri, più tardi, il De Bruyne, in un manoscritto di Madrid del sec. IX<sup>o</sup>, i quali permettono di colmare due delle lacune del testo del Gamurrini <sup>(143)</sup>. Alla ricostruzione di questo medesimo testo serve anche l'opera di Pietro Diacono *De locis sanctis*, dedicata all'abbate di Montecassino Guitaldo (sec. XII<sup>o</sup>), perchè l'autore di essa si è servito, come di altre fonti, così pure della nostra *Peregrinatio*.

Si tratta del racconto di un pellegrinaggio, fatto da una donna, nei luoghi santi. Ella apostrofa spesso le sue « sorelle » <sup>(144)</sup>; anzi, appunto per procurar loro piacere, si è decisa a scrivere le sue impressioni e i suoi ricordi. Al principio del testo, come è pervenuto a noi, troviamo la pellegrina in procinto di fare l'ascensione del Sinai. È già stata a Gerusalemme, ha percorso la Palestina e l'Egitto, è ritornata a Gerusalemme, e di lì s'è diretta verso il Sinai. Gerusalemme rimane, anche per gli ulteriori viaggi, la mèta e il punto di partenza. Dopo il viaggio al Sinai <sup>(145)</sup>, la pellegrina si reca verso il monte Nebo e l'Arabia <sup>(146)</sup>, poi verso l'*Ausitis regio*, ai confini dell'Idumeo e dell'Arabia, per visitarvi la tomba di Giobbe <sup>(147)</sup>; infine, pur sentendo, dopo tre anni di

<sup>(142)</sup> Gamurrini, S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanæ Peregrinatio ad loca sancta, Romæ, 1887.

<sup>(143)</sup> Revue Bénéd., 26, 1909, pag. 481 sgg.

<sup>(144)</sup> Peregr., 3, 8: *dominae venerabiles sorores*; 19, 19: *dominae animae meae*; 46, 4: *dominae sorores*; 23, 10: *dominae, lumen meum, memores mei esse dignamini*.

<sup>(145)</sup> Peregr., 1-9.

<sup>(146)</sup> Peregr., 10-12.

<sup>(147)</sup> Peregr., 13-16: *propter visendam memoriam sancti Iob*.

lontananza, il desiderio di ritornare in patria, intraprende un viaggio in Mesopotamia, per visitarvi i santi monaci, di cui ha sentito vantare la vita, dedita alla preghiera ed alla solitudine, e la tomba dell'apostolo Tommaso, a Edessa. Nel ritorno, tocca Antiochia, la Cilicia, la Cappadocia, la Galizia, la Bitinia, e si ferma a Costantinopoli <sup>(148)</sup>. È appunto in questa città che la pellegrina stende il racconto dei suoi viaggi <sup>(149)</sup>, e vi aggiunge, pensando di far cosa gradita alle sue compagne, una specie di appendice, che dà preziose notizie sulla liturgia della chiesa di Gerusalemme <sup>(150)</sup>. Tale supplemento è anch'esso mutilo in fine, per il cattivo stato di conservazione del codice.

L'autrice del libro, com'è facile comprendere, è stata guidata, nel suo viaggio, puramente dall'interesse religioso: ella ha sentito tutto il fascino, che l'Oriente favoloso esercitava sulle menti del IV° secolo, accese di misticismo, ed ha voluto vedere con i propri occhi i luoghi santi, le chiese, i monasteri, i sepolcri dei martiri, che aveva imparato a conoscere, leggendo i libri della sacra Scrittura. Guidata dai monaci, ai quali si affida con ingenua confidenza, ella si fa indicare *singula loca, quae semper iuxta Scripturas requirebat* <sup>(151)</sup>. E, sodisfatta della visione avuta, e grata della felicità goduta, inalza ogni volta a Dio, come ringraziamento, una preghiera, o la recitazione di un salmo <sup>(152)</sup>. La pellegrina si lascia anche commuovere dalle bellezze naturali: paragona la corrente impetuosa delle acque del fiume Eufrate al corso travolgente del Rodano <sup>(153)</sup>; si compiace di descrivere l'ampia visuale rivelantesi agli occhi estasiati del viaggiatore, dall'alto del monte Nebo <sup>(154)</sup> o del Sinai <sup>(155)</sup>; definisce la terra di lessen una delle cose più

<sup>(148)</sup> *Peregr.*, 17-23. Sui viaggi della pellegrina, vedi Gamurrini, *Op. cit.*, *Praef.* III, *De peregrinatione*, pagg. XX-XXVI.

<sup>(149)</sup> *Peregr.*, 23-10.

<sup>(150)</sup> *Peregr.*, 24, 1-49, 3.

<sup>(151)</sup> *Peregr.*, 7, 2.

<sup>(152)</sup> *Peregr.*, 10, 7: *Id enim nobis semper consuetudinis erat, ut ubicumque ad loca desiderata accedere valebamus, primum ibi fieret oratio, deinde legeretur lectio ipsa de codice, diceretur etiam psalmus unus pertinens ad rem et iterato fieret ibi oratio.* Cfr. *Peregr.*, 4, 3; 14, 1; 15, 4; 19, 2; 21, 1.

<sup>(153)</sup> *Peregr.*, 18, 2: *Pervenit ad fluvium Eufraten, de quo satis bene scriptum est esse flumen magnum Eufraten et ingens, et quasi terribilis est; ita enim decurrit habens impetum, sicut habet fluvius Rodanus, nisi quod adhuc maior est Eufrates.*

<sup>(154)</sup> *Peregr.*, 12, 3.

<sup>(155)</sup> *Peregr.*, 3, 8.

belle che abbia mai viste <sup>(156)</sup>; e spesso dimostra la sua ammirazione con epiteti o aggettivi superlativi <sup>(157)</sup>.

Ma, prescindendo dal punto di vista più strettamente letterario, la *Peregrinatio* è, per varie ragioni, un documento preziosissimo. Le indicazioni topografiche, precise e circostanziate, possono riuscire assai utili agli archeologi; larga messe vi trovano i filologi per le loro indagini linguistiche sul latino volgare; e soprattutto l'appendice, per la storia della liturgia, costituisce una fonte d'inestimabile valore. Tutte le cerimonie religiose, tutti gli uffizi ordinari di ciascun giorno e straordinari delle singole feste dell'anno, in uso a Gerusalemme, sono stati notati e descritti dall'autrice della *Peregrinatio*, testimone oculare, che li ha seguiti con vivissima attenzione, fin nei più minuti particolari. E se si pensa che, specialmente sulla liturgia delle feste dell'anno ecclesiastico, gli altri scrittori del IV° secolo non ci hanno fatto pervenire nessuna notizia, o ce ne hanno date assai poche, e tutte vaghe ed incomplete, si comprenderà facilmente l'importanza che assumono le informazioni fornite dal nostro testo <sup>(158)</sup>.

Ma quando propriamente fu composta la *Peregrinatio*, e chi ne fu l'autrice?

Per la determinazione della data, il luogo più importante è *Perregr.*, 19, 2: *Pervenimus Edessam, ubi cum pervenissemus, statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae..... Ecclesia autem, ubi quae est, ingens est et valde pulchra et nova dispositione, ut vere digna est esse domus Dei.* Ma l'interpretazione del passo ha dato luogo a contestazioni fra i dotti. Come va intesa la frase *perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae*? L'autrice vuole, con la sua espressione, distinguere una chiesa ed un sepolcro del santo? Oppure l'*ad ecclesiam et ad martyrium* forma un sol membro di frase dipendente da *perreximus*? Nel primo caso, poichè si sa che la nuova chiesa di S. Tommaso, a Edessa, fu compiuta sotto Valente (364-378), ma che le reliquie del santo vi furono trasportate solo il 22 agosto del 394 <sup>(159)</sup>, il 394 andrebbe preso come *terminus ante quem*, nella datazione della *Peregrinatio*; nel secondo caso, invece, quell'anno andrebbe preso come *terminus post quem*.

I sostenitori della prima opinione notano altresì che, nella

<sup>(156)</sup> *Peregr.*, 9, 4.

<sup>(157)</sup> *Peregr.*, 1, 1; 4, 7; 9, 4; 13, 2; 16, 2.

<sup>(158)</sup> Cfr. De Labriolle, *Hist. de la litt. latine chrét.*, pag. 504 sg.

<sup>(159)</sup> Cfr. *Chron. Edess.*, in Assemani, *Bibl. or.*, I, pag. 399.



*Peregrinatio*, non v'è accenno alcuno agli ariani e alla loro persecuzione contro i cattolici, e che tutto contribuisce a far credere che l'opera sia stata scritta in un periodo di pace. Stando così le cose, la morte dell'imperatore Valente, persecutore ariano dei cattolici, avvenuta nel 378, costituirebbe il *terminus post quem*. Inoltre, nella *Peregrinatio*, il vescovo di Edessa è chiamato *confessor* <sup>(160)</sup>: il che significa che egli ha subito una persecuzione, a causa della fede. Il vescovo, a cui l'autrice allude, non può essere che Eulogio, perseguitato sotto Valente, e il cui episcopato durò dal 379 al 387 o 388. Quest'ultimo elemento cronologico permetterebbe quindi di precisare meglio il *terminus ante quem*, spostandolo dal 394 al 387 o 388, e per conseguenza la datazione della *Peregrinatio* resterebbe fissata fra il 379 e il 387 o 388 <sup>(161)</sup>; il Gamurrini la pone negli anni 385-388.

Tra i sostenitori della seconda ipotesi, invece, il Weigand <sup>(162)</sup> crede che l'opera, di cui ci occupiamo, fu scritta nel 395; e il Morin <sup>(163)</sup> adduce, a nuovo sostegno di questa data, il fatto, a dir vero, assai poco convincente, che in un passo enigmatico della lettera alla vedova Furia, scritta all'incirca in quell'anno, Girolamo abbia inteso appunto alludere all'autrice della *Peregrinatio* <sup>(164)</sup>. Ad epoca assai più tarda, fra il 533 e il 540, volle riportare il Meister la composizione della nostra opera <sup>(165)</sup>, ma fu validamente confutato dal Deconinck <sup>(166)</sup>, dal Weigand <sup>(167)</sup>, dal Baumstark <sup>(168)</sup>, dal Delehaye <sup>(169)</sup>. Infatti il contenuto della *Peregrinatio*, le condizioni della Chiesa, quali sono in essa disegnate, e il confronto con i dati offerti da altre descrizioni di viaggi, ci riportano senza dubbio agli ultimi anni del IV° secolo.

La questione relativa al nome dell'autrice è stata oggetto di molte discussioni; ma ormai pare che abbia ricevuto una soluzione, se non del tutto certa, per lo meno plausibile. Dal modo come la pellegrina si rivolge alle sue compagne, che chiama ora *dominae*,

<sup>(160)</sup> *Peregr.*, 19, 1.

<sup>(161)</sup> F. Cabrol, *Étude sur la peregrinatio Silviae, les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris-Poitiers, 1895, pag. 172.

<sup>(162)</sup> E. Weigand, in *Byzantin. Zeitschr.*, 20, 1911, pag. 26.

<sup>(163)</sup> G. Morin, *Un passage énigmatique de S. Jérôme contre la pèlerine Espagnole Eucheria?*, in *Revue Bénédict.*, 30, 1913, pag. 180.

<sup>(164)</sup> Hieron., *Epist.* 54, 13.

<sup>(165)</sup> *Rhein. Mus.*, 64, 1909, pag. 350, 355, 357.

<sup>(166)</sup> *Revue biblique internat.*, N. S., 7, 1910, pagg. 432-445.

<sup>(167)</sup> *Byzantin. Zeitschr.*, 20, 1911, pagg. 1-26.

<sup>(168)</sup> *Oriens christianus*, N. S., 1, 1911, pag. 32-76.

<sup>(169)</sup> *Analecta Bollandiana*, 31, 1912, pag. 346.

ora *dominae sorores* <sup>(170)</sup>, è facile desumere che fosse una religiosa. E doveva occupare un alto grado nella scala sociale, se si deve giudicare dal riguardo, con cui è dovunque ricevuta e trattata, sia da parte del clero, sia da parte delle autorità ufficiali, le quali giungono sino a darle delle scorte militari, per proteggerla <sup>(171)</sup>. Probabilmente era l'abbadessa del suo monastero: come tale, infatti, viene designata in tre cataloghi di S. Marziale in Limoges del secolo XIII<sup>o</sup> <sup>(172)</sup>. Il Gamurrini <sup>(173)</sup> vorrebbe identificarla con la beata Silvia d'Aquitania, sorella del prefetto d'Aquitania Rufino, più tardi ministro alla Corte di Teodosio il Grande, a proposito della quale egli desumeva dall'*Historia Lausiaca* di Palladio <sup>(174)</sup> la notizia che, verso la fine del IV<sup>o</sup> secolo, partiva da Gerusalemme, per recarsi in Egitto. Ma l'identificazione del Gamurrini è interamente destituita di fondamento. Già il testo corretto di Palladio chiama la pellegrina non Silvia, ma Σιλβανία o Σιλβίνα, e la dice non sorella, ma cognata di Rufino. Di più, le caratteristiche, che di essa dà Palladio, non si accordano affatto con quelle desumibili dal nostro testo.

Il nome della viaggiatrice è stato scoperto dal benedettino Férotin <sup>(175)</sup>. Egli ha fermato la sua attenzione sopra una lettera, contenuta in un manoscritto dell'Escuriale, e in cui un tal Valerio, monaco di Galizia vissuto nella seconda metà del VII<sup>o</sup> secolo, rivolgendosi ai monaci di Vierzo (*fratres Bergidenses*), lodava le virtù e lo zelo di una pellegrina, Aetheria, la quale, in mezzo ad ogni sorta di difficoltà, aveva compiuto il suo pio viaggio in Terra Santa <sup>(176)</sup>. Che la pellegrina della lettera di Valerio sia da identificarsi con l'autrice della *Peregrinatio*, sembra assai probabile <sup>(177)</sup>; ma sulla forma del suo nome si discute ancora. Dei manoscritti contenenti la lettera del monaco Valerio, il *Codex* di Carracedo

<sup>(170)</sup> *Peregr.*, 3, 8; 12, 7; 19, 19; 20, 5; 23, 10; 46, 4.

<sup>(171)</sup> Cfr. *Peregr.*, 7, 4; 9, 3: *Nos inde iam remisimus milites, qui nobis pro disciplina romana auxilia praebuerant, quamdiu per loca suspecta ambuleramus.*

<sup>(172)</sup> Cfr. Meister, in *Rhein. Museum*, 64, 1909, pagg. 339 e 341.

<sup>(173)</sup> Gamurrini, *S. Hilarii Tractatus etc.*, Romae, 1887, pag. XXXIV sgg.

<sup>(174)</sup> Pallad., *Hist. Lausiaca*, 2, 148, 15 Butler (= 55, 1, pag. 344, ed. Lucot, in *Textes et Documents*, pubblicati sotto la direzione di Hemmer e Lejay, Paris, 1912).

<sup>(175)</sup> *Revue des questions hist.*, 74, 1903, pag. 367 sgg.

<sup>(176)</sup> La lettera, già pubblicata in Migne, *Patrol. lat.*, LXXXVII, 421-426, fu poi criticamente edita da Z. García, in *Analecta Bollandiana*, 29, 1910, 377-399.

<sup>(177)</sup> Il Lejay resta ancora dubbioso; cfr. *Revue critique*, 1909, 1, pag. 165.

dà ora *Etheria*, ora *Echeria*; l'Escorialense, *Eiheria*, e una volta *Aeiheria*; il Toletano, *Egeria* <sup>(178)</sup>. Quest'ultima forma compare pure nei tre cataloghi di S. Marziale in Limoges del secolo XIII<sup>o</sup>, citati di sopra, dov'è ricordata un'opera dal titolo *Itinerarium Egeriae abbatissae*, evidentemente da identificarsi con la nostra *Peregrinatio*. Degli editori, il Wilmart preferisce la forma *Egeria* <sup>(179)</sup>; il Férotin e il García, invece, la forma *Aetheria* <sup>(180)</sup>. E questa forma sembra anche essere consigliata da un curioso giuoco di parole, in un passo della lettera di Valerio, così concepito: *Hic se exercuit ultronea libertate peregrinam, ut in choro sanctarum virginum... aetherea hereditaret regna* <sup>(181)</sup>.

Forse però erra il Férotin, nel voler sostenere che l'autrice della *Peregrinatio* fosse anch'essa, come il monaco Valerio, oriunda della Spagna o della Galizia. Se i caratteri specifici del latino volgare nelle varie regioni non si possono determinare che molto approssimativamente, e se, per conseguenza, la patria dell'autrice non è desumibile dalla sua lingua, c'è il fatto della citata comparazione dell'Eufrate col Rodano <sup>(182)</sup>, a dimostrare che essa proveniva dalla Gallia del Sud. L'osservazione del De Labriolle, che la viaggiatrice aveva ben potuto vedere il Rodano nei suoi viaggi e notarne l'impeto delle acque, senza aver vissuto sulle sue rive <sup>(183)</sup>, non sembrerà ragionevole affatto a chi consideri che Eteria, nella sua opera, si rivolgeva alle compagne di chiostro, rimaste in patria, e che quindi il ravvicinamento dell'Eufrate al Rodano doveva servire piuttosto per dare a loro un'idea di quel che fosse il gran fiume dell'Asia, anzichè essere un ravvicinamento soggettivo di due cose vedute dalla scrittrice in luoghi diversi. In altre parole, Eteria cita il Rodano, non perchè il Rodano è noto a lei stessa, ma perchè è conosciuto e veduto abitualmente dalle sorelle del monastero.

Secondo ogni probabilità, dunque, l'autrice della *Peregrinatio* è Eteria, abbadessa di un monastero della Gallia del Sud, la quale, negli ultimi anni del IV<sup>o</sup> secolo, intraprese, a scopo d'istruzione e di pietà, un lungo viaggio, durato tre anni, nei lontani paesi di Terra Santa.

<sup>(178)</sup> Cfr. Férotin, in *Revue des questions hist.*, 14, 1903, pag. 378.

<sup>(179)</sup> *Revue Bénéd.*, 28, 1911, pagg. 68-75; 29, 1912, pagg. 91-96.

<sup>(180)</sup> *Analecta Bollandiana*, 30, 1911, pagg. 444-447.

<sup>(181)</sup> Migne, *Patr. lat.*, LXXXVII, 424; ed. García, 398.

<sup>(182)</sup> *Peregr.*, 18, 2.

<sup>(183)</sup> P. De Labriolle, *Hist. de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, pag. 507.

Quinto Giulio Ilariano, vescovo dell'Africa proconsole, è uno scrittore che, accanto ad una grande goffaggine e barbarie di forma, presenta una profonda originalità di pensiero. Nessuno degli antichi storici della letteratura lo cita. Il Gelzer <sup>(184)</sup> lo credeva un compaesano di Sulpicio Severo; il Krusch, invece, dimostrò, fondandosi su dati assai probabili, ch'egli fu vescovo dell'Africa Proconsole <sup>(185)</sup>. Il tempo in cui visse è determinato dallo stesso autore, perchè egli ha cura, per ciascuno dei suoi scritti, d'indicare l'anno e il giorno della composizione. Dapprima, egli compose un'opera intitolata *De ratione paschae numeroque annorum mundi*, ma poi, nel 397, la rielaborò e la divise in due trattati, *De ratione paschae et mensis* e *De cursu temporum* <sup>(186)</sup>. La prima fu compiuta *in die isto 3 Nonarum Martiarum post consulatum Arcadii IV et Honorii III* <sup>(187)</sup>, vale a dire il 5 marzo del 397; la seconda, *in consulatione Caesarii et Attici die 9 Kalendas Apriles* <sup>(188)</sup>, vale a dire il 24 marzo del 397.

Il *De ratione paschae* non contiene nessuna tavola pasquale. Ilariano però pretende di risolvere in esso tre problemi, relativi alla determinazione della Pasqua secondo il corso della luna. Le conclusioni dell'autore sono riassunte nel cap. 14, e vi si stabilisce la differenza tra i calcoli dei Giudei e quelli dei Cristiani: *Aliud est pascha nostrum, aliud Iudaeorum*. In tutto questo ammasso di calcoli cronologici, c'è più una ridda di fantastiche cifre che scienza vera e solida: lo Schwartz <sup>(189)</sup> definisce il *De ratione paschae* un *jämmerliches und unwissendes Geschwätz*.

Il *De cursu temporum*, pubblicato nel 1579 da P. Pithoeus col titolo *De mundi duratione*, cerca di precisare, con l'aiuto della *Lex Dei*, e senza tener conto del vaniloquio della scienza profana, la durata dell'universo. Secondo i calcoli d'Ilariano, nel momento in cui egli scriveva, cioè nel 397, rimanevano all'umanità ancora 101 anni di vita <sup>(190)</sup>. Ilariano poneva l'origine del mondo il 25 marzo, la nascita di Cristo nel 2 av. Cr., la sua morte nel 29 d. Cr. e contava che dalla morte di Cristo alla fine del mondo, cioè al

<sup>(184)</sup> Gelzer, *Sextus Iulius Afrikanus und die byzantinische Chronographie*, 2, 1, Leipzig, 1885, pag. 121.

<sup>(185)</sup> Krusch, *Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie*, Leipzig, 1880, pag. 24.

<sup>(186)</sup> Cfr. Hilarian., *De cursu temp.*, 1 (Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1105).

<sup>(187)</sup> Hilarian., *De rat. pasch.*, *epilogus* (Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1114).

<sup>(188)</sup> Hilarian., *De cursu temp.*, 17 (Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1105).

<sup>(189)</sup> E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, Berlin, 1905, pag. 59 sg.

<sup>(190)</sup> Hilarian., *De cursu temp.*, 17 (Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1105).



compiersi del ciclo di 6000 anni, al mondo assegnati, dovessero passare 470 anni. Negli ultimi anni, si sarebbe avuto il dominio crudele dell'Anticristo, poi la risurrezione dei morti, il regno dei 1000 anni, il giudizio universale, la totale distruzione del cielo e della terra, e infine la discesa della città descritta nell'Apocalissi, in cui i giusti saranno eternamente beati.

Il tentativo di ricostruzione storica mondiale fatto da Ilariano è senza dubbio rozzo, e la sua descrizione apocalittica della fine del mondo è in molte parti grottesca. Pure, l'operetta non manca di originalità, e, nel giudicarla, noi non dobbiamo mai dimenticare, qual valore avessero, nei primi secoli del Cristianesimo, quando era negli animi di tutti così angosciata l'attesa del ritorno di Cristo, quei calcoli sottili e minuziosi, « in cui noi non vediamo che una scheletrica armatura di addizioni fantastiche, mentre gli antichi fedeli vi leggevano il segreto del destino personale ed universale, e li consideravano come l'unico mezzo per penetrare l'enigma del misterioso e temuto domani » <sup>(191)</sup>.

Una raccolta importante di scritti cronografici, una specie di *vademecum*, senza pretese letterarie, ma avente solo scopo pratico, e destinata all'uso dei cittadini romani, è quella a cui il Mommsen ha dato il nome di *Cronografo del 354*, perchè la maggior parte dei documenti, in essa contenuti, arrivano appunto fino a quell'anno. Nei tempi successivi, andò soggetta ad aggiunte e a rimaniolazioni, e anche nel IV° secolo dovè circolare in numerose recensioni e in diversi esemplari. A noi non è stata tramandata intera da nessun codice, e si riesce a completarla solo raccogliendo da varie parti i pezzi conservati frammentariamente. I nostri manoscritti derivano tutti, direttamente o indirettamente, da un archetipo, un codice *Luxemburgensis*, che fu posseduto dal Peiresc, e dal 1627 è perduto <sup>(192)</sup>. La raccolta è formata dei seguenti documenti:

1. Un calendario, avente carattere ufficiale, costituito di due parti, una astronomico-astrologica e l'altra civile. La prima è di mano del calligrafo Furio Dionisio Filocalo, a noi noto anche come incisore di epigrafi <sup>(193)</sup>, il quale la adornò con molte figurine accompagnate da tetrastici. Nella seconda, sono notate le feste

<sup>(191)</sup> De Labriolle, *Hist. de la litt. latine chrét.*, pag. 403.

<sup>(192)</sup> Mommsen, *Chron. minora*, I, 33 (*Monum. Germ. hist.*, *Auct. anti-quiss.*, 9).

<sup>(193)</sup> Cfr. G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, I, pag. 120; II, tav. III; Mommsen, *Chron. min.*, I, pag. 15.

e i giuochi pagani, le sedute regolari del Senato, i giorni di nascita, e le altre feste relative agl'imperatori: i *natales Caesarum* terminano con quello di Costanzo (337-361). Ogni elemento cristiano è estraneo al calendario.

2. Una cronaca, di cui un'altra recensione è quella citata più sotto, al n. 8. Va da Cesare fino al 539 d. Cr.; è lacunosa e poco ricca di notizie. Non faceva originariamente parte della raccolta, ma vi fu aggiunta dopo, da qualche copista.

3. I fasti consolari, dall'istituzione del consolato fino al 354. Sono citati anche col titolo di *Anonymus Norisianus*, dal nome di H. Norisius di Verona, il primo che li stampò nel 1689; e sono, secondo il Mommsen <sup>(194)</sup>, « i più completi e i più degni di fede di quanti la tradizione manoscritta ce ne ha conservati ». Hanno la stessa fonte dei Fasti capitolini <sup>(195)</sup>.

4. Una tavola pasquale, dal 312 al 411. Nella redazione originale, essa arrivava solo fino al 354. Per gli anni dal 312 al 358, sono citati i giorni, in cui realmente, a Roma, fu celebrata la Pasqua, mentre, per gli anni dal 359 al 411, le date sono desunte da calcoli spesso sbagliati <sup>(196)</sup>.

5. Un catalogo dei prefetti di Roma, dal 254 al 354, intitolato *Ex temporibus Gallieni quis quantum temporis praefecturam urbis administraverit*. È importante per i fasti consolari, che vi sono contenuti. A cominciare dal 288, si trovano anche notati i giorni dell'entrata in carica <sup>(197)</sup>.

6. *Depositio episcoporum. Item depositio martyrum*, un elenco dei giorni di morte e di sepoltura dei vescovi e dei martiri: documento ufficiale della Chiesa romana. L'elenco relativo ai vescovi comincia col seppellimento del papa Lucio I († 254), e finisce con quello di Silvestro († 335). In un'appendice, segue il ricordo di altri due papi, Marco († 336) e Giulio I († 352). L'elenco dei martiri, venerati a Roma, è il più antico dei martirologi conosciuti <sup>(198)</sup>.

7. Un elenco di vescovi romani, da Pietro a Liberio (352-366),

<sup>(194)</sup> Mommsen, *Ueber den Chronographen v. J. 354*, in *Abh. der sächs. Ges. der Wissensch.*, Leipzig, 1850, pag. 572 = *Gesammelte Schr.*, 7, pag. 544.

<sup>(195)</sup> Mommsen, *C. I. L.*, 1<sup>2</sup>, pag. 81; *Hermes*, 9, 1875, pag. 279; *Chronica minora*, 1, pag. 50.

<sup>(196)</sup> Cfr. Mommsen, *Chron. min.*, 1, pag. 62.

<sup>(197)</sup> Mommsen, *Chron. min.*, 1, pag. 65.

<sup>(198)</sup> Cfr. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, I<sup>a</sup>, Berlin, 1885, pag. 58; H. Achelis, *Die Martyrologien*, Berlin, 1900, pagg. 6-18. Vedi anche G. B. De Rossi, *Roma sotterranea*, 1, Roma, 1864, pag. 116; 2, 1867, pag. III; Mommsen, *Chron. min.*, 1, pag. 71.

il più antico precursore del *Liber pontificalis*. Fu redatto sotto Liberio, perchè di questo papa è menzionata l'assunzione al pontificato, ed è invece lasciato in bianco il giorno della morte e la durata della carica. Si divide in due parti: la prima, da Pietro al 230; la seconda, dal 231 a Liberio. Questa seconda parte è stata tratta da documenti ufficiali degnissimi di fede; la prima, invece, che è desunta in gran parte dalla *Chronica* d'Ippolito, è assai scorretta <sup>(199)</sup>.

8. Una seconda redazione della cronaca, citata al n. 2. Va da Cesare fino al 403, e poi dal 455 al 496. Questa cronaca si chiama, dal nome del primo editore, *Anonymus J. Cuspiniani*; e, poichè forse fu redatta a Ravenna, suol essere designata anche col titolo di *Consularia Ravennatiae* <sup>(200)</sup>. Come integrazione dell'*Anonymus Cuspiniani*, serve l'*Excerptum Sangallense*, che abbraccia gli anni dal 390 al 573 <sup>(201)</sup>.

9. Una storia universale, che va sotto il nome di *Chronica Horosii*, e arriva sino al 334. Non è che una rielaborazione latina e una continuazione della cronaca d'Ippolito di Roma <sup>(202)</sup>. Il Frick tentò di provare che il documento in questione fosse una compilazione dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino <sup>(203)</sup> e dalla cronaca d'Ippolito <sup>(204)</sup>; ma i frammenti, recentemente scoperti, della cronaca ippolitea hanno dimostrato in modo evidentissimo che la *Chronica Horosii* non è nient'altro che una traduzione da Ippolito <sup>(205)</sup>. Un'altra traduzione della stessa opera, indipendente dalla *Chronica Horosii*, si ha nel così detto *Liber generationis* <sup>(206)</sup>. Una terza traduzione è nel *Chronicon Alexandrinum*, tramandatoci dal Cod. Parisinus 4884, del secolo VII°/VIII°.

<sup>(199)</sup> Cfr. L. Duchesne, *Le Liber Pontificalis*, I, Paris, 1886, *Introd.*, pagg. VI-X; Mommsen, *Chron. min.*, 1, pag. 73; Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 1<sup>a</sup>, Berlin, 1885, pag. 57.

<sup>(200)</sup> Cfr. Frick, *Chron. min.*, 1, pag. 375.

<sup>(201)</sup> Vedilo pubblicato dal De Rossi, in *Bullett. di archeol. crist.*, 1867, pag. 17, e dal Kaufmann, in *Philol.*, 42, 1884, pag. 484.

<sup>(202)</sup> Cfr. Mommsen, in *Hermes*, 21, 1886, pag. 142 = *Gesammelte Schr.*, 7, 1909, pag. 283; A. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, 1, Leipzig, 1893, pag. 626.

<sup>(203)</sup> Clem. Alex., *Strom.*, I, 21, 109-136.

<sup>(204)</sup> Frick, *Chronica minora*, 1, Leipzig, 1892, pag. XXX. Cfr. Harnack, *Gesch. der altchristl. Litt.*, 1, Leipzig, 1893, pag. 645.

<sup>(205)</sup> Cfr. A. Bauer, *Die Chronik des Hippolytus im Matritensis graecus 121 (Texte und Untersuch.)*, N. F., 14, 1906, Heft 1, pag. 3).

<sup>(206)</sup> Sulle due versioni, cfr. Mommsen, *Chron. min.*, 1, pag. 81; sul *Liber generationis*, M. Rubensohn, in *Hermes*, 25, 1890, pag. 342.

10. Una cronaca di Roma, fino alla morte di Licinio, avvenuta nel 324. Questa cronaca abbraccia la storia dei re di Roma, ed è, in massima parte, desunta dal libro *De regibus* di Svetonio. Quanto al periodo repubblicano, la cronaca si limita a citare una serie di personaggi senza alcun ordine e senza alcun nesso fra loro. L'età imperiale, che comincia con Giulio Cesare, è assai più particolareggiata, e vi sono riferite tutte le notizie, che potevano avere qualche interesse per la città di Roma. Questa cronaca ha strette relazioni con la precedente storia universale, e, come quella, fu forse composta nello stesso anno 334.

11. Una descrizione della città di Roma (*Regiones urbis Romae*), cioè una descrizione ufficiale, fatta nell'età costantiniana, delle 14 regioni di Augusto <sup>(207)</sup>. Ci è pervenuta in due recensioni, la così detta *Notitia regionum* e il *Curiosum urbis Romae regionum XIV cum breviariis suis*. La *Notitia*, redatta non prima del 334, perchè vi si trova la menzione dell'*equus Constantini*, dedicato in quell'anno, ci è stata tramandata dagli stessi manoscritti, che contengono la *Notitia dignitatum* e il Cronografo del 354. Il *Curiosum* fu redatto dopo il 357, perchè vi si trova menzionato il sesto obelisco, dedicato appunto in quell'anno da Costantino. Talvolta il *Curiosum* è dato anche come opera di Sesto Rufo, forse perchè esso si trova anche nei manoscritti del *Breviarium* di Festo <sup>(208)</sup>.

<sup>(207)</sup> Cfr. Jordan, *Topogr.*, pag. 6 sgg.; E. T. Merrill, *On the date of Notitia and Curiosum*, in *American Journal of archaeol.*, 10, 1906, pag. 78.

<sup>(208)</sup> Cfr. Jordan, *Topographie der Stadt Rom im Altertum*, 2, Berl., 1871; *Forma Urbis Romae regionum XIV*, Berl., 1874; Urlichs, *Codex urbis Romae topographicus*, Würzburg, 1871; Otto Richter, *Handb. der klass. Altertumswiss.*, Bd. III<sup>2</sup>, Abt. 3, 2 Hälfte, München, 1901, pag. 6 e 371.





## CAPITOLO XII.

### NICETA DI REMESIANA.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### I. Opere generali.

B. CZAPLA, *Gennadius als Litterarhistoriker*, in *Kirchengesch. Studien*, 4, 1, 1898, p. 56.

A. E. BURN, *Niceta of Remesiana, his life and works*, Cambridge, 1905.

W. A. PATIN, *Niceta Bischof von Remesiana als Schriftsteller und Theologe*. München, 1909.

G. GABRIELI, *San Brizio e San Niceta*, Roma, 1912.

F. JÄGER, *Das antike Propemptikon und das 17 Gedicht des Paul. von Nola* (Diss.), München, 1913.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 405-411.

J. ZEILLER, *Les origines chrét. dans les Provinces Danubiennes de l'Empire Romain*, Paris, 1918, pp. 549-558.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 404-407.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 598-605.

##### II. Studi particolari sulle opere. — Libelli.

F. KATTENBUSCH, *Beiträge zur Gesch. der altkirchl. Taufsymbols*, Giessen, 1892.

E. HÜMPPEL, *Nicetas, Bischof von Remesiana, eine litterarkrit. Studie zur Gesch. des altkirchl. Taufsymbols* (Diss.), Bonn, 1895=*Neue Jahrb. für deutsche Theol.*, 4, 1895, pp. 275-343; 416-469. Cfr. F. KATTENBUSCH, in *Theol. Literaturzeit.*, 1896, p. 297.

TH. ZAHN, *Neue Beiträge zur Gesch. des apostol. Symbolums*, in *Neue kirchl. Zeitschr.*, 7, 1896, pp. 93-123.

HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897<sup>3</sup>, p. 47.

F. WIEGAND, *Die Stellung des apostol. Symbols in Kirchl. Leben des Mittelalters*, I, in *Studien zur Gesch. der Theol. und Kirche*, 4, 2, 1899, p. 108.

F. KATTENBUSCH, *Das apostol. Symbol*, I, Leipzig, 1894, p. 107 sgg.; II, Leipzig, 1900, p. 9 sgg.; 440 sgg.

J. SCHMID, *Die Osterfestberechnung auf den britischen Inseln vom Anfang des 4 bis zum Ende des 8 Jahrhunderts* (Diss.), Königsberg, 1904, p. 23.

*Epistula ad virginem lapsam.*

G. MORIN, *L'Epistula ad virginem lapsam de la collection de Corbie, opusculé inédit de la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, in *Revue bénéd.*, 14, 1897, pp. 193-202.

*De diversis appellationibus Christi.*

G. MERCATI, *Appunti su Niceta ed Aniano, traduttore di S. Giovanni Crisostomo*, in *Studi e testi*, 5, 1901, 137-144.

*De vigiliis servorum Dei e De psalmodiae bono*

G. MERCATI, *Zu Niceta von Remesiana*, in *Theol. Revue*, 1910, p. 191.

*Te Deum.*

G. MORIN, *L'auteur du Te Deum*, in *Revue bénéd.*, 7, 1890, pp. 151-159; 11, 1894, pp. 49-77, 337-345; 15, 1898, p. 99.

F. KATTENBUSCH, *Das apostol. Symbol*, I, Leipzig, 1894, p. 404.

E. HÜMPEL, *Nicetas, Bischof von Remesiana* (Diss.), Erlangen, 1895, p. 51, nota 2=*Neue Jahrb. für deutsche Theol.*, 4, p. 325.

F. KATTENBUSCH, in *Theolog. Litteraturzeitung*, 1896, 303 [recensione del libro di Hümpel].

TH. ZAHN, *Neuere Beitr. zur Gesch. des apostol. Symbolums*, in *Neue kirchl. Zeitschr.*, 7, 1896, p. 106.

F. LOÖFS, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 18, 1897, p. 466.

C. WEYMAN, in *Bursians Jahresbericht*, 93, 1897, p. 170.

A. E. BURN, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London, 1899.

J. WORDSWORTH, *The Te Deum*, London, 1902.

W. MEYER, in *Nachrichten von der k. Gesell. der Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Klasse*, 1903, pp. 208-214.

A. E. BURN, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London,

P. CAGIN, *L'Euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires. 1. Te Deum ou Illatio?*, Abbaye de Solesmes, 1906 (= *Scriptorium Solesmense*, 1, 1).

P. TICKHOFF, *Das Te Deum*, in *Siona*, 32, 1907, pp. 101-115; 121-130.

G. MORIN, *Le Te Deum, type anonyme d'anaphore latine préhistorique?*, in *Revue bénéd.*, 24, 1907, pp. 180-223.

AGAESSE, *Que Nicetas de Remesiana n'est pas l'auteur du Te Deum*, in *Revue des sciences ecclés.*, 1909-10, pp. 201-220; 410-428; 553-584.

C. BLUME, *Ursprung des ambros. Lobgesanges*, in *Stimmen aus Maria Laach*, 81, 1911, pp. 274-287; 401-414; 487-503.

SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, p. 233.

### III. Manoscritti.

I sei frammenti dei due primi libri dei *Libelli* furono scoperti da MICHAEL DENIS in un *Ordo de catechizandis rudibus*, contenuto nel cod. *Palatinus-Vindobonensis* 1370 del sec. X: più recentemente furono scoperte altre due recensioni di tale *Ordo*, una in due mss. di *München*, 6325 del sec. IX, e 6324 del sec. X, l'altra nel cod. *Rotomag.* 469 A 214 del sec. XI/XII.

Il *De ratione fidei* e il *De spiritus sancti potentia* si trovano nel cod. *Vaticanus* 314 del sec. XV; il secondo anche nel *Coloniensis* 33 (*Darmstad.* 2029) del sec. IX.

L'*Explanatio symboli* è tradita nel *Chisianus* A VI 184 del sec. XIV, e nel

codice del *British Museum* 7 C II del sec. XI: altri cinque codici del sec. XI/XII, di provenienza austriaca, segnalò il Caspari, *Kirchenhist. Anecdota*, I, p. 341, e due il Burn, cioè il cod. *Sanctae crucis* 122 del sec. XII e un *Monacensis* del XV.

Delle due redazioni del *De ratione paschae*, la più antica è tradita nell'*Ambrosianus* H 150 inf. del sec. IX, dove il trattato è attribuito ad Atanasio, la più recente nel *Coloniensis* 83 II (*Darmstad.* 2084) del sec. IX.

L'*Epistula ad virginem lapsam* è tradita nel cod. *Parisinus* 12097 del sec. VI; il *De diversis appellationibus* nel *Vaticanus* 314 del sec. XV, e nel *Vaticanus* 325 del sec. XI, dove è attribuito ad Agostino.

Il testo originario del *De vigiliis* si trova, sotto il nome di Girolamo, nel *Cantabrig.* Dd. VII. 2 del sec. XV, e il testo originario del *De psalmodiae bono* nel *Vaticanus* 5729 del sec. XI/XII, nel *Cavensis* del sec. VIII/IX e nel *Madritensis* A. 2 del sec. XI.

Sulla tradizione della seconda redazione dei due trattati cfr. BURN, p. LXXXVI, LXXXIX e MERCATI, *Zu Niceta von Remesiana*, in *Theol. Revue*, 1910, p. 191.

Finalmente le tre redazioni del *Te Deum* si trovano, la comune nel *Vatic. Reg.* 11, del sec. VII, l'irlandese nell'*Ambros.* C. 5 inf. e *Turin.* F. IV, 1 del sec. VII, la milanese in un breviario milanese del sec. XI, nel *Monac.* 343 del sec. X e nel *Vatic.* 82 del sec. X.

#### IV. Edizioni. — Libelli.

1. Frammenti dei primi due libri: M. DENIS, *Cod. mss. theol. biblioth. Palat. Vindob.*, vol. 2, pars 3, 1802, pp. 2042-2046.

MIGNE, *Patrol. Lat.*, 52, 873.

BURN, *Niceta of Remesiana*, p. 6.

2. *De ratione fidei e De Spiritus sancti potentia.*

A. MAI, *Sanctorum episc. Nicetae et Paulini scripta*, Roma, 1827.

A. MAI, *Scriptorum vet. nova collectio*, 7, Roma, 1833, 1, pp. 314-340.

MIGNE, *Patrol. Lat.*, LII, 847-876.

BURN, p. 10.

3. *Explanatio symboli.*

CARD. BORGIA, Padova, 1799.

C. P. CASPARI, *Kirchenhist. Anecdota*, I, Christiania, 1883, pp. 341-360.

BURN, p. 38.

4. *De ratione paschae.*

FLOREZ, *España Sagrada*, to. 15, tra le opere di Martino di Bracara.

MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXXII, 49-52, tra le opere di Martino di Bracara.

B. KRUSCH, *Studien zur christl.-mittelalterl. Chronologie*, Leipzig, 1880, -p. 329.

BURN, pp. 92-110 [in tre redazioni].

*Epistula ad virginem lapsam.*

G. MORIN, *L'epistula ad virginem lapsam de la collection de Corbie, opuscule inédit de la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, in *Revue bénéd.*, 14, 1897, p. 198 sgg.

BURN, pp. 112-136 [insieme col trattato *De lapsu virginis consecratae*].

*De diversis appellationibus.*

A. MAI, *Ss. Episc. Nicetae et Paulini scripta*, Romae, 1827, pp. 31-34.

MIGNE, *Patrol. Lat.*, LII, 863-866.

BURN, pp. 1-5.

## De vigiliis servorum Dei e De psalmodiae bono.

MIGNE, *Patrol. Lat.*, LXVIII, 365-376; sotto il nome di Nicetius di Trier secondo l'edizione del d'Achery; *Patrol. Lat.*, XXX, 232-239 [il *De vigiliis* tra le lettere spurie di Girolamo].

G. MORIN, in *Revue bénéd.*, 14, 1897, pp. 385-397 [prima edizione della forma originaria del *De psalmodiae bono*]. Cfr. G. MORIN, in *Revue Biblique*, 6, 1897, pp. 282-288.

BURN, pp. 55-82. Cfr. G. MERCATI, in *Theol. Revue*, 1910, p. 191.

C. H. TURNER, in *The Journal of Theol. Studies*, 22, 1921, pp. 305-320; 24, 1923, 225-252.

## Te Deum.

BURN, pp. 83-91 lo dà nelle tre redazioni, la comune, l'irlandese e la milanese, aggiungendo ad esse tre traduzioni greche.

Sull'edizione del Burn cfr. C. WEYMAN, *Die editio princeps des Niceta von Remesiana*, in *Archiv für latein. Lexikogr.*, 14, 1906, pp. 479-507.

Sulla figura di Niceta, vescovo di Remesiana, rimasta fino a qualche tempo fa, avvolta nell'ombra, han gettato luce numerosi studi di critici moderni, specialmente del Morin e del Burn. Tutto di lui era incerto: le vicende della vita, l'attività letteraria, e perfino il nome. Lo si confondeva con Niceta di Aquileia e Nicezio di Trier; e il nome della sua sede episcopale aveva preso, attraverso i vari trascrittori, tutte le forme possibili. Remesiana era situata nella Dacia Mediterranea, non lontana da Nisch, l'antica *Naissus*, sulla via da Naisso a Sardica, là dove oggi sorge il villaggio serbo di Bêla Palanka, chiamato dai Turchi *Mustafa Pasha Palanka* <sup>(1)</sup>. Sotto Teodosio il Grande, nel 379, le diocesi politiche della Macedonia e della Dacia furono riunite a formare l'*Illyricum orientale*, distinto e separato dall'*Illyricum occidentale*; nell'amministrazione ecclesiastica, invece, tanto l'uno che l'altro Illirico dipesero sempre dal Patriarcato di Roma. Ed anche il nostro Niceta era un uomo di tempra schiettamente romana. Il suo nome *Niceta* è latinizzato dal greco Νικήτης, come *patriarcha* da πατριάρχης, e *sophista* da σοφιστής. Letterariamente, scrisse sempre in latino, sebbene dovesse conoscere anche il greco, tant'è vero che una volta, una sola però, introdusse in uno dei suoi scritti una citazione biblica in greco <sup>(2)</sup>. La sua solidarietà con i vescovi della cristianità occidentale Niceta dimostrò pure mediante i ripetuti viaggi in Italia, dove fu onorato di una sincera e fervida amicizia.

<sup>(1)</sup> Cfr. Burn, *Niceta of Remesiana*, Cambridge, 1905, Introd., pag. XIX; W. Tomaschek, *Zur Kunde der Hämushalbinsel*, in *Sitzungsber. der Wiener Akad. der Wiss.*, 99, 1882, pag. 441.

<sup>(2)</sup> Nic., *De Spir. S.*, 16; Burn, 32.



da parte di Paolino di Nola. Questi parla di lui con elogio in numerosi luoghi delle sue opere. In una lettera, scrive: *venerabili episcopo atque doctissimo Nicetae, qui ex Dacia Romanis merito admirandus advenerat* <sup>(3)</sup>. Quando nel 398 — secondo il Rauschen, nel 400 <sup>(4)</sup> — Niceta partì da Nola, dov'erasi recato a trovare l'amico e a visitare la tomba di S. Felice, Paolino gli dedicò il carme 17, un *Propempticon*, in 85 strofe saffiche, che costituisce per noi la più ampia fonte d'informazione per la vita del nostro vescovo. Paolino parla di Niceta, come di un uomo venerabile e santo, e allude alla propaganda religiosa fatta da lui tra i popoli barbari della Dacia, anche al di là dei limiti della sua circoscrizione ecclesiastica, fino ai monti Rifei, a nord della Scizia <sup>(5)</sup>:

*Quaque Riphæis Boreas in oris  
adligat densis fluvios pruinis,  
hic gelu mentes rigidas superno  
igne resolvit* <sup>(6)</sup>

*Et Getæ currunt et uterque Dacus,  
qui colit terræ medio vel ille  
divitis multo bove pilleatus  
accola ripæ* <sup>(7)</sup>.

In un altro carme <sup>(8)</sup>, Paolino esprime la sua gioia, perchè quell'anno — forse il 402, e, secondo il Rauschen, il 404 —, in occasione di una seconda visita a Nola, la presenza di Niceta renderà più lieto il natale del santo protettore. Ma anche da altre fonti noi possiamo ricavare qualche notizia sul vescovo di Remesiana. Gennadio attribuisce ad un *Niceas, Romatianae civitatis episcopus*, due opere, scritte *simplici et nitido sermone: sex competentibus ad baptismum instructionis libellos.... et ad lapsam virginem libellum* <sup>(9)</sup>. Poichè non si conosce alcun vescovo di nome Nicea

<sup>(3)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 14.

<sup>(4)</sup> Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche*, Freib. i. B., 1897, pag. 463.

<sup>(5)</sup> Cfr. F. Iäger, *Das antike Propemptikon und das 17 Gedicht des Paulinus v. N.*, Diss., München, 1913.

<sup>(6)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, 17, 201-204.

<sup>(7)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, 17, 249-252.

<sup>(8)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, 27, 148 sgg.

<sup>(9)</sup> Gennad., *De vir. ill.* 22: *Niceas* (Vaticanus: *Niceta*), *Romatianae* (alcuni mss. hanno: *Remesianae*) *civitatis episcopus*, *conposuit simplici et nitido sermone* (cfr. Burn, pag. LXX) *sex competentibus ad baptismum instructionis libellos; in quibus primus continet, qualiter se debeant agere competentes, qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire; secundus «de gentilitatis erroribus», in quo indicat suo paene tempore Melgidium quendam patrem familias ob liberalitatem*.

nella città di *Romatiana*, è chiaro che esso va identificato con Niceta di Remesiana: il nome *Niceta*, del resto, si legge appunto nel codice Vaticano di Gennadio, e, in un altro filone della tradizione manoscritta, il nome della sua sede episcopale suona precisamente *Remesianae*. Sull'identità del personaggio ricordato da Paolino e da Gennadio, non può cadere alcun dubbio: il Niceta di Paolino era vescovo della Dacia Mediterranea <sup>(10)</sup>, ed ivi appunto si trova *Remesiana*; dal posto, che Gennadio assegna al suo Niceta, nella serie degli scrittori ecclesiastici, si deduce che esso appartiene alla medesima epoca, a cui si riporta il Niceta paoliniano; infine, il vescovo citato da Gennadio scrive in forma nitida e chiara, e quello lodato da Paolino è designato come dottissimo.

Di Niceta fa menzione anche Cassiodoro nel *De institutione divinarum litterarum* <sup>(11)</sup>; un manoscritto di un *Ordo de catechizandis rudibus*, che ci ha conservato alcuni frammenti dei *Libelli instructionis* di Niceta, pone il nostro vescovo nel numero dei Dottori della Chiesa, tra Ilario e Girolamo <sup>(12)</sup>; e infine il suo nome si trova in due lettere di papa Innocenzo I, scritte nel 409 e nel 414 <sup>(13)</sup>, relative all'eresia di Bonoso, vescovo di Naisso, e figura, sebbene corrotto nella forma *Nichas*, tra i destinatari della lettera del vescovo Germinio di Sirmio, con la quale egli faceva conoscere ai colleghi dell'Illiria la sua evoluzione omoiusiana <sup>(14)</sup>. Se la correzione di *Nichae* in *Nicetae* è esatta, bisogna convenire che nel 366 o 367, quando Germinio scrisse quella lettera, Niceta era già vescovo. Forse era nato verso il 330. Per quel che si desume da Paolino, nel 398 e nel 402 si recò in Italia ed a Nola; la lettera 21 di papa Innocenzo I lo mostra ancor vivo nel 409, e la lettera 22 prova che la vita di Niceta si prolungò almeno fino al 414 <sup>(15)</sup>. Senza dubbio era nativo della Dacia: Paolino, parlando

*et Gadarium rusticum ob fortitudinem ab ethnicis inter deos relatos; tertius liber « de fide unice maiestatis », quartus « adversus genethliologiam », quintus « de symbolo », sextus « de agni paschalis victima »; dedit et Ad lapsam virginem libellum, omnibus labentibus emendationis incentivum. Cfr. B. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker (Kirchengeschichtl. Stud., 4 Bd., 1 Heft, 1898, pag. 56).*

<sup>(10)</sup> Cfr. Paulin. Nolan., *Carm.*, 17, 195: *Ibis et Scupos patriae propinquos Dardanus hospes.*

<sup>(11)</sup> Cassiod., *De instit. divin. litter.*, 16.

<sup>(12)</sup> *Monacensis Cod. lat.* 6325, del sec. IX, f.º 139 v.

<sup>(13)</sup> Innocent. I, *Epist.* 21 e 22.

<sup>(14)</sup> Vedi questa lettera in Burn, pagg. 138-141.

<sup>(15)</sup> Cfr. Burn, pag. LIV.

del ritorno di lui nella Dacia, fa notare che ritornava in *patria* <sup>(16)</sup>. A questo si riduce il poco che possiamo raccogliere dalle nostre fonti circa la vita del vescovo. Qualche cosa di più sappiamo della sua attività letteraria. Abbiamo visto che Gennadio cita di lui due opere: i *libelli instructionis* in sei libri, e un trattato *ad lapsam virginem*. Dei primi, il cui titolo preciso, dato da Gennadio, è *Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex*, lo stesso Gennadio indica il contenuto dei singoli libri <sup>(17)</sup>. Il primo trattava del modo come dovevano vivere e comportarsi coloro che si preparavano a ricevere il sacramento del battesimo (*qualiter se debeant agere competentes, qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire*); nel secondo, si spiegavano gli errori dei Gentili (*de gentilitatis erroribus*); il terzo spiegava il dogma fondamentale della dottrina cristiana, la trinità (*de fide unice maiestatis*) <sup>(18)</sup>; nel quarto, l'autore si scagliava contro le superstizioni astrologiche e gli oroscopi (*adversus genethliologiam*); il quinto trattava del simbolo (*de simbolo*); e finalmente il sesto, del sacrificio dell'agnello pasquale (*de agni paschalis victima*). Di quest'opera, a noi restano tre frammenti del primo libro, e due del secondo <sup>(19)</sup>; il terzo libro ci è pervenuto sotto la forma di due trattati, *De ratione fidei* e *De Spiritus Sancti potentia*, scoperti nel 1827 dal Cardinale Angelo Mai, insieme con un terzo, intitolato *De diversis appellationibus (Christi)* <sup>(20)</sup>. Che il *De ratione fidei* e il *De Spiritus Sancti potentia* costituissero un solo trattato, probabilmente intitolato *De fide*, dimostrò il Hümpel <sup>(21)</sup>. Quanto alla composizione del trattato, il Patin la riporta a un periodo di tempo posteriore all'anno 380 — nel trattato infatti si parla dei macedoniani, come di un partito teologico ben noto — <sup>(22)</sup>; il Burn, ma a torto, agli anni dal 370 al 375 <sup>(23)</sup>. Dei due trattati, il primo parla della consubstan-

<sup>(16)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, 17, 195.

<sup>(17)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 22. Vedi, sopra, pag. 1152, nota 9.

<sup>(18)</sup> Secondo Cassiodoro (*Instit. div. litt.*, 16): *De fide*.

<sup>(19)</sup> Nel 1802, Michele Denis (*Cod. mss. theol. Bibliothecae Palatinae Vindob.*, vol. 2, pars 3, pagg. 2043-2046) pubblicava sei piccoli frammenti dei vari libri dell'*Instructio*, citati in un *Ordo de catechizandis rudibus*, contenuto nel *Cod. Palatinus-Vindobonensis* 1370, del sec. x. Più tardi, furono scoperte altre recensioni di questo *Ordo*. (Cfr. Burn, pag. LX).

<sup>(20)</sup> A. Mai, *Sanctorum episc. Nicetae et Paulini scripta*, Romae, 1827, pagg. 31-34; Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, 7, Roma, 1833, pagg. 314-340. Cfr. Migne, *Patr. lat.*, LII, 847-876; Burn, pag. 10.

<sup>(21)</sup> Hümpel, *Nicetas, Bischof von Remesiana etc.*, Erlangen, 1895, pag. 288.

<sup>(22)</sup> Patin, *Niceta, Bischof von Remesiana etc.*, pag. 36.

<sup>(23)</sup> Burn, pag. LXXIX.

zialità del Figlio, contro gli ariani; il secondo, della consubstantialità dello Spirito Santo, contro i macedoniani: in ambedue, l'autore pone il simbolo di Nicea come punto di partenza della sua argomentazione. Egli traduce le parole *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ* del simbolo niceno con *unius substantiae cum patre*, o con *eiusdem substantiae* <sup>(24)</sup>; non adopera mai la parola *consubstantialis*, e invece adopera l'espressione *verbum substantivum* <sup>(25)</sup>, già usata anche da Tertulliano. Il quarto libro è andato perduto. Il quinto si trova nell'*Explanatio symboli B. Nicetae Aquileiensis episcopi habita ad competentes*, scoperta dal Cardinale Borgia nel codice Chigiano A. VI. 184, del sec. XIV<sup>o</sup>, e pubblicata a Padova nel 1799. È la più antica e la più interessante spiegazione del simbolo pervenuta sino a noi, ed un notevole documento dell'arte catechetica del suo autore. Nel codice Chigiano, come abbiám visto, essa era attribuita a Niceta, vescovo di Aquileia (454-485); ma questa attribuzione evidentemente è falsa, perchè l'*Explanatio* va riportata senza dubbio ad epoca anteriore, e propriamente agli anni dal 381 al 408 <sup>(26)</sup>, cioè alla stessa epoca, alla quale appartiene anche il trattato *De fide* <sup>(27)</sup>. L'*Explanatio symboli* è quindi sicuramente da identificarsi col quinto libro dei *Libelli instructionis* di Niceta. Il primo a riconoscere Niceta di Remesiana come autore dell'*Explanatio*, fu J. P. Zabeo <sup>(28)</sup>; ed oggi tale opinione può dirsi ammessa da tutti, sebbene Pietro Braida abbia tentato di confutarla <sup>(29)</sup>, e, più recentemente, si sia provato nella medesima impresa il Kattenbusch <sup>(30)</sup>, il quale ritiene falsa la notizia di Gennadio sull'attività letteraria di Niceta di Remesiana, e attribuisce tanto il *De fide* quanto l'*Explanatio* ad un autore vissuto in Occidente, e precisamente a un vescovo della Gallia, che scriveva tra il 410 e il 420.

<sup>(24)</sup> Nicet., *De rat. fidei*, 3, 4.

<sup>(25)</sup> Nicet., *De Spir. Sancto*, 7.

<sup>(26)</sup> Cfr. Hümpel, *Nicetas, Bischof von Remesiana*, Erlangen, 1895, pag. 423.

<sup>(27)</sup> Cfr. Hümpel, *Nicetas, Bischof von Remesiana*, pag. 337.

<sup>(28)</sup> J. P. Zabeo, *Explanationem symboli, quae prodiit Patavii a. 1799, tribuendam probabilius esse S. Niceae Dacorum episcopo quam B. Nicetae episcopo Aquileiensi*, Venetiis, 1803.

<sup>(29)</sup> P. Braida, *S. Nicetae episc. Aquilei. opuscula quae supersunt duo, additis fragmentis*, Utini, 1810. La *Dissertatio in S. Nicetam* del Braida è riprodotta in Migne, *Patrol. lat.*, LII, 875-1136. In altri manoscritti del sec. XII, usati dal Caspari per la sua nuova edizione dell'*Explanatio* (*Kirchenhistorische Anecdota*, I, Christiania, 1883, pagg. 341-360), essa era attribuita ad Origene. Cfr. Burn, pag. LXV sgg.

<sup>(30)</sup> Kattenbusch, in *Theol. Literaturzeitung*, 1896, 298 e 303.



Finalmente, il sesto dei *Libelli instructionis* ha voluto il Morin riconoscere nel trattato *De ratione paschae*, di cui son note due redazioni: l'una, che fa capo all'Ambrosianus H. 150 inf. s. IX, dove il trattato figura sotto il nome di Atanasio, il che è insostenibile <sup>(31)</sup>; l'altra, che si fonda sul Coloniensis 83<sup>11</sup> (Darmstad. 2084) s. IX, dove il trattato figura anonimo. Il primo editore di questa seconda redazione, il Florez <sup>(32)</sup>, l'attribuì a Martino, vescovo di Bracara, in Gallizia, morto nel 580; ma l'attribuzione è dubbia. In ogni modo, è incerto se Martino di Bracara sia l'autore o l'editore del libro <sup>(33)</sup>. Come il *De ratione paschae et mensis* d'Illariano, scritto, come dicemmo, nel 397 <sup>(34)</sup>, il nostro *De ratione paschae* propugna la tesi, che la Pasqua *nec ante undecimo K. Apr.* (22 marzo) *nec post XI K. Mai.* (21 aprile) *celebrari posse*, cioè la medesima tesi che è contenuta anche nella lettera di Ambrogio ai vescovi dell'Emilia, scritta nel 386, sulla Pasqua del 387 <sup>(35)</sup>. Forse anche il *De ratione Paschae* va riportato a quest'epoca; e, poichè molte frasi di esso ricordano lo stile di Niceta, l'attribuzione tentata dal Morin potrebb'essere presa in qualche considerazione <sup>(36)</sup>.

Vedemmo che Gennadio parla dei sei *Libelli instructionis* come di un'opera sola. Tuttavia è probabile che i sei libri furono dapprima pubblicati separatamente, e solo più tardi riuniti insieme in un volume. Il quarto e il sesto libro, infatti, l'uno contro l'astrologia, l'altro sulla Pasqua, sembrano esorbitare dallo scopo degli altri, che è propriamente quello d'istruire i catecumeni.

Il secondo degli scritti attribuiti da Gennadio a Niceta è un *libellus ad lapsam virginem, omnibus labentibus emendationis incentivum* <sup>(37)</sup>. Osservammo, a suo luogo <sup>(38)</sup>, che un opuscolo *De lapsu virginis consecratae* è compreso fra le opere di Ambrogio, e che, nonostante le diverse e contrarie opinioni dei critici, la paternità ambrosiana può benissimo essere accettata per vera. Ma, oltre al sermone del vescovo di Milano, il Morin ha scoperto nel Cod.

<sup>(31)</sup> Migne, *Patrol. gr.*, XXVIII, 1605-1610.

<sup>(32)</sup> Florez, *España Sagrada*, tom. 15.

<sup>(33)</sup> Cfr. Migne, *Patr. lat.*, LXXII, 49-52; B. Krusch, *Studien zur christl. mittelalterl. Chronologie*, Leipzig, 1880, pag. 329; Burn, pag. CXXVII e CXXIX sgg. Il Burn (pagg. 92-110) ha pubblicate le due redazioni in *Opera Nicetae dubia*, giustapponendole l'una all'altra, a sinistra l'atanasiana e a destra quella di Martino.

<sup>(34)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XIII, 1105 sgg. Vedi, sopra, pag. 1143.

<sup>(35)</sup> Ambros., *Epist.* 23 (Migne, *Patrol. lat.*, XVI, 1026-1035).

<sup>(36)</sup> Cfr. Burn, pag. LIX.

<sup>(37)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 22.

<sup>(38)</sup> Vedi, sopra, pag. 460 sgg.

Paris. 12097, del sec. VI<sup>o</sup>, un'altra *Epistula ad virginem lapsam*, la quale non ha nulla che vedere col *De lapsu virginis* ambrosiano, e che nel manoscritto è tramandata anonima. Una fanciulla, che aveva già consacrato la sua verginità a Cristo, cambia poi d'opinione, e concepisce il desiderio del matrimonio. L'autorità ecclesiastica naturalmente trova immorale e scandaloso il contegno della vergine. E, poichè questa s'era rivolta all'autorità civile, per dirimere le difficoltà che si opponevano all'attuazione del suo proposito, il vescovo, dinanzi al quale la giovane aveva formulato i propri voti, interviene. Egli si rivolge alla ragazza, sostenendo che l'aver essa cercato l'appoggio dell'autorità civile, per render possibile il matrimonio, costituisce da parte di lei un riconoscimento della sua colpa, e che l'indulgenza del magistrato civile, in tale materia, non implica necessariamente anche l'indulgenza di Dio e della Chiesa. Il vescovo, quindi, consiglia alla pecorella smarrita di rientrar nell'ovile, e di far penitenza del suo errore. La lettera è scritta in forma serena e pacata, e l'argomento è svolto con esattezza e con energia. Il Morin <sup>(39)</sup> ha espresso la congettura, che in questa *Epistula* si debba riconoscere il *Libellus ad lapsam virginem*, da Gennadio attribuito a Niceta. La questione non è certa; tuttavia non manca di qualche verosimiglianza.

Ma alle opere, attribuite a Niceta dal presbitero di Marsiglia, i critici ne hanno aggiunta qualche altra, a dare un quadro più esatto e compiuto dell'attività letteraria del vescovo di Remesiana. Insieme con i due trattati *De ratione fidei* e *De Spiritus Sancti potentia*, dicemmo di sopra che il Mai ne scopriva, nel Cod. Vaticanus 314, un altro senza titolo, che, nel Vaticanus 325 del sec. XI<sup>o</sup> <sup>(40)</sup>, porta il titolo: *Sermo de diversis domini vocabulis Augustino compositus*. In un catalogo della Biblioteca di Pomposa, il trattato figura come opera di Niceta. E, in verità, non vi sono ragioni per respingere tale identificazione; nè il silenzio di Gennadio può costituire un argomento negativo di un'eccessiva gravità. L'opuscolo studia i titoli e i nomi che si danno al Signore nella Scrittura: qua e là mostra la stessa tendenza polemica antiariana del terzo libro dei *Libelli instructionis*, e dipende dal trattato pseudo-ambrosiano *De fide*, attribuito una volta a Febadio di Agen, ed ora definitivamente restituito a Gregorio d'Elvira. Forse è un'opera giovanile di Niceta. Egli segue per lo più gli argomenti di Germinio

<sup>(39)</sup> G. Morin, L'«*Epistula ad virginem lapsam*» de la collection de Corbie, opusculé inédit de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, in *Revue Bénéd.*, 14, 1897, pagg. 193-202.

<sup>(40)</sup> G. Mercati, in *Studi e testi*, 5, 1901, pag. 137.

nella lettera del 366-367 ai vescovi dell'Illiria; accetta una diecina dei quindici titoli dati dal vescovo di Sirmio, e ad essi ne aggiunge circa altri dieci, fornendo di tutti la spiegazione corrispondente.

Altre due opere di Niceta hanno carattere liturgico, e sono il *De vigiliis servorum Dei* e il *De psalmodiae bono* <sup>(41)</sup>. Che ambedue siano di un medesimo autore, risulta chiaro dalla circostanza che il primo annunzia il secondo <sup>(42)</sup>, e la prefazione del secondo <sup>(43)</sup> allude al primo. Il Cod. Paris. 13089 presenta i due sermoni sotto il nome di Nicezio di Trier († circa il 566); ma, poichè essi appartengono sicuramente al IV° secolo, l'attribuzione a Nicezio va scartata senz'altro, e devesi piuttosto accettare la testimonianza dei non pochi manoscritti, di una notevole antichità, i quali recano il nome di Niceta.

I due trattati, col nome di Nicezio di Trier, furono resi di pubblica ragione, nel 1659, dal D'Achery <sup>(44)</sup>; ma il primo, cioè il *De vigiliis servorum Dei*, era già stato precedentemente, nelle edizioni, compreso tra le lettere spurie di Girolamo <sup>(45)</sup>. Ambedue ci sono stati trasmessi in due redazioni diverse, una originale e l'altra posteriore. Il testo originale del *De vigiliis* è quello tramandatoci sotto il nome di Girolamo; il testo originale del *De psalmodiae bono* è contenuto nel Cod. Vaticanus 5729, del sec. XI°-XII°, e ne ha curata un'edizione il Morin <sup>(46)</sup>. Il Burn <sup>(47)</sup> ha trovato questa redazione anche in altri due codici, uno Cavensis, del sec. VIII°-IX°, e uno Madritensis A. 2, del sec. XI°. La seconda redazione del *De psalmodiae bono* si differenzia dalla prima per alcune aggiunte e alcune omissioni. Tra le aggiunte è notevole l'indicazione d'un

<sup>(41)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, LXVIII, 365-376. Il *De vigiliis* anche in Migne, *Patrol. lat.*, XXX, 232-239.

<sup>(42)</sup> *De vigiliis servorum Dei*, 4, in fine (Migne, *Patr. lat.*, LXVIII, 372): *De hymnorum autem psalmodiarumque devotione quam grata sint et acceptabilia Deo, nunc quantumcumque dixissem, nisi ratio prolixior volumen aliud postulare: quod Domino largiente sequenti exhibebitur lectione.*

<sup>(43)</sup> *De psalmodiae bono* (Burn, pag. 67): *Qui promissum reddit, debitum solvit. Memini me pollicitum, cum de gratia et utilitate vigiliarum dixissem, sequenti sermone in hymnorum laude et mysterio (G. Mercati, *Theol. Revue*, 1910, 191, legge: *de hymnorum et laudum ministerio*) esse dicturum, quod nunc hic sermo Deo donante praestabit.*

<sup>(44)</sup> *Spicil. Nov. edit.*, tom. I, pag. 221.

<sup>(45)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XXX, 232-239.

<sup>(46)</sup> G. Morin, *Le « De psalmodiae bono » de l'évêque saint Nicète*, in *Revue Bénédictine*, 14, 1897, pagg. 383-388. Cfr. *Revue Biblique*, 6, 1897, pagg. 282-288.

<sup>(47)</sup> Burn, pag. LXXXVII.

apocrifo, l'*Inquisitio Abrahæ* <sup>(48)</sup>, che mette in iscena animali, sorgenti, e tutti gli elementi, i quali cantano le lodi del Signore <sup>(49)</sup>, e soprattutto un passo interessantissimo, in cui il *Magnificat* è pronunziato da Elisabetta, invece che da Maria <sup>(50)</sup>.

Il *De vigiliis* sviluppa il concetto dei vantaggi della meditazione notturna, in cui l'anima si ripiega su sè stessa, assai meglio che in mezzo al frastuono del giorno <sup>(51)</sup>, ed afferma che i fedeli devono riservare alla veglia notturna, per il servizio divino, le due notti dal venerdì al sabato e dal sabato alla domenica <sup>(52)</sup>.

Il *De psalmodiae bono* tratta dell'opportunità e della bellezza del canto liturgico, e combatte l'opinione di coloro, *qui superfluum nec minus congruentem divinae religioni estiment psalmorum et hymnorum decantationem* <sup>(53)</sup>, in nome sia della tradizione che dei fini pratici, come incentivo alla pietà.

Il *De psalmodiae bono* offre due particolarità interessanti: quella, già notata, di attribuire il *Magnificat* ad Elisabetta <sup>(54)</sup>; e l'altra, che la lista degl'inni e dei salmi, proposti per esser cantati negli uffizi divini, è quasi identica a quella della Chiesa di Costantinopoli. La prima, invero, poichè appare nella seconda redazione del sermone, non può riportarsi a Niceta: tuttavia, essa esprime senza dubbio un'opinione tradizionale della Chiesa di Remesiana, che anche il vescovo doveva condividere. E questo ci meraviglia, perchè attesta in Niceta una doppia dipendenza da tradizioni orientali, mentre, come teologo, egli è tutto sotto l'influenza delle tradizioni d'Occidente.

<sup>(48)</sup> Burn, pag. 70.

<sup>(49)</sup> *De psalmodiae bono*, 3 (Burn, pag. 70): *Inquisitio Abrahæ, ubi cantasse ipsa animalia et fontes et elementa finguntur*. Cfr. Patin, *Niceta, Bischof von Remesiana* etc., pag. 72 sgg.

<sup>(50)</sup> *De psalm. bono*, 9 (Burn, pag. 76): *Nec Elisabeth, diu sterilis, edito de re promissione filio Deum de ipsa anima magnificare cessavit*; 11 (Burn, pag. 79): *Cum Elisabeth Dominum anima nostra magnificat*. Cfr. Patin, *Niceta* etc., pag. 74 sgg. Sulla tradizione manoscritta della seconda redazione del *De vigiliis*, cfr. Burn, pag. LXXXVI; Mercati, in *Theol. Revue*, 1910, 191.

<sup>(51)</sup> *De vigiliis*, 4 (Burn, pag. 59): *Res exigit, carissimi, ut de auctoritate vigiliarum et antiquitate deque ipsa utilitate pauca dicamus*.

<sup>(52)</sup> *De vigiliis*, 3 (Burn, pag. 58): *Duarum noctium, id est Sabbati atque Dominici*.

<sup>(53)</sup> *De psalmod. bono*, 2 (Burn, pag. 68).

<sup>(54)</sup> *De psalm. bono*, 9 (Burn, pag. 76), e 11 (Burn, pag. 79). Quest'attribuzione del *Magnificat* ad Elisabetta è nota pure ad un altro scrittore illirico, press'a poco della stessa epoca, cioè all'anonimo redattore del commentario ariano sull'Evangelo di Luca. Cfr. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces Danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918, pagg. 501-502.



Viene, ultima, l'attribuzione a Niceta del famoso inno *Te Deum*. La questione dell'origine di quest'inno è troppo complessa, per poterne parlar qui con l'ampiezza necessaria. Basterà ricordare gli argomenti che militano in favore dell'attribuzione di esso a Niceta. L'origine ambrosiana del carme è stata riconosciuta inaccettabile. Invece, un certo numero di manoscritti, di provenienza irlandese, recano il nome ora di Niceta, ora di Nicezio, per lo più con l'aggiunta di *episcopus*. Sulla base di questa tradizione, molti hanno attribuito l'inno a Nicezio di Treviri (526-566). Ma, poichè in una lettera del vescovo Cipriano di Tolone, scritta verso il 530 <sup>(55)</sup>, l'inno appare conosciuto e divulgato in tutta la cristianità, ne viene di conseguenza che esso, al massimo, dev'essere stato composto nel V° secolo: con ciò la possibilità di farne autore Nicezio cade, e dei due nomi dati dai codici irlandesi resta quello di Niceta <sup>(56)</sup>. Che il vescovo di Remesiana, del resto, s'interessasse molto al canto liturgico, mostra chiaramente il sermone *De psalmodiae bono*, da noi dianzi esaminato, e lo conferma altresì la testimonianza di Paolino, il quale, a proposito di Niceta, racconta, tra l'altro, che il vescovo faceva cantare inni ai marinai della nave, che lo riconduceva dall'Italia nella Dacia, e insegnava il canto liturgico ai popoli barbari, tra i quali egli s'era fatto apostolo di Cristo <sup>(57)</sup>. Infine, tra le produzioni autentiche di Niceta e il *Te*

<sup>(55)</sup> Monum. Germ. hist., Epist., tom. 3, pag. 436.

<sup>(56)</sup> Il Burn (pag. XCVII-CXXV) e il Morin (*Revue bénéd.*, 7, 1890, pagg. 151-159; 11, 1894, pagg. 49-77 e 337-345) propugnano la paternità di Niceta; la combattono invece Dom Agaesse (*Que Nicetas de Remesiana n'est pas l'auteur du « Te Deum »*, in *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1909-1910, pagg. 201-220, 410-428, 553-584) e Paolo Cagin (*L'Euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires*, 1. *Te Deum ou Illatio?* Contribution à l'histoire de l'Euchologie latine à propos des origines du « Te Deum », in *Scriptorium Solesmense*, 1, 1, Abbaye de Solesmes, 1906). Il Morin ribattè contro il Cagin, in *Revue bénéd.*, 24, 1907, pagg. 180-223. Più propenso all'opinione del Cagin che a quella del Morin si mostrò invece il Blume (*Ursprung des Ambrosianischen Lobgesanges*, in *Stimmen aus Maria-Laach*, 81, 1911, pagg. 274-287, 401-414, 487-503).

<sup>(57)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, 17, 90 : ...choris illis... qui deum Christum duce te canentes sidera pulsant; 17, 98 : ...cum canis ac precaris; 17, 109 sgg. : Navitae laeti solitum celeuma Concinent versis modulis in hymnos... Praecinet cunctis tuba ceu resultans Lingua Nicetae modulata Christum, Psallet aeternus citharista toto Aequare David; 17, 261 : Orbis in muta regione per te Barbari discunt resonare Christum etc. Vedi la conferma indiretta di quest'ultimo verso paoliniano in Hieron., *Epist.* 60, 4, ad Heliodor. : Bessorum feritas et pellitorum turba populorum, qui mortuorum quondam inferiis homines immolabant, stridorem suum in dulce Crucis frugerunt melos et totius mundi una vox Christus est. Anche nel carme 27, Paolino esalta l'amore di Niceta per il canto liturgico (*Carm.* 27, 315 :

*Deum* sono state riscontrate considerevoli analogie di pensiero e di forma. Senonchè, a tutti questi argomenti, diciamo così, positivi, nella questione dell'autenticità nicetiana del *Te Deum*, si possono fare alcune obiezioni. Anzitutto, la provenienza irlandese dei manoscritti, che danno il nome di Niceta, è stata revocata in dubbio, e questo dubbio ha tratto con sè conseguenze assai gravi, perchè il potersi fondare sulla provenienza irlandese di quella tradizione, dato il forte spirito di conservatorismo che caratterizza i centri irlandesi di cultura, sarebbe stato elemento sicuro, per arguirne l'antichità. Inoltre, il silenzio di Gennadio sulla composizione del *Te Deum* per opera del vescovo di Remesiana sarebbe certo poco spiegabile, data la diffusione, che l'inno aveva già nel V° secolo. D'altra parte, le allusioni di Paolino sono ben lontane, come crede la maggior parte dei critici, dall'accennare formalmente all'attività di Niceta come autore di carmi. Infine, i ravvicinamenti stilistici non hanno in questo, più che in altri casi analoghi, importanza decisiva.

Il *Te Deum*, dunque, può essere benissimo un documento anonimo, come le antiche prefazioni dei sacramentari latini; e le varie attribuzioni a Niceta, ad Agostino, ad Ilario, a Sisebut, ad Abundio <sup>(58)</sup>, hanno tutte, più o meno, lo stesso valore. Quel che è certo, è l'origine latina del carme: perchè le redazioni greche, che se ne conoscono, sono tutte traduzioni. Il *Te Deum*, scritto in prosa ritmica, nel così detto *cursus Leoninus*, abbracciava, in origine, tre strofe: una lode del Padre, una professione di fede trinitaria, e un'invocazione del Figlio. In seguito, fu aggiunta una preghiera del mattino. Il Burn <sup>(59)</sup> ha curato l'edizione del carme in tre forme diverse: la più comune, di cui il principale rappresentante è il Cod. Vatic. Reg. 11, del sec. VII°; l'irlandese <sup>(60)</sup>; la milanese, tramandataci in un breviario milanese, del sec. XI°, e nei Codd. Monac. 343 e Vatic. 82, entrambi del sec. X°. A queste il Burn aggiunse anche tre redazioni greche <sup>(61)</sup>.

Niceta non ci si presenta certo come uno scrittore di primaria importanza, ma piuttosto come un fedele lavoratore della vigna

*Sentio Nicetam, dum proximus adsidet et me Tangit et adiuncto lateri vicinus anhelat; 27, 500: Ingredere haec psalmis recinens, antistes, et hymnis Et mea vota refer Domino et tua gaudia votis Iunge meis, celebrans communis festa patroni).*

<sup>(58)</sup> Cfr. Burn, *Niceta of Remesiana*, pag. XCVIII sgg.

<sup>(59)</sup> Burn, pagg. 83-91.

<sup>(60)</sup> Codd. Ambros. C. 5. inf. e Turin. F. IV, 1, del sec. VII.

<sup>(61)</sup> Burn, pag. 89.

del Signore: in lui, l'attività intellettuale e l'attività pratica si fondono in bella armonia. Latino di anima e di cultura, sebbene viva nelle regioni orientali dell'Impero, egli professa una teologia di struttura tutta occidentale, assai simile a quella stabilita nelle formule del sinodo damasiano del 380. Nelle sue opere, egli indubbiamente attinge agli autori greci, come Cirillo di Gerusalemme, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio il Taumaturgo, con maggior frequenza che non ai latini, tra i quali mostra di conoscere ed apprezzare principalmente Cipriano, Tertulliano ed Ilario; sì che Niceta può dirsi un fedele rappresentante delle complesse tendenze delle Chiese illiriche, dove le idee dell'Oriente e dell'Occidente convergevano e si fondevano insieme. Ma è anche fuor di dubbio che la sua teologia, insistendo, nelle dispute cristologiche, sull'unità divina, e mirando a far emergere, nella Trinità, più la consubstanzialità delle persone che non la loro distinzione, rivela il predominio delle dottrine occidentali.

Niceta, più che un polemista, è un catechista. Egli certamente ha approfondito la teologia, e ha portato il suo notevole contributo all'elaborazione del dogma trinitario, che attraversava, nel IV° secolo, il periodo decisivo del suo assestamento. È stato anche uno dei primi scrittori che si sia sforzato di fissare la dottrina dello Spirito Santo; per modo che il suo trattato sulla terza persona della Trinità può essere citato accanto a quelli di Basilio e di Ambrogio sullo stesso argomento. Tuttavia, ciò che costituisce principalmente lo scopo dell'attività letteraria di Niceta, è lo sviluppo della vita cristiana: il suo spirito tende più verso l'edificazione che verso la speculazione. Questa tendenza e questi gusti si rivelano perfino in certe formule inserite nelle opere didattiche: tale è, per esempio, l'espressione *sanctorum communionem*, che s'incontra, forse per la prima volta, appunto nel *Credo* di Niceta, e che indica senza dubbio un'idea familiare al suo insegnamento catechistico <sup>(62)</sup>. Infine, l'insieme dell'opera di Niceta

<sup>(62)</sup> Se la formula sia originale in Niceta, o derivi da un formulario preesistente, non è accertato. Il Morin (*Un symbole inédit attribué à saint Jérôme*, in *Revue bénéd.*, 21, 1904, pag. 1 sgg.) ha scoperto un *Credo*, ch'egli attribuisce a Girolamo, contenente le due parole *sanctorum communionem*, e lo ha messo in relazione con un altro *Credo*, armeno, pubblicato dal Catargian (*De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes*), col quale il primo avrebbe certe caratteristiche comuni. In conseguenza di ciò, il critico francese ha supposto che l'articolo sulla *communio sanctorum* fosse stato inserito nel *Credo* della Chiesa di Cappadocia, al tempo della controversia battesimale nel III secolo, per designare la comunità dei rigoristi, i quali praticavano il secondo battesimo degli eretici, in

ha scopo pratico, più che teorico: le opere dogmatiche sono destinate ai catecumeni, le altre riguardano la liturgia. Questo carattere conviene perfettamente al tipo del vescovo missionario, come Paolino ci ha dipinto Niceta <sup>(63)</sup>. È probabile che Niceta spingesse il suo zelo di evangelizzatore dei barbari tra popolazioni varie e abitanti molto al di là dei confini dell'antica diocesi di Remesiana. Paolino attribuisce a Niceta la conversione dei Bessi, popolazione trace, rimasta fino al IV° secolo mezzo selvaggia <sup>(64)</sup>. Ai Bessi si devono aggiungere i Goti <sup>(65)</sup>, e gli Unni, che anche Girolamo ricorda tra i popoli barbari convertiti alla fede <sup>(66)</sup>. Sotto l'influenza benefica del vescovo di Remesiana, quei barbari impararono la fede ortodossa nella lingua di Roma, divennero meno temibili per l'Impero, e più puri di cuore. Non pochi monasteri di uomini e di donne sorsero anche in luoghi remoti <sup>(67)</sup>: segno evidente di un reale progresso nel sentimento religioso, e veramente degno di nota in quel tempo ed in quel paese.

opposizione alla *communio malorum*, cioè a coloro che mantenevano la regola della Chiesa romana. In seguito, l'espressione avrebbe preso un senso più largo. Girolamo avrebbe conosciuto il *Credo* armeno, nei suoi viaggi in Oriente, e, a loro volta, i Cristiani prigionieri dei Goti, e trasportati dall'Asia Minore sulle rive del Danubio, al tempo di Valeriano e di Gallieno, l'avrebbero fatto conoscere in Dacia. L'ipotesi è verosimile; ma forse è più semplice pensare che la formula *sanctorum communionem* fosse usata nell'*Illyricum* occidentale, e che perciò due scrittori, nati in quella regione, e quasi contemporanei, Niceta e Girolamo, la introducessero nel loro *Credo*.

<sup>(63)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.*, 17.

<sup>(64)</sup> Hieron., *Epist.* 60, 4.

<sup>(65)</sup> Infatti, null'altro che Goti devono essere i Geti o Sciti, di cui parla Paolino nel *carme* 17.

<sup>(66)</sup> Hieron., *Epist.* 107, 2, *ad Laetam*.

<sup>(67)</sup> Paulin. Nolan., *Carm.* 17, 261 sgg.: *Orbis in muta regione per te Barbari discunt resonare Christum Corde Romano placidamque casti Vivere pacem*.



## CAPITOLO XIII.

### RUFINO D'AQUILEIA.

#### BIBLIOGRAFIA.

##### I. Opere generali.

TILLEMONT, *Memoires pour servir à l'histoire ecclési.*, 12, Paris, 1707, pp. 1-356; 616-662.

J. FONTANINI, *Historiae litterariae aquileiensis* l. v, Romae, 1742, pp. 149-440, in VALLARSI, *Rufini opera*, 1, Veronae, 1745, pp. 1-260 = MIGNE, *Patrol. Lat.*, XXI, Paris, 1849, 75-294.

J. F. B. M. DE RUBEIS, *Dissertationes duae: prima de Turranio seu Tyrannio Rufino monacho et presbytero, altera de vetustis liturgicis aliisque sacris ritibus Venetiis*, 1754, pp. 1-160.

J. H. MARZUTTINI, *De Turanni Rufini presb. Aquil. fide et religione*, Patavii, 1835.

P. PÉTURSSON, *Symbolae ad fidem et studia Tyranni Rufini presbyteri Aquil. illustranda e scriptis ipsius petita* (Diss.), Havniae, 1840.

K. PAUCKER, *De latinitate Hieronymi*, Berlin, 1880, pp. 154-174.

W. H. FREEMANTLE, in *Dictionary of christian Biogr.*, 4, 1887, p. 555.

A. EBERT, *Allgem. Gesch. der Litter. des Mittelalters*, I<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 322 sgg.

J. BROCHET, *St Jérôme et ses ennemis, étude sur la querelle de St Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique*, Paris, 1905.

G. KRÜGER, in *Realencycl. für protest. Theol. und Kirche*, 17<sup>3</sup>, 1906, p. 197 sgg.

G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus*, 3, Berlin, 1908, p. 27 sgg.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pp. 412-427.

P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littér. latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 495-498.

CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Première partie, I, Louvain-Paris, 1922, p. 329 sgg., passim.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 549-558.

##### II. Studi speciali sulle opere. — Traduzioni.

ST. V. SYCHOWSKI, *Hieronymus als Litterarhistoriker*, in *Kirchengesch. Studien*, 2, 2, 1894, p. 168 [traduz. di Panfilo di Cesarea].

O. ZÖCKLER, *Evagrius Pontikus, seine Stellung in der altchristl. Litt. und Dogmengesch.*, in *Bibl. und Kirchenrechtl. Studien*, 4, München, 1893, p. 18 sgg.

A. WILMART, *Les versions latines des sentences d'Evagre pour les vierges*, in *Revue béd.*, 28, 1911, p. 144 sgg.

TH. ZAHN, *Die Dialoge des Adamantius mit den Gnostikern*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 9, 1887/88, p. 193 sgg.

TH. ZAHN, *Gesch. des neutestam. Kanons*, 2, 2, 1892, p. 419 [traduz. di Adamanzio].

J. v. DESTINON, *De Flavii Josephi bello iudaico recensendo* (Progr.), Kiel, 1889, p. 15.

SCHÜRER, *Gesch. des jüdischen Volkes*, 1<sup>34</sup>, Leipzig, 1901, p. 95 sgg. [traduzione di Flavio Giuseppe].

E. J. KIMMEL, *De Rufino Eusebii interprete* (Diss.), Gerae, 1838.

A. GLAS, *Die Kirchengesch. des Gelasios von Kaisareia, die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengesch. Rufins*, in *Bizantin. Archiv*, 6, 1914, pp. 74 sgg., 180 sgg.

Sulla letteratura relativa alle Clementine, cfr. A. HARNACK, *Gesch. der altchristl. Litter.*, I, Leipzig, 1893, p. 231.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkicch. Liter.*, I, Freiburg i. Br., 1902, p. 351.

A. WEINGARTEN, *Ursprung des Mönchtums*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 1, 1877, p. 24 sgg. [Vitae patrum].

E. LUCIUS, *Die Quellen des älteren ägyptischen Mönchtums*, *ibid.*, 7, 1885, p. 163 sgg.

E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus, ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums*, Giessen, 1897.

E. PREUSCHEN, in *Theolog. Literaturzeitung*, 1899, pp. 122-125 [recensione del I vol. del Butler].

C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, 2 Bde., Cambridge, 1898-1904, in *Texts and Studies*, 6, 1-2.

R. REITZENSTEIN, *Historia monachorum und Historia Lausiaca, eine Studie zur Gesch. des Mönchtums und der frühchristl. Begriffe Gnostiker und Pneumatiker*, in *Forschungen zur Religion und Literatur des alten u. neuen Testaments*, Heft, 24, Gött. 1916.

BUTLER, in *Theolog. Studies* 22, 1921, pp. 21 sgg.; 138 sgg.; 222 sgg.

*Opere originali. De bened. patriarcharum.*

J. WROBEL, in *Archiv für latein. Lexikogr.*, 7, 1892, p. 184.

H. MORETUS, *Les bénédictions des patriarches dans la littér. du IV au VIII siècle*, in *Bulletin de littér. ecclés.*, 1909, pp. 398-411; 1910, 28-40, 83-100.

*Commentarius in symbolum.*

FOULKES, *The Athanasian Creed, with enquiries on creeds in general*, 1872.

H. BRÜLL, *De Tyrannii Rufini Aquileiensis Commentario in symbolum apostolorum* (Progr.), I, Düren, 1872, II, 1879.

F. KATTENBUSCH, *Beitr. zur Gesch. des altkirchl. Taufsymbols*, Giessen, 1892, p. 31.

S. BÄUMER, *Das Apostol. Glaubensbekenntnis*, Mainz, 1893, p. 65.

F. WIEGAND, *Die Stellung des apostol. Symbols*, in *Studien zur Gesch. der Theol. und Kirche*, 4, 2, 1899, p. 90.

F. KATTENBUSCH, *Das apostol. Symbol*, Leipzig, 1894-1900, I, p. 102 sgg.; II, p. 433 sgg.

## Opere spurie. Comment. in prophetas minores tres.

C. PAUCKER, *Vorarbeiten zur latein. Sprachgesch.* hrsg. von H. RÖNSCH, Berlin, 1884, 3, pp. 53-64.

G. MORIN, *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: le Comm. du pseudo-Rufin sur les prophètes Osée, Joel et Amos*, in *Revue bénéd.*, 30, 1913, pp. 1-24.

## Comment. in LXXV psalmos.

IHM, *Arcus triumphalis*, in *Hermes*, 39, 1904, pp. 304-306; 43, 1908, pp. 478-480.

H. BREWER, in *Zeitschr. für kathol. Theologie*, 37, 1913, pp. 668-675. Cfr. MORIN, in *Revue bénéd.*, 30, 1913, p. 458 sg.

WILMART, *Le Comment. sur les Psaumes imprimé sous le nom de Rufin*, in *Rev. bénéd.*, 31, 1914, pp. 258-276.

## III. Edizioni generali.

Un'edizione generale delle opere di Rufino manca. Di quella intrapresa dal VALLARSI, in due volumi in folio, uscì alla luce solo il I volume, Verona 1745, che contiene le opere originali e le spurie, e che fu riprodotto in MIGNE, *Patrol. Latina*, 21, Paris, 1849, 295-688.

## Edizioni parziali. — Traduzioni.

Gli *Instituta monachorum* di S. Basilio sono stati pubblicati da L. HOLSTEINIUS, *Codex Regularum monasticarum et canonicarum*, Augsburg, 1759, I, 67-108; i nove discorsi di S. Gregorio Nazianzeno da A. ENGELBRECHT, *Tyrannii Rufini orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio*, I. WROBELII, *copiis usus ed.*, Vindobonae, 1810 (= *Corpus script. eccles. latin.*, 46); il *De Principiis* di Origene in *Origenis opera ed.* C. H. E. LOMMATZSCH, 21, p. 8; E. R. REDEPENNING, Leipzig, 1836; P. KOETSCHAU, *Origenes Werke*, 5 Bd., Leipzig, 1913, il quale si è fondato sui codici *Augiensis* in Karlsruhe, Nr. 160 del sec. X, *Bambergensis*, B. IV, 27 del sec. XI, e *Casinensis* 343 del sec. X/XI; la *Historia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea da TH. CACCIARI, 2 voll., Roma 1740 [gli ultimi due libri anche in MIGNE, *Patrol. lat.*, XXI, 461-540]; da TH. MOMMSEN, in *Eusebius' Kirchengesch. von E. SCHWARTZ*, 3 Bde, Leipzig, 1903-1909; le *Recognitiones* da J. FABER STAPULENSIS, Paris, 1504; da J. B. COTELERIUS, *Patres aevi apostolici*, I, Paris, 1672; da E. G. GERSDORF, *Bibl. Patrum eccles. lat. sel.*, I, Leipzig, 1838. La lettera di Clemente a Giacobbe, che mancava nell'edizione del Gersdorf, fu pubblicata da O. F. FRITZSCHE, *Epist. Clem. ad Iacobum ex Rufini interpretatione* (Progr.), Zurich, 1873; i *Dialoghi* di Adamanzio da C. P. CASPARI, *Kirchenhist. Anecdota*, 1. Christiania, 1883, p. 1, e, col testo greco a fronte, da W. H. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, Leipzig, 1901; le *Vitae patrum* da H. ROSWEYD, *Vitae Patrum*, Antwerpen, 1615, e MIGNE, *Patrol. lat.*, XXI, 387-462. Le altre traduzioni sono inserite nei voll. I, XII, XIII, XIV, XVII, XXXI, XXXII della *Patrol. Graeca* del MIGNE.

## Opere originali.

## Commentarius in Symbolum Apostolorum.

CH. WHITAKER, London, 1908; C. A. HEURTLEY, Oxford, 1916 [con traduz. inglese]. Una collazione del testo col *Cusanus* C. 14, del sec. XII, da J. KLEIN, *Ueber eine Handschrift des Nicolaus von Cues*, Berlin, 1866, pp. 131-141.

Rufino nacque verso il 345 a Concordia, nei dintorni di Aquileia, in quella stessa città, dove viveva il vecchio Paolo, di cui parla Girolamo <sup>(1)</sup>. Fece a Roma i suoi studi, insieme con Girolamo e con Bonoso, e fin da quel tempo remoto data la sua amicizia col grande presbitero dalmata <sup>(2)</sup>. Terminati gli studi, lo troviamo in un monastero di Aquileia, dove, verso il 371, ricevette il battesimo dalle mani di Cromazio, allora presbitero e più tardi vescovo di quella città, assistito dall'arcidiacono Eusebio, suo fratello, e dal diacono Giovino <sup>(3)</sup>. Nel suo ritiro, Rufino si dedicava alla lettura e alla meditazione dei libri sacri e dei Padri della Chiesa latina, o della greca, tradotti in latino, perchè egli, a quel tempo, non conosceva che la lingua del suo paese <sup>(4)</sup>. Ad Aquileia, rivide Girolamo, e i legami della loro amicizia si rinsaldarono. Della stessa compagnia erano altri giovani, avidi di perfezione e anelanti ad una vita di solitudine e di povertà: Eliodoro di Altino, Valeriano di Aquileia, Bonoso, Innocenzo, Crisogono. *Aquileienses clerici* — scriveva più tardi Girolamo — *quasi chorus beatorum habentur* <sup>(5)</sup>. Ma, un giorno, improvvisamente, per ragioni a noi ignote, la nobile schiera di amici si disperse <sup>(6)</sup>. Rufino, insieme con Melania, la ricca patrizia, che dava a Roma un esempio purissimo di vita santa e pia, s'imbarcò per l'Oriente. Sulla data della partenza di Rufino da Aquileia, i critici non si trovano d'accordo: v'è chi la pone nel 371 o nel 372, chi nel 373, e chi nel 374 o 375. Ma non è lecito trasportarla oltre il 372 o il principio del 373, perchè l'accento alla persecuzione da

<sup>(1)</sup> Hieron., *Epist.* 10, 2.

<sup>(2)</sup> Girolamo, infatti, in una lettera a Rufino (Hieron., *Epist.* 3, 4), a proposito di Bonoso, dice: *Ecce puer honestis saeculi nobiscum artibus institutus*. Bonoso, dunque, come Rufino, era stato suo condiscipolo. A Rufino, compagno dei suoi travimenti giovanili, allude anche Girolamo nella stessa lettera, con le parole: *illud os, quod mecum vel erravit aliquando vel sapuit* (Hieron., *Epist.* 3, 1).

<sup>(3)</sup> Rufin., *Apol.*, I, 4 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 543): *Ego, sicut et ipse et omnes norunt, ante annos fere triginta in monasterio iam positus, per gratiam Baptismi regeneratus, signaculum fidei consecutus sum per sanctos viros Chromatium, Iovinum et Eusebium etc.* Cfr. Rufin., *Commentarius in symbol. Apostol.*, 3 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 339): *Nos tamen illum ordinem sequimur, quem in Aquileiensi ecclesia lavacri gratia suscepimus.*

<sup>(4)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 9 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 590-591): *Ante enim quam converteretur, mecum pariter et literas Graecas et linguam penitus ignorabat.*

<sup>(5)</sup> Hieron., *Chron.*, ad a. 2390=373 (2, pag. 198 Schoene; a. 374, ed. Helm, pag. 247; vedi anche Migne, *Patr. lat.*, XXVII, 697-698).

<sup>(6)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 3: *Postquam me a tuo (scil. Rufini) latere subitus turbo convolvit etc.*



lui sofferta in Alessandria, che troviamo in un luogo dell'*Apologia* <sup>(7)</sup>, si deve riportare alla persecuzione ariana, scoppiata in quella città, dopo la morte d'Atanasio. Il certo si è che, quando, nell'estate del 374, Girolamo s'incontrò, ad Antiochia, col vecchio amico Eliodoro, questi gli comunicò la lieta notizia che Rufino era anch'egli in Oriente. Girolamo non osava credere a tanta felicità. Un presbitero, inviato da Alessandria presso i confessori egiziani, aveva, pure lui, parlato di un Rufino, che viaggiava in Egitto, per conoscere da vicino gli anacoreti, ma non aveva saputo precisare, chi propriamente fosse questo Rufino, e donde venisse. Ma, in breve, non pochi altri, provenienti dall'Egitto, ribadirono la notizia, e con tanta precisione di particolari, che ogni dubbio fu dissipato. Rufino si era recato presso il famoso Macario, e continuava il suo pellegrinaggio nel paese di Antonio e di Pacomio. Girolamo allora s'affrettò a scrivere all'amico una lettera, per esprimergli la sua gioia e il suo desiderio di rivederlo <sup>(8)</sup>, e la spedisce al monaco latino Fiorentino, benefattore di Eliodoro, con la preghiera di trasmetterla a Rufino a Gerusalemme, dove gli era stato detto che l'amico erasi recato, dopo il suo viaggio in Egitto <sup>(9)</sup>. Ma quest'ultima notizia non era vera. Fiorentino infatti rispondeva a Girolamo che Rufino non era ancora arrivato a Gerusalemme <sup>(10)</sup>: non si sa quindi se la lettera dell'amico gli venne mai recapitata. Le cose erano andate così. Rufino, dopo qualche tempo di dimora comune in Egitto, s'era separato da Melania, recatasi a Gerusalemme verso il 374 <sup>(11)</sup>, ed era rimasto in Alessandria, allo scopo di perfezionare la sua istruzione teologica e di ascoltare le lezioni del celebre Didimo il cieco. In Egitto, Rufino si trattenne sei anni, e in seguito vi ritornò per altri due <sup>(12)</sup>. L'insegnamento di Didimo suscitò in lui un particolare interesse per lo studio dei Padri greci, soprattutto

<sup>(7)</sup> Rufin., *Apologia ad Anastasium*, 2 (Migne, *Patrol. lat.*, XXI, 624).

<sup>(8)</sup> Hieron., *Epist.* 3.

<sup>(9)</sup> Hieron., *Epist.* 4, 2: *Rufinus, qui cum sancta Melania ab Aegypto Hierosolymam venisse narratur, individua mihi germanitatis caritate conexus est.*

<sup>(10)</sup> Hieron., *Epist.* 5, 2.

<sup>(11)</sup> Sul viaggio di Melania a Gerusalemme, cfr. Hieron., *Chron.*, ad a. 2390 = 373 (2, pag. 198 Schoene).

<sup>(12)</sup> Cfr. Rufin., *Apolog.*, II, 12 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 594): *Ego qui sex annis Dei causa commoratus sum, et iterum post intervallum aliquod, aliis duobus, ubi Didymus etc.* Che fu scolaro di Didimo, Rufino lo afferma anche in *Hist. eccles.*, XI (II), 7 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 517): *Nos tamen qui et vivae vocis eius ex parte aliqua fuimus auditores, et ea quae a nonnullis dicente eo descripta legimus etc.*

di Origene; e Rufino seppe conciliarsi la benevolenza del maestro origenista a tal segno, che questi gli dedicò il suo trattato sulla morte dei fanciulli <sup>(13)</sup>. Ad Alessandria, Rufino strinse anche amicizia con due origenisti famosi, Teofilo e Giovanni, che divennero, più tardi, vescovi l'uno d'Alessandria e l'altro di Gerusalemme.

Verso il 378 o il 379, Rufino raggiunse Melania a Gerusalemme, fondò anch'egli un monastero sul monte degli Ulivi, poco più sotto di quello femminile, costruito da Melania, e colà visse circa vent'anni, dedito agli studi e ai doveri d'ospitalità verso i pellegrini <sup>(14)</sup>. Rufino e Melania erano accaniti seguaci dell'origenismo. Stabilitisi a Gerusalemme, essi avevano trovato ancor vivo il ricordo di Origene, e dominante il suo pensiero in Palestina. Alla morte del vescovo Cirillo, era stato eletto Giovanni, un loro amico; e forse Melania con l'autorità del suo nome e con le sue ricchezze, Rufino con la sua accortezza, ambedue con il loro ardore ascetico, con la fama della loro santità, con l'influenza grandissima da loro esercitata nella città santa, dove affluivano pellegrini dal mondo intero, non dovettero essere estranei a quella elezione. Giovanni era anch'egli origenista, e, di più, non nascondendosi i vantaggi, che a lui provenivano dall'autorità e dalle ricchezze di Melania e del suo compagno, si sentiva loro debitore, e in certo modo loro schiavo. Tutt'e tre costituivano quindi una potenza oltremodo temibile, per chi avesse tentato di opporsi. Di questa particolare situazione non tardarono certamente ad accorgersi Girolamo e Paola, quando, nel 386, giunsero in Palestina e fissarono a Betlem il loro domicilio. Che, arrivato in Palestina, Girolamo abbia riallacciato col vecchio amico d'infanzia le relazioni interrotte dall'improvvisa bufera d'Aquileia <sup>(15)</sup>, sembra di per sè stesso ammissibile, tanto più che tra Betlem e il monte degli Ulivi le comunicazioni dovevano essere facili e spedite. La carità di Melania e di Rufino era, del resto, celebre in tutto il mondo romano, e tanto Girolamo che Paola non potevano mancare di rendere ad essa il dovuto omaggio di ammirazione. Ma noi non abbiamo che scarse e fuggitive allusioni a tali rapporti. Generalmente, anzi, si crede che, anche prima dello scoppio della controversia origenista, non ci fosse buona armonia tra le comu-

<sup>(13)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 28.

<sup>(14)</sup> Per la dimora di Rufino sul monte degli Ulivi, cfr. Pallad., *Hist. Laus.*, 46, 5-6; Rufin., *Apolog.*, II, 8 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 591).

<sup>(15)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 3: *subitus turbo*.

nità di Gerusalemme e di Betlem. Anzitutto, dicono i critici, il fatto che Girolamo e Paola, invece di stabilirsi presso la gloriosa Melania, iniziatrice del movimento monastico a Roma, e presso il suo amico Rufino, preferirono fermarsi presso la grotta della Natività, sta chiaramente a dimostrare che gli uni e gli altri si guardavano un po' in cagnesco. Il carattere duro e superbo di Melania non poteva piacere a Paola; e Melania, dal canto suo, si sentì forse diminuita e quasi offesa dall'arrivo di quella discendente degli Scipioni, che avrebbe rivaleggiato con lei nella santità e nella generosità <sup>(16)</sup>. Inoltre, è stato osservato che Girolamo non parla mai di Rufino nelle lettere scritte a Betlem, fino alla controversia origenista. Questo argomento tuttavia apparirà destituito d'ogni valore a chi consideri che tale silenzio ha principio nel 375, poichè la lettera 5 è l'ultima, in cui si trova citato Rufino. D'altra parte, del periodo compreso fra il 385 e il 393 non possediamo nessuna lettera, salvo forse quella di Paola ed Eustochio a Marcella <sup>(17)</sup>, e quella a Desiderio <sup>(18)</sup>, che è appunto del 393; e, invece, nel *Chronicon*, che è del 381, si parla di Rufino con elogio <sup>(19)</sup>. Nè si deve dimenticare che le relazioni letterarie, attestate da Rufino, tra i due monasteri, come dice benissimo il Cavallera <sup>(20)</sup>, presuppongono una certa intima relazione amichevole <sup>(21)</sup>. C'è infine un passo di Girolamo, su cui i critici non hanno fermato sufficientemente la loro attenzione, e che basta a disperdere ogni dubbio. Scrive infatti Girolamo, a proposito dell'episodio di Aterbio (forse nel 393): *Nonne ille (Aterbius) est qui et me haereticum ex tuis amicitiiis iudicabat?* <sup>(22)</sup>.

Non è però da credere che la calda amicizia dei due compagni di giovinezza si mutasse, a un tratto, e solo per cause esteriori, in un'aperta e durevole inimicizia. Ben altre ragioni, d'indole psicologica, concorsero a distruggerla. Girolamo era arrivato in Palestina con una reputazione di dotto esegeta e di rigido asceta; ma le lotte ch'egli aveva dovuto sostenere a Roma con i monaci

<sup>(16)</sup> Cfr. Brochet, *S. Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, pag. 117 sg.

<sup>(17)</sup> Hieron., *Epist.* 46.

<sup>(18)</sup> Hieron., *Epist.* 47.

<sup>(19)</sup> Hieron., *Chron.* ad a. 377 (Migne, *Patr. lat.*, XXVII, 699; Helm, pag. 248): *Florentinus, Bonosus et Rufinus insignes monachi habentur etc.*

<sup>(20)</sup> Ferd. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Louvain-Paris, 1922, I, 1, pag. 129, nota 1.

<sup>(21)</sup> Vedi Rufin., *Apolog.*, II, 8 (Migne, *Patrol. lat.*, XXI, 591-592).

<sup>(22)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 33. Cfr. Cavallera, *Op. cit.*, pag. 129, nota 1.

e col clero erano del pari conosciute, ed anzi egli stesso, vivendo a Gerusalemme, non si fece nessuno scrupolo di dire ad alta voce come certi usi e certe libertà dei monaci palestinesi lo meravigliassero e l'infastidissero. La sua lettera a Paolino di Nola, per distoglierlo dal proposito di recarsi a Gerusalemme, dipingendogli la città santa come infestata, non meno delle altre, da tutte le abitudini e da tutti i vizi mondani, ne sarebbe essa sola una prova <sup>(23)</sup>. Questo naturalmente non valse davvero a conciliarli le simpatie degli abitanti del luogo. Palladio, per esempio, ci rappresenta Girolamo come un uomo invidioso di tutti coloro che si mantenevano estranei a lui <sup>(24)</sup>, ed anche di Paola dice che sarebbe stata perfetta, se avesse saputo sottrarsi all'influenza di Girolamo, di cui seguiva ciecamente gl'insegnamenti <sup>(25)</sup>; invece, per Rufino e per Melania, ha parole di altissima lode <sup>(26)</sup>. Certo, Rufino e Melania, a Gerusalemme, godevano di una grande autorità e di un grande rispetto. Melania, durante la persecuzione ariana di Valente, aveva, essa sola, accolto sotto le ali benefiche della sua protezione tutte le vittime, ed era stata con le sue ricchezze una vera provvidenza per i vescovi e per gli altri confessori scacciati dall'Egitto <sup>(27)</sup>. Aveva pure saputo felicemente superare l'ostilità del governatore, ricordandogli la nobiltà dei propri natali, e il prestigio, che da questa nobiltà, congiunta con le ricchezze, derivava a lei, ora che aveva posto le sue ricchezze al servizio dell'ortodossia <sup>(28)</sup>. Rufino, dal canto suo, era anch'egli uno dei perseguitati per la causa della fede, poichè apparteneva al numero dei monaci scacciati dai soldati di Valente e dalle bande di Lucio <sup>(29)</sup>. Inoltre, la compostezza dei modi, la serietà della vita religiosa, la carità senza limiti e la profondità della cultura gli

<sup>(23)</sup> Hieron., *Epist.* 58, 4.

<sup>(24)</sup> Pallad., *Hist. Laus.*, 36, 6.

<sup>(25)</sup> Pallad., *Hist. Laus.*, 41, 2.

<sup>(26)</sup> Pallad., *Hist. Laus.*, 46.

<sup>(27)</sup> Paulin. Nolan., *Epist.* 29, 11; Pallad., *Hist. Laus.*, 46, 3.

<sup>(28)</sup> Pallad., *Hist. Laus.*, 46, 3-4.

<sup>(29)</sup> Rufin., *Apol. ad Anastasium*, 2 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 624): *Quamvis igitur fides nostra persecutionis haereticorum tempore, cum in sancta Alexandrina Ecclesia degeremus, in carceribus et exiliis, quae pro fide inferebantur, probata sit; Id., Hist. eccles.*, XI (II), 4 (Migne, *Patrol. lat.*, XXI, 511 C): *Quae praesens vidi loquor et eorum gesta refero, quorum in passionibus socius esse promerui.* Girolamo s'è spesso burlato di questa pretesa di Rufino al martirio (Hieron., *Contra Rufinum*, II, 3; 4; 16; III, 16; 26). Ma è evidente che, se i *carceres et exilia* sono forse un plurale enfatico, l'accusa di menzogna da parte di Girolamo è assolutamente un artificio polemico.



avevano guadagnato le simpatie generali, e avevano attratto verso di lui un gran numero di discepoli affezionati <sup>(30)</sup>. Di più, Rufino, l'abbiamo già detto, era amico e seguace delle idee di Giovanni di Gerusalemme, che lo aveva anche ordinato presbitero; Girolamo, invece, vedeva in lui uno dei membri di quel partito di moderati, rappresentato da Melezio e da Cirillo gerosolimitano, contro il quale s'era mostrato così severo nel suo *Chronicon*, un ariano pentito, insomma, ma sempre sospetto per le sue recenti convinzioni. Infine, i due antichi amici non avevano lo stesso ideale monastico. Dalle critiche di Girolamo risulta evidente che la regola del monte degli Ulivi a lui non sembrava abbastanza rigida: Rufino e Melania, ad onta dei loro principî di rinunzia, rimanevano troppo ricchi e vivevano con troppi comodi <sup>(31)</sup>. Nonostante le apparenze, dunque, nel fondo della coscienza di Girolamo e di Rufino s'era prodotto un dissenso, che lavorava, a loro insaputa, a rallentare i vincoli dell'amicizia e a preparare la rottura.

La controversia origenista fu la goccia, che fece traboccare il vaso. Su questo argomento c'intratteremo con la dovuta ampiezza, quando narreremo la vita del solitario di Betlem: qui diremo solo quanto basta, perchè la parte avuta in essa da Rufino appaisca nella sua giusta luce.

Verso il principio del 393, un certo Aterbio arrivò in Palestina, e, in un eccesso di zelo antiorigenista, si presentò ai monasteri di Girolamo e di Rufino, per ottenere da loro una formale dichiarazione di condanna dell'origenismo <sup>(32)</sup>. Girolamo aderì subito alla richiesta, e stese la sua dichiarazione, affermando di condannare tutti gli errori di Origene. Rufino si mostrò meno compiacente: costretto a condannare l'origenismo, contrariamente alle proprie convinzioni, o a fare pubblica professione di eresia, chiuse la porta del suo monastero; ma fece nello stesso tempo capire all'importuno che, se avesse insistito, le sue spalle avrebbero sentito la carezza del bastone. Aterbio capì l'antifona e non si fece più vedere. Tuttavia, la risposta di Girolamo aveva messo Rufino in una situazione falsa. Questi non potè più perdonarla al vecchio amico, e la rottura fra loro fu inevitabile. Quel che avvenne, dopo la visita di Aterbio, non è per noi ricostruibile nei particolari;

<sup>(30)</sup> Allusioni ai discepoli di Rufino puoi vedere in Hieron., *Contra Rufinum*, III, 16; 26; *Epist.* 125, 18. Cfr. Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 1, pagg. 195-202.

<sup>(31)</sup> Hieron., *Epist.* 125, 18; *Contra Rufinum*, III, 4.

<sup>(32)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 33.

ma l'insieme dei fatti ci è noto specialmente dall'opera di Girolamo *Contra Ioannem Hierosolymitanum*. Epifanio di Salamina, il rigido cacciatore di eresie, e fervente antiorigenista, provocò altri incidenti non solo con la sua visita a Gerusalemme nella Pasqua del 393 <sup>(33)</sup>, ma anche con lo scrivere frequenti lettere al monastero di Betlem, per mettere quei monaci in guardia contro l'origenismo di Giovanni <sup>(34)</sup>, e soprattutto con l'ordinazione di Paoliniano, fratello di Girolamo <sup>(35)</sup>. Questi incidenti, ripetuti, esagerati, variamente interpretati, a seconda delle passioni e delle preferenze di ciascuno, rinfocolarono le discordie e le ire. I monaci di Girolamo, forti della loro ortodossia e dell'influenza, che esercitavano sul popolo, creavano continui fastidi al vescovo ed ai suoi partigiani, e questi si rifiutarono di dare soddisfazione agli avversari. Allora Epifanio scrisse a Giovanni la famosa lettera 51 <sup>(36)</sup>, e ordinò ai monaci palestinesi di rompere ogni comunicazione col vescovo <sup>(37)</sup>, il quale, a sua volta, interdisse a Girolamo ed ai suoi monaci l'ingresso nella chiesa della Natività a Betlem <sup>(38)</sup>.

Le cose erano arrivate a un punto massimo di tensione, quando, falliti i tentativi d'accordo da parte di Archelao, governatore della Palestina, e di Isidoro, l'inviato del vescovo Teofilo d'Alessandria, la pace, appunto per opera di Teofilo, venne finalmente ristabilita in Palestina. Girolamo si riconciliò con Giovanni e con Rufino. Una mattina del 397, nella chiesa della Risurrezione, i due antichi amici si strinsero la mano, in segno del sincero rinnovellarsi della loro amicizia <sup>(39)</sup>. Nel corso dello stesso anno 397, per ragioni a noi ignote, Rufino ritornò in Occidente; due anni dopo, lo seguiva anche Melania. Queste partenze da Gerusalemme non erano allora infrequenti. Verso la stessa epoca, e a breve intervallo l'uno dall'altro, anche quattro monaci di Girolamo avevano ripresa la via dell'Occidente <sup>(40)</sup>. L'origenismo quindi non ha nulla che vedere con la partenza di Rufino, come alcuni critici hanno supposto <sup>(41)</sup>. Rufino tornava in Italia, non con lo scopo di

<sup>(33)</sup> Hieron., *Contra Ioann. Hierosolym.*, 11.

<sup>(34)</sup> Hieron., *Epist.* 51, 1.

<sup>(35)</sup> Hieron., *Contra Ioann. Hierosol.*, 44; *Epist.* 82, 8.

<sup>(36)</sup> Hieron., *Epist.* 51.

<sup>(37)</sup> Hieron., *Contra Ioann. Hierosol.*, 39.

<sup>(38)</sup> Hieron., *Contra Ioann. Hierosol.*, 42.

<sup>(39)</sup> Hieron., *Epist.* 81, 1; *Contra Rufinum*, I, 1; III, 24; III, 33.

<sup>(40)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 24.

<sup>(41)</sup> Vedi Brochet, *S. Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, cap. IV: *Le retour de Rufin*, pagg. 152-191. L'opinione contraria al Brochet è sostenuta dal Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 1, livre IV, cap. II, pag. 229 sgg.

risollevarlo, in Occidente, le sorti dell'origenismo, ormai seriamente compromesse in Oriente; ma, dal momento che egli non mutò mai d'opinione riguardo ai suoi maestri <sup>(42)</sup>, tornava fedele origenista, come sempre era stato, nè gli ultimi avvenimenti di Palestina avevano menomamente scosso le sue convinzioni circa l'ingegno e la persona d'Origene. E, poichè riteneva assai opportuno che il Cristianesimo orientale fosse divulgato in Occidente, egli, che conosceva, dopo Girolamo, meglio d'ogni altro, la letteratura patristica d'Oriente, e ne possedeva la più ricca biblioteca, s'accinse a tradurre non solo le opere del grande alessandrino, ma anche quelle di altri scrittori orientali, Basilio Magno, Gregorio Nazianzeno, Eusebio di Cesarea, Evagrio Pontico. A Roma, le stesse virtù, che lo avevano reso caro ai Palestinesi, gli conciliarono simpatie ed amicizie. Tra gli altri, vi fece la conoscenza di un antico vicario del prefetto, un certo Macario <sup>(43)</sup>; e questa conoscenza diede occasione al rinnovarsi della polemica origenista, e ad una nuova e più profonda rottura tra i due amici, che pur s'erano riconciliati, dopo tante difficoltà. Rufino ha raccontato egli stesso come avvenne il suo incontro con Macario <sup>(44)</sup>. Costui preparava una confutazione dell'astrologia; ma era incerto sulla scelta di alcuni argomenti, quand'ecco sognò che era giunto al porto d'Ostia una nave carica di mercanzie orientali dirette a lui. Poco dopo, seppe dell'arrivo di Rufino, e in ciò gli parve di vedere avverato il suo sogno. Rufino infatti lo assicurò che avrebbe trovato nei libri d'Origene copiosa messe di quel che serviva al suo scopo, ed anzi, per provarglielo, tradusse il primo libro dell'*Apologia* di Panfilo, a cui aggiunse di suo un piccolo lavoro, il *De adulteratione librorum Origenis*, in cui sosteneva la tesi che tutti i passi di dubbia fede, nelle opere del maestro alessandrino, erano interpolazioni di eretici <sup>(45)</sup>. Macario, entusiasta del primo lavoro, si mostrò desideroso di conoscere la traduzione dell'opera fondamentale di Origene, cioè del *Periarchon*; e Rufino, ben lieto di sodisfarlo, si pose al lavoro, nella quaresima del 398. Verso

<sup>(42)</sup> Cfr. Hieron., *Contra Rufinum*, III, 18: *Magistros meos nec accuso nec muto*.

<sup>(43)</sup> Su questo personaggio, vedi la prefazione dell'*Apologia* di Panfilo di Fenicia (Migne, *Patr. gr.*, XVII, 539-542) e del *Periarchon* (Migne, *Patr. gr.*, XI, 111-114); Pallad., *Hist. Laus.*, 62.

<sup>(44)</sup> Rufin., *Apolog.* I, 11. Girolamo ha messo in dubbio la realtà del racconto (Hieron., *Contra Rufinum*, I, 3; II, 15; III, 24; III, 29; *Epist.* 127, 9). Ma non c'è ragione alcuna, per cui si debba negar fede a Rufino.

<sup>(45)</sup> L'*Apologia* è contenuta in Migne, *Patr. gr.*, XVII, 513-616; il *De adulteratione librorum Origenis*, in Migne, *Patr. gr.*, XVII, 615-632.

la fine dell'anno, un primo saggio era pronto, e fu comunicato a qualche amico. L'opera aveva due prefazioni, l'una in principio, l'altra avanti al terzo libro. Nella prima, Rufino, presentando il suo lavoro, si diceva, senza nominarlo, continuatore di Girolamo. « Un nostro fratello e collega — scriveva Rufino, — pregato dal papa Damaso, avendo tradotto dal greco in latino due omelie sul Cantico dei Cantici, mandò innanzi a quell'opera una prefazione così elegante e magnifica, da far nascere in ciascuno il desiderio di leggere Origene e di procurarselo avidissimamente... Egli ancora promette, in questa prefazione, di largire agli orecchi romani gli stessi libri sul Cantico dei Cantici ed altre moltissime opere d'Origene. Ma ora, a quel che vedo, compiacendosi della sua penna, egli segue un più glorioso disegno, e vuol esser padre, piuttosto che interprete delle parole. Noi dunque continueremo l'opera da lui cominciata ed approvata, sebbene le forze della nostra eloquenza non siano tali, che ci permettano di raggiungere le eleganze stilistiche di quel grand'uomo » <sup>(46)</sup>. Ed esponendo, in seguito, il suo metodo, Rufino aggiungeva: « Nella mia traduzione, seguirò le norme adottate dai miei predecessori, specialmente da quello scrittore, di cui sopra ho fatto menzione. Più di settanta omelie di Origene, e un certo numero di volumi sull'Apostolo, furono da lui tradotti in latino. E, siccome il greco offre qualche passo scabroso, egli, traducendo, ha saputo così bene tutto correggere e purgare, che il lettore latino non vi troverà nulla in disaccordo con la nostra fede. Lui, dunque, nonostante la nostra inferiorità letteraria, noi imiteremo, per il metodo da seguire, nella misura delle nostre forze, badando di non tradurre i passi dei libri d'Origene, che siano in contraddizione col resto e di significato diametralmente opposto » <sup>(47)</sup>.

La seconda prefazione era più breve <sup>(48)</sup>. In essa, Rufino alludeva alle opposizioni, che gli avversari, appena conosciuto il suo proposito di occuparsi d'Origene, avevano sollevate contro di lui. Questo mostra che, a Roma, esisteva una forte corrente antiorigenista, alimentata forse dalle controversie palestinesi e dall'influenza di Girolamo. Comunque, sta il fatto che, quando Eusebio di Cremona riuscì, con mezzi poco leali, ad avere in mano una copia della traduzione del *Periarchon*, e la diede agli

<sup>(46)</sup> Rufin., *Praef.*, tra le lettere di san Girolamo (Hieron., *Epist.* 80, 1). Vedi anche Migne, *Patr. gr.*, XI, 111-114.

<sup>(47)</sup> Rufin., *Praef.*, in Hieron., *Epist.* 80, 2.

<sup>(48)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XI, 247-250.



amici di Girolamo — Pammachio, Marcella, Oceano —, questi furono colpiti dall'audacia, con cui Rufino osava nascondere, sotto l'egida della protezione di Girolamo, il veleno dell'opera sua. Pammachio ed Oceano scrissero subito a Girolamo, perchè si difendesse <sup>(49)</sup>. Questa denuncia era giustificata? Molti storici hanno gravato la mano su Rufino, accusandolo di perfidia, di calunnia, d'ipocrisia, di malevolenza <sup>(50)</sup>, e hanno gettato così il discredito sulla memoria del presbitero d'Aquileia. Ma forse — come ha ben provato il Cavallera — nelle sue intenzioni non v'era nulla di tutto ciò. Nella prefazione, Rufino non ha detto nulla, per cui potesse essere accusato di menzogna. Girolamo, in più luoghi delle sue opere, aveva lodato senza riserve Origene, come Rufino dimostrò, più tardi, con larghissima documentazione <sup>(51)</sup>. Ricordare ciò forse non era opportuno, dopo che Girolamo aveva mutato opinione: ma non era nè menzogna nè slealtà. Se Rufino, del resto, avesse voluto servirsi malignamente delle armi, di cui disponeva, non avrebbe usato espressioni lusinghiere e devote, come si leggono nella prefazione. La quale ha un tono del tutto amichevole; tant'è vero che Rufino protesterà sempre energicamente contro l'accusa di aver egli violato l'amicizia ristabilita nella chiesa della Risurrezione <sup>(52)</sup>. Di più, la prefazione non attribuiva a Girolamo una responsabilità, che egli non aveva: Rufino riconosceva che Girolamo aveva ormai rinunciato al suo proposito di tradurre Origene, e della questione dogmatica non parlava. Egli, da persona seria, e non accecato da spirito di parte, non si nascondeva l'importanza d'Origene e l'utilità delle sue opere; riteneva piuttosto, in buona fede, che anche Girolamo non poteva aver cambiato d'opinione su questo punto, e che, una volta terminata la controversia di Gerusalemme, pur respingendo, come faceva egli stesso, quel tanto di dottrina eterodossa, di cui si muoveva rimprovero ad Origene, doveva serbare intatta la sua ammirazione e la sua simpatia per il grande alessandrino. Ecco perchè, nella prefazione, Rufino lodava l'ingegno e l'ortodossia di Girolamo, e si proclamava seguace del suo metodo. In ciò la prefazione era sincera. Tuttavia, nel suo giudizio, Rufino aveva preso un abbaglio.

<sup>(49)</sup> Hieron., *Epist.* 83.

<sup>(50)</sup> La più aspra requisitoria è quella del Brochet, *S. Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, cap. V: *La traduction des Principes*, pagg. 192-244. Vedi invece Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 1, pagg. 240 sgg.

<sup>(51)</sup> Rufin., *Apolog.*, II, 13-22 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 595 sgg.).

<sup>(52)</sup> Rufin., *Apolog.*, I, 1-3; II, 37-40.

Il solitario di Betlem, se, fino al tempo delle contese origeniste, non aveva guardato con troppa sottigliezza nelle opere del maestro alessandrino, e, ad eccezione di quel che si riferiva al dogma della Trinità, aveva lasciato sussistere, nelle sue versioni, non poche delle tesi erronee del suo autore, più tardi, dotato com'era d'uno spirito critico assai più acuto, avendo fermato la sua attenzione su quegli errori, ne aveva riconosciuto pienamente la natura, e li aveva tutti insieme condannati; tanto più che, in forza appunto del suo spirito critico, egli non poteva contentarsi, come Rufino, della comoda tesi, la quale ammetteva, nella maggior parte dei passi incriminati, l'interpolazione degli eretici. La traduzione del *Periarchon*, secondo il sistema antiscientifico adottato dal suo amico, non poteva quindi esser giudicata favorevolmente da Girolamo, e tanto meno poteva a lui piacere, in quel momento, d'esser tirato in ballo egli stesso. Tuttavia forse, se non ci fosse stata di mezzo l'istigazione del partito antiorigenista romano, Girolamo non avrebbe preso così in mala parte quella malaugurata prefazione. In realtà, quando egli ricevette la traduzione del *Periarchon* e la lettera di Pammachio, sebbene fosse penosamente impressionato della cosa, pure, data la moderazione e la deferenza con cui Rufino aveva parlato di lui, sentì in misura minore il risentimento cagionatogli dalla circostanza d'essere stato additato come sostenitore di un'opera, di cui non si sentiva in alcun modo di assumere la responsabilità. E insieme con la nuova integrale traduzione del *Periarchon*, richiestagli dagli amici romani, spediva due lettere, una a Rufino <sup>(53)</sup>, e l'altra a Pammachio ed Oceano, in cui declinava ogni responsabilità relativa alla faccenda del *Periarchon* <sup>(54)</sup>. La lettera a Rufino è sostenuta, severa, se si vuole, ma dignitosa: Girolamo vi si mostra, in ogni modo, del tutto disposto a non turbare l'amicizia ristabilita. La lettera a Pammachio, perchè destinata al gran pubblico, e perchè ha carattere apologetico, è più aggressiva, più vivace; si sente tuttavia in essa lo sforzo, con cui Girolamo cerca di contenere e attenuare l'impeto focoso del suo carattere. E, invero, questa lettera, insieme con l'altra, scritta a Rufino, avrebbe potuto benissimo scongiurare la catastrofe d'una nuova rottura, se gl'intransigenti partigiani del circolo romano, favorevole a Girolamo, avessero usato un po' più di moderazione. Essi, invece, non avevano nemmeno aspettato, per agire, la risposta di Girolamo, e avevano creato un tale

<sup>(53)</sup> Hieron., *Epist.* 81.

<sup>(54)</sup> Hieron., *Epist.* 84.

ambiente d'ostilità al povero Rufino, da costringerlo ad allontanarsi da Roma. Ma, proprio in quei giorni, gli era pervenuta la notizia della morte della madre. Dove andare, dunque? In patria, no, perchè non voleva rendere più acerbo il suo dolore con un lungo soggiorno nella casa, da cui era scomparsa quella persona cara. Stabili allora di recarsi a trovar conforto presso il vescovo Cromazio e i suoi vecchi amici d'Aquileia. Ottenute pertanto lettere di comunione dal papa Siricio, si mise in viaggio verso l'Italia settentrionale <sup>(55)</sup>. Prima di lasciar Roma, scrisse a Girolamo, per informarlo della sua partenza, e per lamentarsi dell'atteggiamento dei suoi amici, che si mostravano dominati da sentimenti di odio, invece che di concordia. Questa lettera ci è nota solo dalla risposta di Girolamo <sup>(56)</sup>.

A Roma, intanto, gli spiriti si erano accesi ancor più, all'arrivo del lavoro di Girolamo, da cui risultavano gli errori reali del *Perrarchon*. Pammachio ne rimase talmente impressionato, che chiuse sotto chiave la nuova traduzione <sup>(57)</sup>, e non la mostrò che a pochi intimi; viceversa, gli amici dell'Aventino diedero la più larga diffusione alla lettera 84, e, quel ch'è peggio, arrogandosi un diritto che non avevano affatto, risolverono di non trasmettere al destinatario la lettera 81 <sup>(58)</sup>. In tal modo, Rufino non conobbe le buone disposizioni di Girolamo a suo riguardo; conobbe solo l'*Apologia* a Pammachio, e, com'era naturale, dato che egli si sentiva innocente, rimase turbato assai dalle espressioni vivaci e dalle allusioni pungenti, che essa conteneva. Specialmente gli dispiacque l'accusa d'eresia, con cui la lettera s'apriva <sup>(59)</sup>, e quella d'appartenere ad una combriccola d'impostori <sup>(60)</sup>. Decise pertanto di confutare l'*Apologia* di Girolamo. Ciò gli parve tanto più necessario, in quanto,

<sup>(55)</sup> Cfr. Hieron., *Epist.* 81, 1: *Diu te Romae moratum sermo proprius indicavit. Nec dubito spiritualium parentum ad patriam revocatum desiderio, quem matris luctus ire prohibebat, ne magis coram doleres, quod absens ferre vix poteris*; Id., *Contra Rufinum*, II, 2: *Illud vero ridiculum, quod post triginta annos ad parentes se reversum esse iactat, homo qui nec patrem habet nec matrem et, quos viventes iuvenis dereliquit, mortuos senex desiderat, nisi forte parentes militari vulgarique sermone cognatos et affines nominat, quos quia non vult deserere, ne inhumanus putetur aut durus, idcirco, patria derelicta, Aquileiam habitat... Sicque praetendit longi itineris lassitudinem quasi triginta annis semper cucurrerit aut biennio Aquileiae sedens praeteriti itineris labore confectus sit.*

<sup>(56)</sup> Hieron., *Epist.* 81.

<sup>(57)</sup> Hieron., *Epist.* 124, 1.

<sup>(58)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 12; III, 38.

<sup>(59)</sup> Hieron., *Epist.* 84, 1.

<sup>(60)</sup> Hieron., *Epist.* 84, 3.

a Roma, gli amici di Girolamo intensificavano sempre più la loro campagna contro di lui. Specialmente Marcella mostrava, in questa persecuzione, un accanimento straordinario <sup>(61)</sup>. Aveva fatto una raccolta dei passi più incriminabili del *Periarchon*, e l'aveva distribuita a tutti, anche ad Eusebio di Cremona. Il *dossier*, in tal modo, aveva fatto il giro di parecchie città d'Italia, era penetrato nei monasteri, aveva attirato l'attenzione di vescovi, di presbiteri, e di laici. Perfino il papa Siricio era stato istigato ad agire contro Rufino; ma egli non aveva mai voluto che saperne. Però, morto Siricio il 26 novembre del '398, gli amici di Girolamo trovarono accoglienza di gran lunga più benevola presso il successore Anastasio, salito al trono pontificio nel 399: gli mostrarono i volumi empî del *Periarchon*, con le correzioni di Rufino, ed attestarono quanto fosse grande il numero delle persone ingannate <sup>(62)</sup>. Anastasio ne fu impressionato. Di più, avendo ricevuto, di lì a poco, una lettera di Teofilo d'Alessandria, il quale gli comunicava le decisioni del concilio del 400 circa la condanna dell'origenismo e la proscrizione delle opere d'Origene, aderì senza indugio alle decisioni del concilio, e scrisse una lettera a Simpliciano, vescovo di Milano, perchè con i colleghi dell'Italia settentrionale si fosse affrettato ad accettare anch'egli, e a promulgare, a sua volta, quelle stesse deliberazioni <sup>(63)</sup>. Della lettera a Simpliciano era latore Eusebio di Cremona. Nella lista delle proposizioni incriminate ce n'era una, che Eusebio dichiarava tolta dalla traduzione rufiniana del *Periarchon*. Rufino protestò energicamente contro la calunnia, e non ebbe difficoltà a mostrare che quel testo non figurava nell'opera propria, ma che era stato sostituito da un altro, del tutto ortodosso, riguardante il dogma trinitario. Eusebio allora, per disculparsi, disse che egli aveva avuto l'elenco da Marcella <sup>(64)</sup>; ma un suo compagno lo trasse d'impaccio, osservando che quel passo trovavasi nell'originale greco, e che Rufino, nel tradurlo,

<sup>(61)</sup> Hieron., *Epist.* 127, 9; *Contra Rufinum*, III, 24.

<sup>(62)</sup> Hieron., *Epist.* 127, 10.

<sup>(63)</sup> Anastas., *Epist. ad Simplicianum*, 1 e 2 (Migne, *Patr. lat.*, XX, 74): *Pari animo vir sanctus et honorabilis Theophilus frater et coepiscopus noster circa salutis commoda non desinit vigilare, ne Dei populus per diversas Ecclesias Origenem legendo in magnas incurrat blasphemias. Conventus litteris memorati, convenio sanctitatem tuam etc.*

<sup>(64)</sup> Rufin., *Apolog.*, I, 19: *Nam cum falsam huiusmodi sententiam apud Mediolanum recitaret (Eusebius), et a me quae legebat falsa esse dicerentur, interrogatus a quo accepisset exemplaria, respondit matronam (Marcellam) quandam sibi dedisse, de qua ego, quaecumque illa est, nihil dico; sed sui eam et Dei conscientiae derelinquo.*



l'aveva modificato <sup>(65)</sup>. Rufino si difese anche da questa accusa. Eusebio però non disarmava, come appare da un luogo del *Contra Rufinum*, in cui Girolamo tentava di distogliere il vescovo di Cremona dal suo proposito di accusare, egli cristiano, pubblicamente un cristiano <sup>(66)</sup>. Simpliciano intanto veniva a morte il 15 agosto del 400, e Anastasio scriveva un'altra lettera al successore Venerio, per indurlo a promulgare la condanna dell'origenismo <sup>(67)</sup>. Sembra certo che Rufino, proprio in questo periodo di tempo, mentre attendeva a preparare la sua difesa contro Girolamo, abbia intrapreso, stimando opportuno di giustificarsi presso il papa Anastasio, la composizione della sua *Apologia ad Anastasium* <sup>(68)</sup>. In essa, egli confermava la propria ortodossia, e diceva che, essendo solo traduttore d'Origene, non poteva essere responsabile delle idee dell'autore. Egli anzi aveva eliminate le interpolazioni sospette, e le aveva sostituite con testi autentici, tolti da altre parti dell'opera del maestro alessandrino. Del resto, non era stato lui il primo a tradurre Origene, e quindi, se condanna ci doveva essere, questa andava scagliata contro i più antichi colpevoli.

Non sappiamo se e come Anastasio rispose all'*Apologia* di Rufino. In ogni modo, le sue idee ci sono note dalla lettera di lui a Giovanni di Gerusalemme, che gli aveva scritto, per raccomandargli Rufino <sup>(69)</sup>. Il papa, in quella lettera, confermava la con-

<sup>(65)</sup> Rufin., *Apolog.*, I, 20: *Memini sane, quod aliquis eorum cum argueretur falsasse haec, respondit mihi: in graeco ita haberi, me autem in latino immutare voluisse.*

<sup>(66)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 5: *Et ante scripsi, et nunc eadem, Deo audiente, protestor, me non approbasse accusationem eius, nec cuiusquam christiani in christianum.*

<sup>(67)</sup> Questa lettera a Venerio fu scoperta in un manoscritto di Bruxelles del x secolo, e pubblicata per la prima volta nel 1871. Vedi Van den Gheyn, *La lettre du pape Anastase I à S. Venerius, évêque de Milan, sur la condamnation d'Origène*, in *Revue d'histoire et de littérature relig.*, IV, 1899, pagg. 1-12 (il testo è a pagg. 5-8).

<sup>(68)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XXI, 623-628. Questo opuscolo è considerato come il terzo libro dell'*Apologia* di Rufino, ed è confutato da Girolamo nel secondo libro dell'*Apologia adversus libros Rufini*. Secondo Girolamo, Rufino l'avrebbe scritta due anni dopo l'arrivo ad Aquileia (Hieron., *Contra Rufinum*, II, 2: *biennio Aquileiae sedens*); il che ci porta alla seconda metà del 400. Nell'elogio di Marcella, scritto dodici anni dopo, Rufino sarebbe stato chiamato a difendersi (Hieron., *Epist.* 127, 10: *Dum acciti frequentibus litteris haeretici, ut se defenderent, venire non sunt ausi*); ma nulla è detto di ciò in altri luoghi delle opere di Rufino e dello stesso Girolamo.

<sup>(69)</sup> Anastas., *Epist.* ad Ioannem Hierosol. (Migne, *Patrol. lat.*, XX, 68-73: XXI, 627-632). Rufino ignorava questa lettera e la credeva una falsificazione di Girolamo (cfr. Hieron., *Contra Rufinum*, II, 14; III, 20 e 38).

danna d'Origene, e, quanto a Rufino, diceva di non volerne affatto prendere il caso in esame, lasciando che di lui giudicasse Dio, perchè solo Dio poteva conoscere lo scopo da lui perseguito con la traduzione del *Periarchon*. Se Rufino aveva mirato a mettere in luce quanto v'era di pericoloso nella dottrina d'Origene, era degno di lode; se, al contrario, aveva voluto diffonderne gli errori, era colpevole contro la Chiesa. Giovanni, dunque, avesse esaminato anche lui la questione. Quanto a sè, Rufino gli era tanto estraneo, che egli ignorava perfino dove abitasse, e ciò che facesse.

Per tutte queste ragioni, e per assecondare le preghiere degli amici, Rufino stabilì di rispondere a Girolamo; ma la sua *Apologia*, in due libri <sup>(70)</sup>, comparve solo dopo due anni <sup>(71)</sup>. Essa occupa un posto considerevole nella letteratura polemica. Se non ha la vivacità scintillante dello spirito geronimiano, non pecca nè per rigore logico, nè per solidità di prove, e un critico imparziale, anzichè far eco alle accuse del suo avversario, deve riconoscere che, in molti luoghi, Rufino ha saputo cogliere nel segno. Anche prima che l'opera fosse compiuta, Girolamo ebbe notizia dei principali passi dagli amici romani, specialmente dal fratello Paoliniano, tornato da Aquileia e da Stridone a Betlem <sup>(72)</sup>, e compose in fretta una confutazione in due libri, dedicata a Pammachio ed a Marcella <sup>(73)</sup>. Rufino la conobbe ad Aquileia, per mezzo d'un mercante, reduce dall'Oriente. Non aveva di tempo, per rispondere, che due soli giorni <sup>(74)</sup>. Per consiglio di Cromazio, vescovo d'Aquileia, al quale la polemica tra i due amici era causa di profondo dolore, e che aveva scritto una lettera a Girolamo, pregandolo di cessare dalla contesa <sup>(75)</sup>, Rufino inviò all'avversario, invece d'una risposta pubblica, una lettera privata. La quale disgraziatamente è andata perduta, e noi non possiamo farcene un'idea, se non attraverso gli estratti, citati da Girolamo nella sua terza *Apologia*. Secondo questi estratti, Rufino, mentre si lamentava delle ingiurie di Girolamo, gl'intimava di desistere dagli attacchi, minacciandolo di rivelare certe sue colpe, confidategli in altri tempi, e di trascinarlo dinanzi ai tribunali come calunniatore e diffamatore. Noi non sappiamo a che cosa propriamente alludesse Rufino. Certo, la risposta di Girolamo alla lettera di lui, cioè il terzo libro della sua *Apologia*, è

<sup>(70)</sup> Rufin., *Apologia in Hieronymum* (Migne, *Patrol. lat.*, XXI, 541-624).

<sup>(71)</sup> Cfr. Hieron., *Contra Rufinum*, III, 10.

<sup>(72)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 1; 4; 15; III, 3.

<sup>(73)</sup> Hieron., *Apolog. adversus libros Rufini libri duo*, o *Contra Rufinum*.

<sup>(74)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 10.

<sup>(75)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 2.

quanto di più violento ed aggressivo si possa immaginare. Rufino ebbe la prudenza di seguire i consigli di Cromazio, e di troncare la disputa. Visse gli ultimi anni dedito ai suoi lavori letterari, circondato dalla stima e dall'amicizia dei personaggi più noti del tempo suo, Cromazio, Paolino di Nola, Gaudenzio di Brescia. La venuta d'Alarico lo costrinse, nel 410, ad allontanarsi dall'Italia. Egli accompagnò in Sicilia, dove si recavano, come in luogo di rifugio, Piniano, Melania la giovane e sua madre Albina, e quivi morì, nel 411, tormentato non solo dal dolore, che i barbari avessero invaso e devastato la sua terra nativa, ma anche da una grave malattia d'occhi, contro cui, negli ultimi tempi, aveva sostenuto sforzi inauditi, per non interrompere l'inflessibile lavoro.

La figura di Rufino non è stata ancora sufficientemente studiata e messa in luce. Che molti dei contemporanei l'abbiano tenuto in grande stima, risulta evidente dal *Decretum Gelasianum* <sup>(76)</sup>. Ma a lui nocque la fama di Girolamo, e la violenza, con cui fu da questo assalito e combattuto. Caduto in discredito presso i posteri, non poté mai più rialzarsi. Eppure meriterebbe che gli fosse resa giustizia.

L'importanza di Rufino nella letteratura romana consiste specialmente nelle sue traduzioni dal greco. La conoscenza della lingua greca, in Occidente, era divenuta, col volger del tempo, patrimonio d'un cerchio sempre più ristretto di persone, e quindi solo per mezzo di traduzioni nell'idioma di Cicerone e di Virgilio potevano esser rese accessibili agli spiriti colti le copiose produzioni dell'Oriente cristiano. Rufino riconobbe questo bisogno, e si propose di pubblicare in veste latina un gran numero di scrittori greci del III° e IV° secolo. *Maximam partem Graecorum bibliothecae Latinis exhibuit*, dice, non senza qualche iperbole, Gennadio <sup>(77)</sup>. Nell'interpretazione del suo testo, Rufino si permette molte libertà; non lo riproduce letteralmente, ma vi fa aggiunte e modificazioni, dovunque gli sembri necessario, specialmente avuto riguardo all'ortodossia della dottrina svolta nei vari libri. Perciò, se, insieme col testo latino, a noi è stato conservato anche l'originale, la versione non ci serve per l'integrazione del testo; se, invece, l'originale è andato perduto, la traduzione rufiniana è il solo mezzo che valga a compensarci di quella perdita. Occorre tuttavia usarne

<sup>(76)</sup> *Decretum Gelasianum*, ed. E. von Dobschütz, in *Texte und Unters.*, XXXVIII, 4, 1912, pagg. 10 e 44-45.

<sup>(77)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 17.

con molta circospezione. Gennadio cita, come tradotti da Rufino, i seguenti autori greci: *maximam partem Graecorum bibliothecae Latinis exhibuit, Basilii scilicet Caesariensis Cappadociae episcopi, Gregorii Nazianzeni, eloquentissimi hominis, Clementis Romani « Recognitionum » libros, Eusebii Caesariensis Palaestinae « Ecclesiasticam historiam », Sixti Romani « Sententias », Evagrii « Sententias », Pamphili martyris « Adversum mathematicos ».* *Horum omnium quaecumque praemissis prologis a Latinis leguntur, a Rufino interpretata sunt; quae autem sine prologo, ab alio translata sunt, qui prologum facere noluit; Origenis autem non omnia, quia et Hieronymus transfudit aliquanta quae suo prologo discernuntur* <sup>(78)</sup>. Ma l'enumerazione di Gennadio non è completa. Che nella scelta di questi autori, o delle loro opere, Rufino abbia seguito un piano prestabilito, non può dirsi in alcun modo. Tra i primi, a cui Rufino rivolse la sua attenzione, devono essere citati Basilio Magno e Gregorio di Nazianzo. La gloria di ambedue questi oratori era così grande, che Rufino si contentò di presentare al pubblico romano una scelta delle loro orazioni, dieci per ciascuno <sup>(79)</sup>. A noi è pervenuta la versione di otto omelie di Basilio <sup>(80)</sup>, e nove di Gregorio Nazianzeno <sup>(81)</sup>, tutte tradotte verso il 399 o il 400 <sup>(82)</sup>. Di Basilio tradusse Rufino anche i due *Instituta monachorum*, formandone una specie di catechismo in 203 domande e risposte. Questa versione fu fatta dopo il ritorno dall'Oriente, nel 397, nel monastero di *Pinetum*, a richiesta dell'abate Ursacio.

Ma l'autore greco prediletto da Rufino fu il grande maestro della scuola catechetica d'Alessandria, Origene. La più importante, fra le traduzioni delle opere origeniane, è quella del Περὶ ἀρχῶν, trattato dogmatico fondamentale, che, come abbiám visto, portò il traduttore in aspro conflitto con Girolamo. L'opera si compone di quattro libri <sup>(83)</sup>, e fu scritta, per desiderio del monaco

<sup>(78)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 17.

<sup>(79)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, XI (II), 9 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 520): *Ex quibus nos denas ferme singulorum oratiunculas transfudimus in latinum. Basilii praeterea Instituta monachorum, optantes, si potuerimus et Dei favor adiuerit. eorum plura transferre.*

<sup>(80)</sup> Sette compresi nell'edizione maurina di Basilio (Migne, *Patrol. gr.*, XXXI, 1723), e l'*Epist. S. Basilii 46 ad virginem lapsam* in Migne, *Patrol. gr.*, XXXII, 369.

<sup>(81)</sup> Cfr. Hieron., *Contra Rufinum*, I, 30.

<sup>(82)</sup> Nell'edizione maurina le orazioni latine di Gregorio mancano: vi si legge soltanto il prologo. Così anche in Migne, *Patr. gr.*, XXXVI, 735.

<sup>(83)</sup> Cfr. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Liter.*, Fr. i. Br., 1914, II, pag. 167 sgg.; Brochet, *S. Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, pag. 192; P. Koetschau,



Macario, nel 398. Si divide in due parti, ciascuna delle quali comprende due libri, ed è preceduta da una prefazione. È noto, da quanto abbiamo esposto nella vita di Rufino, che la traduzione era deliberatamente infedele, perchè Rufino, coerente alla sua opinione, secondo la quale i luoghi eterodossi, contenuti nelle opere del maestro alessandrino, dovevano ritenersi interpolazioni di eretici, aveva espunto tutti i passi incriminati relativi alla dottrina della Trinità, e li aveva sostituiti con altri ortodossi, desunti da altre parti dell'opera d'Origene <sup>(84)</sup>.

Inoltre, Rufino tradusse da Origene un gran numero di omelie, per la maggior parte citate nell'epilogo aggiunto alla versione del commento origeniano della lettera di Paolo ai Romani <sup>(85)</sup>: 17 sulla Genesi <sup>(86)</sup>; 13 sull'Esodo <sup>(87)</sup>; 16 sul Levitico <sup>(88)</sup>; 28 sui Numeri <sup>(89)</sup>. Queste ultime non sono ricordate nell'epilogo aggiunto alla versione del commento origeniano della lettera di Paolo ai Romani, e invece son precedute da un prologo all'abbate Ursacio di Pineutum. Da alcune parole di questo prologo (*in conspectu..... nostro barbarus* — cioè Alarico —, *qui Regino oppido miscebat incendia, angustissimo a nobis freto, ubi Italiae solum Siculo dirimitur, arcebatur*) si deduce che la traduzione fu fatta in Sicilia, nel 410, poco prima della morte, giacchè la promessa, data nello stesso prologo, di tradurre anche le omelie di Origene sul Deuteronomio,

ediz. d'Origene (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Origenes' Werke 5: De principiis* (Περὶ ἀρχῶν), Leipzig, 1913, pag. CXXXVII.

<sup>(84)</sup> Cfr. il prologo del primo libro (Koetschau, *Op. cit.*, pag. 5): *Sicubi ergo nos in libris eius aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in ceteris locis pie de trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermisimus aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus adfirmatam. Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus adiecimus explanationi studentes*; Hieron., *Contra Rufinum*, I, 7: *Abstulit quae erant, dicens ab haereticis depravata, et addidit quae non erant, asserens ab eodem in locis aliis disputata*.

<sup>(85)</sup> *Origenis opera*, ed. Lommatzsch, 7, pag. 459 (anche in Migne, *Patrol. gr.*, XIV, 1291-1294): *Sicut in homiliis sive in oratiunculis in Genesin et in Exodum fecimus et praecipue in his, quae in librum Levitici ab illo quidem perorandi stilo dicta, a nobis vero explanandi specie translata sunt... Nam illa, quae in Iesum Nave et in Iudicum librum et in XXXVI et in XXXVII et in XXXVIII psalmum scripsimus, simpliciter... transtulimus... Redibo rursus et ad tua desideria, ut vel in Numerorum vel in Deuteronomii libros... aliqua dicamus*.

<sup>(86)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XII, 145-262; Lommatzsch, 8, pag. 105 sgg.

<sup>(87)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XII, 297-396; Lommatzsch, 9, pag. 1 sgg.

<sup>(88)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XII, 405-574; Lommatzsch, 9, pag. 172 sgg.

<sup>(89)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XII, 583-806; Lommatzsch, 10, pag. 9 sgg.

non fu mai mantenuta <sup>(90)</sup>. Altre omelie tradotte da Origene sono: 26 su Giosue <sup>(91)</sup>, dedicate a Cromazio; 9 sui Giudici <sup>(92)</sup>; 5 sul salmo 36, 2 sul 37, e 2 sul 38 <sup>(93)</sup>, citate nell'epilogo, con cui si chiude la versione del commento origeniano della lettera di Paolo ai Romani, e dedicate ad Aproniano.

Tutte queste omelie, ad eccezione di quelle sui Numeri, furono composte prima del periodo di tempo compreso fra il 402 e il 407 o 408, perchè si trovano enumerate nel più volte citato epilogo aggiunto alla versione del commento origeniano della lettera di Paolo ai Romani.

Rufino tradusse ancora da Origene: il commento del Cantico dei Cantici, in 4 libri, di cui l'ultimo è incompiuto <sup>(94)</sup>, e il commento della lettera ai Romani, in 10 libri <sup>(95)</sup>, preceduto da un prologo e chiuso da un epilogo, prologo ed epilogo ambedue indirizzati ad Eraclio, il quale aveva spinto Rufino ad intraprendere la versione di quell'opera d'Origene. Tanto nel prologo che nell'epilogo, Rufino parla in modo interessante della sua attività come traduttore. La versione del commento del Cantico dei Cantici fu fatta nel 410; quella del commento della lettera ai Romani, durante la dimora in Aquileia dal 402 al 407 o 408 <sup>(96)</sup>.

Alla fervente ammirazione di Rufino per Origene è dovuta altresì la versione, che egli fece, dell'*Apologia* del grande maestro della scuola d'Alessandria, scritta, in cinque libri, da Panfilo di Cesarea, con l'aiuto d'Eusebio, e, dopo la morte di Panfilo, continuata da Eusebio con l'aggiunta d'un sesto libro. L'originale greco è andato perduto. Rufino tradusse nel 397 il primo libro, ed è di quell'opera l'unica parte che ci sia stata conservata <sup>(97)</sup>. A torto, Gennadio indica l'opuscolo col titolo *adversum mathematicos* <sup>(98)</sup>:

<sup>(90)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XII, 583; Lommatzsch, 10, pag. 10: *Iam ex omnibus quae in lege scripta reperi, solae, ut puto, in Deuteronomium desunt oratiunculae, quas, si dominus iuverit et sanitatem dederit oculis, cupimus reliquo corpori sociare.*

<sup>(91)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XII, 823-948; Lommatzsch, 11, pag. 6 sgg.

<sup>(92)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XII, 951-990; Lommatzsch, 11, pag. 217 sgg.

<sup>(93)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XII, 1319-1410; Lommatzsch, 12, pag. 151 sgg.

<sup>(94)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XIII, 61-198; Lommatzsch, 14, pag. 287 (libri 1-2), e 15, pag. 1 (libri 3-4).

<sup>(95)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XIV, 831-1294; Lommatzsch, 6, pag. 1 (libri 1-5), e 7, pag. 1 (libri 6-10).

<sup>(96)</sup> Cfr. Brochet, *S. Iérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, pag. 372 sg., e 379 sg.

<sup>(97)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XVII, 521-616; Lommatzsch, 24, pag. 289 sgg.

<sup>(98)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 17.

l'errore è derivato da quel luogo dell'*Apologia* di Rufino, dove si narra che, per sodisfare il desiderio di Macario, il quale, *cum opuscula adversus Fatum vel Mathesim haberet in manibus*, trovava difficoltà a svolgere l'argomento della Divina Provvidenza, Rufino s'era accinto a tradurre l'opera apologetica di Panfilo di Cesarea <sup>(99)</sup>. Da questo fu indotto Gennadio a credere che l'intera opera di Panfilo fosse diretta *adversum mathematicos*.

Come appendice alla sua versione, Rufino compose un opuscolo *De adulteratione librorum Origenis*, in cui sosteneva la tesi, da noi più volte citata, dell'interpolazione, da parte degli eretici, di tutti i passi di dottrina eterodossa contenuti nelle opere del maestro alessandrino <sup>(100)</sup>. A sostegno della sua ipotesi, Rufino riportava alcune lettere d'Origene, in cui il maestro lamentava che i suoi scritti fossero stati corrotti, e che, per esempio, fosse stato in essi introdotto l'errore *che il diavolo sarebbe stato un giorno salvato*, errore, diceva Origene, che nemmeno un pazzo potrebbe insegnare. Rufino osservava che non solo le opere d'Origene erano state guastate dagli eretici, ma anche quelle del papa Clemente, di Clemente e di Dionigi d'Alessandria, d'Ilario di Poitiers, e perfino di Cipriano, a cui era stato attribuito il *De trinitate*, composto da Tertulliano (ma oggi rivendicato a Novaziano). In fine della sua dissertazione, Rufino concludeva: « Noi accettiamo quel che troviamo di buono in Origene, e, quando vi troviamo qualche cosa che s'allontana dalla vera fede, la respingiamo, come contraria alla nostra dottrina, ed anche alla dottrina d'Origene, perchè la giudichiamo interpolazione degli eretici. Se erriamo nel nostro giudizio, questo errore indubbiamente non può riuscirci dannoso, perchè Dio ci fa la grazia che la nostra fede rimanga pura, mediante la diligenza con cui evitiamo tutto ciò che ci sembra sospetto e che non dobbiamo approvare. Di più, non saremo colpevoli, dinanzi a Dio, d'esserci fatti accusatori dei nostri fratelli ».

Rufino tradusse pure due raccolte di proverbi. La prima era un'opera pagana, i così detti *proverbi di Sesto*, citati per la prima volta da Origene <sup>(101)</sup>, ma che tuttavia Rufino riportava al papa Sisto II (257-258) <sup>(102)</sup>. Girolamo però s'opponeva a questa iden-

<sup>(99)</sup> Rufin., *Apolog.*, I, 11 (Migne, *Patrol. lat.*, XXI, 548).

<sup>(100)</sup> Migne, *Patrol. gr.*, XVII, 615-632; Lommatzsch, 25, pag. 382.

<sup>(101)</sup> Orig., *Contra Celsum*, VIII, 30; *Comm. in Mt.*, 15, 3.

<sup>(102)</sup> Rufin., *Praefat.*: *Sextum in Latinum verti, quem Sextum ipsum esse tradunt, qui apud vos, id est in urbe Roma, Xystus vocatur, episcopi et martyris gloria decoratus.*

tificazione, e rimproverava acerbamente a Rufino d'aver attribuito al santo pontefice le sentenze d'un filosofo pitagorico dello stesso nome, il quale uguagliava l'uomo a Dio e favoriva l'eresia pelagiana <sup>(103)</sup>. Agostino dapprima ritenne papa Sisto come autore, e Pelagio come traduttore della raccolta <sup>(104)</sup>; più tardi, invece <sup>(105)</sup>, riconobbe che l'originale era del filosofo Sesto, non del papa Sisto. Nel *Decretum Gelasianum*, le *sententiae* sono comprese tra gli apocrifi. La traduzione di Rufino, fatta circa il 400, e che abbracciava i primi 451 proverbi, fu molto letta, tanto più che per lungo tempo mancò il testo greco, fortunatamente poi scoperto dall'Elter, nel 1880, nel Cod. Vaticanus 742, del sec. XIV<sup>o</sup>, sotto il titolo Σέξτου γυναικῶν. Il Gildemeister aveva anche curato l'edizione di due traduzioni siriane, precedentemente pubblicate, nel 1858, da P. de Lagarde <sup>(106)</sup>. Alla sua traduzione Rufino aveva fatto seguire un'appendice, in cui un padre dava insegnamenti religiosi a suo figlio <sup>(107)</sup>. Quest'appendice, che Girolamo ancora conosceva, è andata perduta.

La seconda raccolta di proverbi, quella di Evagrio, doveva avere un carattere strettamente religioso. La traduzione di Rufino è citata da Gennadio, oltre che nel capitolo relativo a Rufino <sup>(108)</sup>, anche nel cap. 11: *Conposuit (Evagrius) et anachoretis simpliciter viventibus librum Centum sententiarum per capitula digestum et eruditis ac studiosis viris Quinquaginta sententiarum* (sul vero titolo, cfr. Socrat., *Hist. eccles.*, IV, 23), *quem ego (Gennadius) Latinum primus feci. Nam superiorem olim translatus, quia vitiatum et per tempus confusum vidi* (questa traduzione, che preesisteva, è certamente da identificarsi con quella di Rufino), *partim reinterpretaudo partim emendando auctoris veritati restitui*. Merita d'esser considerata anche la citazione di Girolamo, fatta con queste parole: *Evagrius Ponticus Hyperborita, qui scribit ad virgines, scribit*

<sup>(103)</sup> Hieron., *Comm. in Ezech.* ad 18, 5 sgg.; *Comm. in Ierem.* ad 22, 24 sgg.; *Epist.* 133, ad Ctesiph., 3.

<sup>(104)</sup> Augustin., *De natura et gratia*, 64.

<sup>(105)</sup> Augustin., *Retract.*, II, 42.

<sup>(106)</sup> P. de Lagarde, in *Analecta Syriaca*, Lipsiae, 1858, pagg. 1-31; Gildemeister, *Sexti Sententiarum recensione latine, graecam, syriacas coniunctim exhibuit* I. G., Bonnae ad Rh., 1873; A. Elter, *Gnomica*. I: *Sexti Pythagorici, Clitarchi, Evagrii Pontici Sententiae*, Lipsiae, 1892. Cfr. Schanz, *Gesch. der röm. Lit.*, II, 1, München, 1911, pag. 501 sg.

<sup>(107)</sup> Rufin., *Praefat.*: *Addidi praeterea et electa quaedam religiosi parentis ad filium, sed breve totum, ut merito omne opusculum vel Enchiridion, si graece, vel Anulus, si latine, appelletur* (Gildemeister, *Sexti Sententiarum recensione*, Bonnae, 1873, pag. LIV).

<sup>(108)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 17.



*ad monachos, scribit ad eam cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras, edidit librum et sententias* περὶ ἀπαθείας... *Huius libros per Orientem graecos et interpretante discipulo eius Rufino latinos plerique in Occidente lectitant* <sup>(109)</sup>. Ma nè la traduzione di Rufino nè quella di Gennadio ci sono state conservate.

Dallo pseudo-Origene o Adamanzio, a richiesta d'un certo Paolo, Rufino tradusse il dialogo *De recta in Deum fide* (περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως) <sup>(110)</sup>. La traduzione, non compresa nell'enumerazione di Gennadio, è invece ricordata da Sidonio Apollinare <sup>(111)</sup>. Probabilmente fu fatta tra il 400 e il 409, e il testo, da cui Rufino traduceva, doveva esser redatto in una forma migliore di quella offerta da tutti i manoscritti pervenuti sino a noi. Esso infatti non presentava la trasposizione di un intero quaderno dalla seconda alla prima parte, ed era ancora immune dalle rielaborazioni e dalle interpolazioni, come quella del discorso finale, che si leggono nei nostri codici.

Se Rufino abbia anche tradotto i libri di Giuseppe Flavio sulla guerra giudaica, non può dirsi con certezza. Gennadio non ne sa nulla <sup>(112)</sup>. Cassiodoro conosceva una traduzione di quest'opera in sette libri, che da alcuni era attribuita a Girolamo, da altri ad Ambrogio, da altri a Rufino <sup>(113)</sup>. Questa versione non va confusa con quella dello pseudo-Egesippo, ma dev'essere invece identificata con un'altra versione, letterale, in sette libri, del *De bello iudaico*, che noi possediamo. Ma la questione della paternità rimane insolubile. Il Destinon osserva giustamente che la versione è scritta da un profondo conoscitore del greco, in un latino abbastanza elegante, ma che ad attribuirle a Rufino s'oppone la circostanza dell'essere troppo letterale, giacchè noi sappiamo che

<sup>(109)</sup> Hieron., *Epist.* 133, 3.

<sup>(110)</sup> Questa traduzione fu pubblicata per la prima volta nel 1883 dal Caspari, e poi di nuovo, insieme col testo greco, nel 1901, a Lipsia, da W. H. van de Sande Bakhuyzen. Essa porta il titolo : *Incipiunt libri Adamantii Origenis adversus haereticos numero quinque translati a Rufino presbytero et missi Paulo*.

<sup>(111)</sup> Sidon. Apollin., *Epist.* 2, 9, 5 : *Adamantius Origenes Turrano Rufino interpretatus*.

<sup>(112)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 17.

<sup>(113)</sup> Cassiod., *Instit. div. litt.*, 17 : *Hunc (Josephum) tamen ab amicis nostris, quoniam est subtilis nimis et multiplex magno labore in libris viginti duobus (venti libri Ἰουδαϊκῇ ἀρχαιολογία e due libri κατὰ Ἀπίωνος) converti fecimus in Latinum. Qui etiam et alios septem libros captivitatis Iudaicae mirabili nitore conscripsit. Quorum translationem alii Hieronymo, alii Ambrosio, alii deputant Rufino*.

Rufino soleva, nelle sue traduzioni, trattare il testo con molta libertà <sup>(114)</sup>.

La parte indubbiamente più notevole dell'attività di Rufino come traduttore sta nella versione dell'*Historia ecclesiastica* d'Eusebio, delle *Recognitiones* di Clemente, e delle *Vitae Patrum*.

A tradurre l'*Historia ecclesiastica* d'Eusebio, Rufino fu indotto da Cromazio, vescovo d'Aquileia. Correvano tristi tempi per l'Impero romano. Alarico con le sue bande di Goti aveva invaso l'Italia, e la peste ne decimava la popolazione: il terrore e la morte dominavano ovunque. Il buon vescovo pensò che, a dimenticare i mali presenti, sarebbe stato forse utile il gettar gli occhi sulla passata storia della Chiesa, e spinse Rufino al lavoro <sup>(115)</sup>. Quest'opera di Rufino fu dunque composta molto probabilmente nel 403. La storia d'Eusebio comprendeva dieci libri, ed arrivava fino al 324. Rufino, poichè il decimo libro conteneva poco di vera e propria storia, ma per la maggior parte era occupato da panegirici di vescovi, omesso tutto ciò che gli pareva superfluo, formò un libro solo del nono e di quel che restava del decimo, e aggiunse poi di suo due libri, il decimo e l'undicesimo, arrivando fino alla morte di Teodosio il Grande, avvenuta nel 395 <sup>(116)</sup>.

Bastano questi pochi cenni, per comprendere che la traduzione di Rufino è tutt'altro che fedele. Come ha dimostrato il Kimmel, in uno studio dotto e particolareggiato <sup>(117)</sup>, egli si comporta con la massima libertà di fronte all'originale, e, seguendo una

<sup>(114)</sup> J. v. Destinon, *De Flavii Josephi bello iudaico recensendo*, Progr. Kiel, 1889, pag. 15.

<sup>(115)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, Praef.: Tempore, quo diruptis Italiae claustris ab Alarico duce Gothorum se pestifer morbus infudit et agros armenta viros longe lateque vastavit, populis tibi a deo commissis feralis exitii aliquod remedium quaerens, per quod aegrae mentes ab ingruentis mali cogitatione subtractae melioribus occupatae studiis tenerentur, iniungis mihi ut ecclesiasticam historiam, quam vir eruditissimus Eusebius Caesariensis Graeco sermone conscripserat, in Latinum verterem.

<sup>(116)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, praef.: Sciendum sane est, quod decimus liber huius operis in Graeco, quoniam perparum erat in rebus gestis, reliqua omnia in episcoporum panegyricis tractatibus nihil ad scientiam rerum conferentibus occupatus, omissis quae videbantur superflua, historiae si quid habuit, nono coniunximus libro et in ipso Eusebii narrationi dedimus finem. Decimum vero vel undecimum librum nos conscripsimus partim ex maiorum traditionibus, partim ex his, quae nostra iam memoria comprehenderat... Nostri vero duo libelli a temporibus Constantini post persecutionem usque ad obitum Theodosii Augusti.

<sup>(117)</sup> E. J. Kimmel, *De Rufino Eusebii interprete*, Diss., Jena, 1838, pag. 80.

tendenza comune alla storiografia del suo tempo, abbrevia quanto più può. Eusebio si era data cura di presentare il racconto in una forma stringata e concisa; Rufino, per amore di brevità, omette tutto ciò che a lui non sembra necessario alla narrazione storica. Il male però è che il suo giudizio nella scelta è talora unilaterale ed erroneo. Per esempio, spesso tralascia i documenti giustificativi di un fatto, o anche fatti di secondaria importanza, i quali però servirebbero a lumeggiare il fatto principale, a cui sono allegati; e in ciò egli non esercita solo una critica letteraria, ma anche applica una censura teologica. Dello stesso metodo fa uso nei due libri composti da lui, com'egli dichiara apertamente <sup>(118)</sup>. Quando se ne allontana, ubbidisce a due ordini di considerazioni: anzitutto, la cura per la bellezza e l'eleganza dell'espressione, che lo inducono spesso ad arrotondare i periodi con ornamenti retorici; in secondo luogo, la materia che tratta. Quando, per esempio, si trova a dover glorificare l'ascetismo, o narrare i miracoli dei santi, Rufino dimentica interamente le leggi della concisione, che s'è proposto di seguire. E così egli, che ha sacrificato a quelle leggi tanti documenti importanti, aggiunge, nel settimo libro, un lungo episodio relativo ai miracoli di Gregorio il Taumaturgo <sup>(119)</sup>, e, nell'undecimo <sup>(120)</sup>, narrando le persecuzioni dei monaci d'Egitto da parte dell'ariano Lucio, s'indugia su tanti piccoli miracoli e aneddoti relativi a quei solitari. Altrove, in un bel quadro ricco di particolari, descrive il tentativo, fatto dagli Ebrei, di ricostruire il loro tempio: un terremoto lo distrugge, e Rufino vede in questo avvenimento l'opera della Provvidenza <sup>(121)</sup>. Nel libro undecimo <sup>(122)</sup>, troviamo anche una descrizione completa del tempio di Serapide ad Alessandria, della statua del Dio e della sua distruzione, che segnò la caduta definitiva del paganesimo in Egitto. Gli stessi difetti che si notano nella traduzione, cioè la fretta e la mancanza di fedeltà storica, guastano anche i due libri aggiunti all'opera d'Eusebio. Rufino mancava di seri studi preparatori ad un lavoro di quel genere, e non aveva sortito da natura il bernoccolo della storia: componendo la sua opera, egli non pensava ai posteri, ma solo ai suoi contemporanei.

<sup>(118)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, II, 4 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 512): *Verum si singulorum mirabilium gesta prosequi velimus, excludimur a proposita brevitate etc.*

<sup>(119)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, VII, 28.

<sup>(120)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, XI (II), 4 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 511-513).

<sup>(121)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, X (I), 37 sg. (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 505).

<sup>(122)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, XI (II), 23 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 529).

E dire che quell'opera era destinata a sostituire, durante tutto il medioevo, l'opera stessa d'Eusebio! <sup>(123)</sup>.

La versione delle *Recognitiones* <sup>(124)</sup>, il primo romanzo cristiano, che Rufino attribuisce a Clemente di Roma, è citata nell'epilogo da lui aggiunto alla sua traduzione del commento origeniano della lettera di S. Paolo ai Romani: quindi essa fu fatta prima del periodo di tempo compreso fra il 402 e il 407 o 408. È noto che le così dette Clementine abbracciano una serie di 20 omelie sulla vita di Clemente, che si suppongono raccolte da Clemente stesso e inviate a Gerusalemme al vescovo Giacobbe, fratello di Gesù, insieme con due lettere, una di Pietro e una di Clemente; ed è pure noto che le così dette *Recognitiones* sono una specie di autobiografia di Clemente, anch'essa inviata a Giacobbe. Le omelie ci sono pervenute nell'originale greco; le *Recognitiones*, nella versione di Rufino, e in una siriana, incompleta. Il titolo di *Recognitiones* corrisponde al greco ἀναγνώσεις o ἀναγνωρισμοί, ed è spiegato dal fatto che Clemente, dopo una serie di avventure, ritrova presso l'apostolo Pietro i membri della sua perduta famiglia. Nella prefazione, indirizzata a Gaudenzio, Rufino spiega come ha condotto il suo lavoro. Egli dice che in greco esistevano due edizioni delle ἀναγνώσεις di Clemente, le quali, pur discordando tra loro qua e là, avevano, in fondo, un medesimo contenuto <sup>(125)</sup>. Inoltre, nelle due edizioni, erano anche comprese alcune discussioni teologiche, che Rufino, avendole giudicate superiori alle sue forze, ha preferito tralasciare. Per tutto il resto, ha cercato di rendere l'originale quanto più fedelmente sapeva. Non ha premesso al romanzo la lettera di Clemente a Giacobbe, perchè posteriore di tempo, e perchè da lui già una volta tradotta e pubblicata.

Altrove <sup>(126)</sup> Rufino, il quale non dubitava dell'autenticità dell'opera e della paternità clementina di essa, sosteneva che quelle discussioni teologiche fossero interpolazioni di eretici.

E veniamo finalmente a parlare dell'*Historia monachorum in*

<sup>(123)</sup> Secondo le ricerche del Glas (*Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, die Vorlage für die beiden letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins*, in *Byzantinisches Archiv*, Heft 6, Leipzig, 1914, pag. 18 sgg., 74 sg.), i due ultimi libri dell'*Historia ecclesiastica* dovrebbero essere esclusi dal novero delle opere originali di Rufino, perchè essi sarebbero in massima parte una traduzione della storia ecclesiastica di Gelasio di Cesarea.

<sup>(124)</sup> Migne, *Patr. gr.*, I, 1205-1454.

<sup>(125)</sup> Evidentemente, le due edizioni sono le omelie e le *Recognitiones*.

<sup>(126)</sup> Rufin., *De adulteratione libror. Origenis* (Origenis opera, 25, pag. 386 Lomm.).



*Aegyptio sive de vitis Patrum* <sup>(127)</sup>. Per lungo tempo, Rufino ne fu ritenuto l'autore. In uno dei due libri aggiunti all'*Historia ecclesiastica* d'Eusebio, Rufino accennava, infatti, ad un'opera molto simile a questa <sup>(128)</sup>; e, viceversa, il cap. 29 dell'*Historia monachorum* rimanda all'*Historia ecclesiastica* <sup>(129)</sup>. Inoltre Girolamo attribuisce l'*Historia monachorum* a Rufino <sup>(130)</sup>. Gennadio, invece, una volta l'assegna a Petronio di Bologna <sup>(131)</sup>, e un'altra la ricorda senza indicare il nome dell'autore <sup>(132)</sup>. Fondandosi su questi dati contraddittori, il Tillemont sostenne che Rufino avesse composto l'opera con materiali raccolti da Petronio di Bologna. Senonchè contro tale ipotesi militano le due circostanze che la tradizione non ci ha conservato assolutamente nessuna notizia nè circa un viaggio di Petronio in Egitto, nè circa relazioni d'amicizia intercedenti tra Petronio e Rufino. L'attribuire quindi la paternità dell'opera, sia integralmente che parzialmente, a Petronio è altrettanto dubbio, quanto l'attribuirla a Postumiano o a Girolamo, solo perchè in alcuni manoscritti essa è conservata sotto il nome di questi autori.

La questione entrò in una nuova fase, dopo che il Preuschen pubblicò per la prima volta intero il testo greco delle *Vitae*, prima conosciuto solo frammentariamente <sup>(133)</sup>. Si trattò allora di rispondere a questo problema: delle due redazioni, la latina e la greca, qual'è l'originale e quale la traduzione? Il Preuschen ritenne come originale la redazione latina, il Butler invece la greca <sup>(134)</sup>. Il Preuschen, dopo la pubblicazione del Palladio del Butler, cercò

<sup>(127)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXI, 387-462.

<sup>(128)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, XI (II), 4 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 512): *Verum si singulorum mirabilium gesta prosequi velimus, excludemur a proposita brevitate, maxime cum haec narrationem proprii operis habere mereantur.*

<sup>(129)</sup> Rufin., *Hist. monachor.*, 29 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 455): *Sed et multa, ut diximus, alia de operibus sancti Macarii Alexandrini mirabilia feruntur, ex quibus nonnulla in XI libro (=II, 4, in Migne, *Patr. lat.*, XXI, 511) ecclesiasticae historiae inserta; qui requirit inveniet.*

<sup>(130)</sup> Hieron., *Epist. ad Ctesiphontem* 133, 3: *Qui (Rufinus) librum quoque scripsit quasi de monachis multosque in eo enumerat, qui numquam fuerunt et quos fuisse describit Origenistas.*

<sup>(131)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 41: *Petronius, Bononiensis Italiae episcopus, vir sanstae vitae et monachorum studiis ab adolescentia exercitatus, scripsisse putatur Vitas patrum Aegypti monachorum, quas velut speculum ac normam professionis suae monachi amplectuntur.*

<sup>(132)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 11: *Cuius (Evagrii) etiam liber, qui additatur Vita patrum, velut continentissimi et eruditissimi viri mentionem fecit.*

<sup>(133)</sup> A. Preuschen, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897.

<sup>(134)</sup> C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1898-1904.

ancora di difendere la sua tesi <sup>(135)</sup>, la quale, più tardi, fu ripresa dal Reitzenstein <sup>(136)</sup>. Ma gli argomenti, su cui questi critici si basavano, sono del tutto insostenibili, ed oggi è opinione comune che sia stato proprio il Butler a colpire nel segno <sup>(137)</sup>. La narrazione infatti s'immagina avvenuta nel 394. Ora, in quell'anno, Rufino non era in Egitto, ma già da tempo trovavasi in Palestina. Inoltre, egli era già presbitero, mentre, secondo il racconto, sarebbe stato, tutt'al più, un diacono. Nè basta. Il rimando, di sopra citato, all'*Historia ecclesiastica* d'Eusebio manca nella redazione greca. Se questa fosse non l'originale, ma la traduzione, non riusciremmo a spiegarci perchè mai il traduttore l'avrebbe taciuto. La cosa, invece, si spiega benissimo, ammettendo che Rufino sia il traduttore. Infine, una serie di confronti stilistici tra il testo greco e il latino mostra in modo inconfutabile la priorità del greco. Per esempio, al cap. 14 (pag. 68 Pr.), nel testo greco si legge: εἶδομεν δὲ καὶ ἕτερον πρεσβύτερον ἐν τοῖς μέρεσι τῆς Ἀχωρώως ὀνόματι Ἀπελλῆν, e nel latino (cap. 15, Migne, XXI, 433): *Vidimus et alium presbyterum in vicina regione nomine Apellen*. Se il latino fosse l'originale, non si capirebbe come da *in vicina regione* si sarebbe potuto giungere alla frase greca ἐν τοῖς μέρεσι τῆς Ἀχωρώως. Che questa infatti sia la lezione greca esatta, si vede da Sozomeno <sup>(138)</sup>. Invece, siccome il testo greco divenne presto oggetto d'interpolazioni e di varianti, è chiaro che il traduttore aveva dinanzi agli occhi un esemplare, in cui quel passo si leggeva nella forma ἐν τοῖς μέρεσι τοῖς ἐγχωρίοις. Altre volte vediamo che il latino trascura alcune parole greche. Così, a pag. 35 dell'edizione del Preuschen, si legge: μηδὲ ἄχρι ἀκοῆς παρακληθῆναι: ὅπ' αὐτῶν ἀνασχόμενος. Se il greco fosse una traduzione, non si capirebbe perchè mai quelle parole avrebbero dovuto esser aggiunte; si capisce bene, invece, perchè Rufino le abbia tralasciate: a lui riuscivano oscure e difficili a tradursi. Altre volte il latino parafrasa il greco <sup>(139)</sup>, o comunque lo altera. Gli esempi potrebbero moltiplicarsi, ma quanto abbiamo notato è sufficiente a comprovare

<sup>(135)</sup> Theol. Literaturzeitung, 1899, 124.

<sup>(136)</sup> Reitzenstein, *Historia monachorum und historia Lausiaca*, in *Forsch. zur Religion und Liter. des alten und neuen Testaments*, Heft 24, Göttingen, 1916.

<sup>(137)</sup> Il Butler si occupò nuovamente anch'egli della questione, contro il Reitzenstein, in *Journ. of theol. Studies*, 22, 1921, pag. 21 sgg., 138 sgg., 222 sgg.

<sup>(138)</sup> Sozom., *Hist. eccles.*, VI, 28.

<sup>(139)</sup> Cfr. pag. 41 Pr.: ὥστε ἀπαλλαγέντας ἐκείθεν ἀποστῆναι τῆς πλάνης con Migne, *Patr. lat.*, XXI, 414: *pollicentes, ut si eos resolvat his vinculis, pariter quoque erroris in eis vincula dissolveret*.

la giustezza della tesi del Butler. Rufino dunque tradusse le *Vitae patrum* da un originale greco, dopo il 403, poichè la versione è citata nell'ultimo libro dell'*Historia ecclesiastica* <sup>(140)</sup>, e prima della sua morte avvenuta nel 410. D'altra parte, l'originale greco dovette essere composto fra il 394, anno in cui s'immagina avvenuto il racconto, e il 402. Chi ne fu l'autore? Sappiamo dal contesto che egli apparteneva al monastero fondato da Rufino sul monte degli Ulivi a Gerusalemme; sappiamo inoltre che, nel 394, quando non era ancora presbitero, aveva fatto un viaggio in Egitto, per conoscere la vita di quei monaci, e che poi, a richiesta dei suoi confratelli del chiostro, aveva steso la narrazione del suo viaggio. Sozomeno credeva che l'autore dell'opera fosse il vescovo Timoteo d'Alessandria <sup>(141)</sup>. Ma, poichè questi morì nel 385, è da supporre che Sozomeno confondesse, a causa dell'identità del nome, due personaggi tra loro, e che il Timoteo autore delle *Vitae* fosse non già il vescovo d'Alessandria, ma quel Timoteo, arcidiacono d'Alessandria, il quale, dopo la morte di Teofilo, fu presentato alla sede vacante come candidato, in opposizione a Cirillo, nipote di Teofilo <sup>(142)</sup>. Questa circostanza lo designa come seguace del partito avverso a Teofilo ed a Girolamo. E infatti le *Vitae patrum* recano tracce visibilissime d'influenza di correnti origeniste. Rufino pertanto avrebbe tradotto l'opera d'un suo compagno di chiostro, e la versione, diffusa senza il nome del traduttore, sarebbe stata in breve (già da Girolamo nel 415, cioè pochi anni dopo la morte di Rufino) considerata addirittura come opera originale del presbitero d'Aquileia, appunto perchè impregnata d'origenismo.

Le *Vitae patrum* hanno la forma d'un romanzo di avventure. Una compagnia di sette persone, tra le quali si trova lo stesso autore, fa nel 394 un viaggio in Egitto, per conoscere le varie forme di vita monastica ivi praticate. Ritornato nel suo monastero del monte degli Ulivi, il monaco, sia per ricordo di quanto Dio gli ha mostrato in vantaggio dell'anima sua, sia per soddisfare il desiderio dei compagni e indicare anche a loro il cammino dell'ascetismo e della pietà, scrive tutto quello che ha veduto ed appreso. L'opera quindi è una specie di propaganda in favore della vita monastica. Consta di 34 capitoli di lunghezza assai varia.

<sup>(140)</sup> Rufin., *Hist. eccles.*, XI (II), 4 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 512): *Verum si singulorum mirabilium gesta prosequi velimus, excludemur a proposita brevitate, maxime cum haec narrationem proprii operis habere mereantur.*

<sup>(141)</sup> Sozom., *Hist. eccles.*, VI, 29.

<sup>(142)</sup> Cfr. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, I, pag. 277.

Non sempre ciascun capitolo corrisponde alla vita d'un solo padre, ma spesso contiene la narrazione biografica di molti presi insieme, ed anche di intere comunità, come avviene per i monaci della Nitria. L'ultimo capitolo racconta le avventure della comitiva durante il viaggio. La narrazione procede in uno stile limpido e chiaro; l'abitazione, il modo di vestire e di nutrirsi dei monaci suggeriscono all'autore qualche caratteristica osservazione. Con la narrazione di mille azioni miracolose, di profezie, di lotte con gli spiriti maligni, egli cerca di tener desta l'attenzione e la meraviglia dei lettori. E tanto più vi riesce, in quanto lui stesso ha il cuore pieno d'entusiasmo per la vita di quei santi uomini, di cui descrive i miracoli spirituali, alternandoli coi mille miracoli naturali di quell'incantevole paese, dove le scene si svolgono. Nonostante molte assurdità, l'autore, con un'intonazione semplice e popolare, non però disgiunta da dignitosa compostezza, predica la più sana morale; e il suo ideale di vita, rappresentatoci con sì vivo calore, piace anche a noi oggi, come piacque, nel medioevo, a tanti spiriti ardenti di fede. E persino lo storico scopre nella narrazione umile e piana particolari di straordinaria importanza, perchè trova in essa la manifestazione embrionale di tutte le diverse forme di vita monastica, che si svilupparono nel corso dei secoli, ed ebbero poi il loro assetto definitivo nei complessi organismi dei vari e gloriosi ordini monastici.

Oltre alle traduzioni, noi possediamo di Rufino anche un certo numero di composizioni originali, di carattere esegetico ed apologetico <sup>(143)</sup>. Alle prime appartengono il *De benedictionibus patriarcharum* e il *Commentarius in symbolum apostolorum*; alle seconde, l'*Apologia ad Anastasium* e l'*Apologia in Hieronymum*.

Un tal Paolino, molto probabilmente da identificarsi con Paolino di Nola <sup>(144)</sup>, leggendo le Sacre Scritture, aveva trovato un passo delle benedizioni di Giacobbe (*Genes.* 49, 11), che non riusciva a comprendere. Scrisse pertanto a Rufino, perchè gli fornisse la spiegazione desiderata <sup>(145)</sup>. Rufino cercò dapprima di sottrarsi al

<sup>(143)</sup> Cfr. Gennad., *De vir ill.*, 17.

<sup>(144)</sup> Vedi Brochet, *St Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, pag. 376 sg. Il Reinelt (*Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola*, Breslau, 1904, pag. 45 sgg.) nega questa identificazione: la sostiene, invece, il Philipp (*Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola*, 1, Erlangen, 1904, pag. 67 sgg.).

<sup>(145)</sup> Paulin., *Epist.* 46, 3 (I, pag. 388 Hartel): *Ergo si me amas, imo quia multum amas, rogo ut scribas mihi ut intellegis ipsam Patriarcharum benedictionem. Et si qua ipse scis in eis ardua sensu et digna cognitione, scire me velis; specialiter tamen de capitulo illo in quo ait: Alligans ad vitem pullum suum*



grave incarico, allegando l'incapacità e l'insufficienza delle proprie forze <sup>(146)</sup>; poi, per compiacere l'amico, si accinse ad illustrargli l'intera benedizione di Giacobbe a Giuda, facendogli tuttavia notare che, come l'illustrazione del passo da lui indicato non poteva riuscir chiara, se non spiegando tutt'intera la benedizione di Giuda, così la spiegazione di questo capitolo sarebbe riuscita più evidente, se fosse entrata nell'interpretazione generale di tutte le benedizioni del Patriarca <sup>(147)</sup>. Ma, occupato nell'interpretazione d'Origene, egli non era, per il momento, in grado di compiere un così arduo lavoro: si sarebbe quindi contentato di esprimere la sua opinione relativamente a quel solo capitolo <sup>(148)</sup>.

Molti intendono che la benedizione di Giacobbe a Giuda si riferisca per intero a Gesù Cristo, e quindi abbia assai poco che vedere col patriarca Giuda. Rufino, invece, prende una via di mezzo, e mostra che nella *benedictio Iudae* vi sono molte cose che possono riportarsi o allo stesso Giuda o ai re usciti dalla sua generazione <sup>(149)</sup>. Per esempio, le parole della Genesi: *Non deficiet Princeps ex Iuda* etc. <sup>(150)</sup> si devono intendere come riferite a Giuda o ai suoi discendenti, perchè si sa che il sommo potere rimase nella tribù di Giuda, fino a che Erode, che era uno straniero, non usurpò il regno della Giudea. Ma, appena lo scettro di quella regione cessò di essere nella famiglia di Giuda, si compì il resto della profezia di Giacobbe, cioè venne il Messia, che era l'atteso di tutte le genti <sup>(151)</sup>. Quanto alle parole: *Alligans ad vitem pullum suum et ad palmitem pullum asinae suae* <sup>(152)</sup>, Rufino respinge la spiegazione, che ne davano gli Ebrei, cioè che le terre della Giudea sarebbero state così piene di vigne, che in esse non si sarebbe potuto trovare nessun albero, per

*et ad cilicium pullum asinae suae* (Gen. 49, 11): *quis suus sit pullus, vel quis asinae pullus, et cur suus ad vitem, asinae vero pullus ad cilicium alligetur?* Vedi questa lettera di Paolino anche in Migne, *Patr. lat.*, XXI, 295-298.

<sup>(146)</sup> Rufin., *De bened. patr.*, I, praef. 1 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 297-298): *...etiam si, depressa saltem cervice, iugi quod superponis onus movere possumus, nusquam tamen adest nobis copia in apertos patentisque campos... rapidioribus cursibus superare etc.*

<sup>(147)</sup> Rufin., *De bened. patr.*, I, praef. 3 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 299-300): *Sed non tam facile est etiam sensum intelligentiae ipsius invenire, nisi totius capituli mentio fiat. Totius autem huius capituli tractatus amplius aliquid et lucidius inveniret, si ab initio ipsarum Benedictionum sumpsisset exordium.*

<sup>(148)</sup> Rufin., *De bened. patr.*, I, praef. 3 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 299-300).

<sup>(149)</sup> Rufin., *De bened. patr.*, I, praef. 4 (Migne, XXI, 299-300).

<sup>(150)</sup> Gen., 49, 10.

<sup>(151)</sup> Rufin., *De bened. patr.*, I, 3 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 303).

<sup>(152)</sup> Gen., 49, 11.

legarvi un asino. La vite vera è Gesù; il *pullus suus* è il popolo dei Gentili, che non era stato, prima di Cristo, sottoposto al peso della Legge; l'*asina* è il popolo ebraico, che portò nell'infedeltà il peso della Legge; e il *pullus asinae suae* sono gli eletti del popolo ebraico, cioè gli appartenenti al vecchio popolo, i quali, rinnovati dalla fede, si associano al popolo dei Gentili <sup>(153)</sup>. Nelle parole che seguono: *Lavabit in vino stolam suam* <sup>(154)</sup>, Rufino intende il sangue di Cristo, in cui la Chiesa si lava mediante il battesimo e l'eucaristia <sup>(155)</sup>. E così continua, spiegando quasi sempre allegoricamente, secondo la consuetudine d'Origene, il resto della benedizione di Giacobbe.

Contento delle spiegazioni avute, Paolino domandò all'amico l'esegesi di tutte le altre benedizioni dei Patriarchi <sup>(156)</sup>; e Rufino spedì a Nola il secondo libro *De benedictionibus patriarcharum* <sup>(157)</sup>, nel quale l'autore dapprima interpreta la benedizione di Ruben e poi quella degli altri patriarchi. A proposito della benedizione di Dan, osserva che alcuni esegeti riferiscono le parole *et fiat Dan serpens in via* all'Anticristo, che dovrà nascere dalla tribù di Dan, o a Giuda. Secondo la sua opinione, invece, poichè *Dan* significa *giudice*, quelle parole si devono intendere come riferite a Gesù, a cui il Padre, secondo che sta scritto nell'Evangelo di Giovanni <sup>(158)</sup>, ha dato pieno potere di giudicare. Nè deve trovarsi difficoltà alcuna nel fatto che Cristo sia raffigurato nel serpente, perchè anche nell'Evangelo di Giovanni Cristo è paragonato a quell'animale <sup>(159)</sup>. Quanto poi alla benedizione di Beniamino, Rufino non disapprova l'opinione di coloro che l'intendono riferita all'apostolo Paolo, ma s'ingegna, dal canto suo, di darne una spiegazione tutta allegorica. Poichè invero, nel secondo libro del *De benedictionibus*, Rufino non dissimula la sua pre-

• <sup>(153)</sup> Rufin., *De bened. patr.*, I, 4 (Migne, XXI, 304).

<sup>(154)</sup> Gen., 49, 11.

<sup>(155)</sup> Rufin., *De bened. patr.*, I, 5 (Migne, XXI, 305).

<sup>(156)</sup> Paulin., *Epist.* 47, 2 (pag. 389 Hartel): *Nunc hoc circa me negotii tibi trado, ut benedictiones duodecim patriarcharum, cuius iam principium mihi exposita circa personam Iudae prophetia triplici, ut iussum est, interpretatione conscriptis paginis edidisti, per reliquos eius filios distributam digneris exponere.* Questa lettera puoi vedere anche in Migne, *Patr. lat.*, XXI, 309-312.

<sup>(157)</sup> Rufin., *De bened. patr.*, II, praef. 2 (Migne, *Patr. lat.*, XXI 311): *Nunc de reliquis undecim patriarchis addidi ad haec quae de Iudae benedictione prius tibi responderam etc.*

<sup>(158)</sup> Ioan., 5, 22.

<sup>(159)</sup> Ioan., 3, 14.

dilezione per l'esegesi origenista, che egli stesso aveva usata nel primo <sup>(160)</sup>.

Il Brochet crede che i due libri *De benedictionibus* furono composti negli anni 406-407 <sup>(161)</sup>. Del medesimo argomento s'era occupato, tra i latini, Ambrogio <sup>(162)</sup>, e, tra i greci, Origene nell'ultima delle sette omelie sulla Genesi tradotte da Rufino. La seconda opera esegetica del presbitero aquileiese è il *Commentarius in symbolum apostolorum*, composto, verso il 404, in Aquileia, a richiesta d'un vescovo chiamato Lorenzo <sup>(163)</sup>. È il più antico dei commenti del simbolo, sicuramente databili <sup>(164)</sup>, ed ha quindi una grande importanza per la storia del credo.

Rufino comincia il suo lavoro col dire che l'impresa, a cui egli fu indotto dal vescovo Lorenzo, è tanto più difficile, in quanto è sempre pericoloso discorrere delle cose divine, anche se si dice il vero. Del simbolo degli Apostoli già esistevano altre spiegazioni, fatte con esattezza e con garbo; pure Fotino ne aveva tentata una, ma più per aver modo di trarre al proprio scopo le parole del credo, che per spiegarle ai fedeli. Quanto a sè, Rufino si studierà d'illustrare il simbolo con semplicità, servendosi delle stesse parole degli Apostoli, allo scopo di supplire alle omissioni degli esegeti precedenti <sup>(165)</sup>.

Dopo l'ascensione del Signore, e la discesa dello Spirito Santo, gli Apostoli composero, tutti insieme, il simbolo, prima di separarsi, per poter così insegnare una stessa formula di fede a coloro che dovevano essere convertiti; e non a torto, per varie considerazioni, chiamarono simbolo quella formula. Simbolo in greco significa *collatio*, cioè indica il contributo di più persone per uno scopo comune: gli Apostoli infatti, nel conferire insieme,

<sup>(160)</sup> Cfr. Rufin., *De bened. patr.*, I, *prae*f. 4 (Migne, XXI, 299-300): *Sicut in complurimis cacteris, etiam in hoc capitulo sentiendum est, ut alterno intellectu expositio dirigatur et interruptio Historialis intelligentiae Mystici sensus prodat arcanum.*

<sup>(161)</sup> Brochet, *S. Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, pag. 376 sg.

<sup>(162)</sup> Vedi, sopra, pag. 379 sgg.

<sup>(163)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 1 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 335): *Mihi quidem, fidelissime Papa Laurenti, ad scribendum animus tam non est cupidus, quam nec idoneus... Sed quoniam... temere in epistola tua per Christi me sacramenta... astringis, ut aliquid tibi de fide secundum symboli traditionem rationemque componam: quamvis supra vires nostras sit pondus praecepti..., tamen si petitionis a te impositae necessitatem orationibus iuves, dicere aliqua obedientiae magis reverentia, quam ingenii praesumptione tentabimus.*

<sup>(164)</sup> Cfr. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894-1900, II, pag. 433.

<sup>(165)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 1.

non fecero che apportare ciascuno alla formazione del credo il contributo della propria opinione. Ma simbolo significa pure *indicium*; e il credo infatti è un segno, per mezzo del quale i veri Cristiani si riconoscevano fra loro. E, perchè i pagani non ne avessero il menomo sentore, gli Apostoli non vollero che il simbolo fosse scritto, ma che fosse impresso soltanto nel cuore dei fedeli. La composizione del credo da parte degli Apostoli è paragonabile con l'impresa, che tentarono i figli di Noè, prima della loro dispersione: con la sola differenza che questi lasciarono dietro di sè una torre composta di mattoni e di bitume, quelli un monumento formato di pietre vive e preziose, contro il quale invano eserciteranno il loro potere i venti e le tempeste <sup>(166)</sup>. Dopo questo preambolo, Rufino passa a spiegare, ad uno ad uno, gli articoli del simbolo, e procede nel suo lavoro con somma chiarezza e semplicità. Egli segue l'ordine della chiesa d'Aquileia <sup>(167)</sup>. Ma, quando trova qualche varietà sulla maniera di recitare il simbolo nelle diverse chiese, rende, per quanto può, ragione di tali divergenze.

A Roma, per esempio, si diceva semplicemente: *Io credo in Dio padre onnipotente*; ad Aquileia, si aggiungeva: *invisibile ed impassibile*, a cagione dell'eresia di Sabellio <sup>(168)</sup>. Sul secondo articolo, che è quello, mediante il quale noi professiamo la nostra fede in Gesù Cristo, Rufino si dilunga per dimostrare che Gesù è veramente Figlio di Dio, ab eterno, per natura e non per adozione; che Egli è anche Figlio dell'uomo, essendo nato dalla Vergine Maria, per opera dello Spirito Santo. Stabilisce così, in modo assai evidente e preciso, la divinità dello Spirito, e, parlando del dogma trinitario, fa vedere che il padre ed il Figlio e lo Spirito Santo sono tre persone e una medesima sostanza <sup>(169)</sup>. Con molti esempi, tolti dalla natura, prova come non sia assolutamente impossibile che Gesù nascesse da una vergine, e come, nascendo da lei, Egli non abbia subito nessuna menomazione, anzitutto perchè la divinità non può andar soggetta alle impressioni dei corpi, secondariamente perchè, essendo tutte le parti del corpo umano formate di una stessa materia, non ve n'è alcuna che si possa dire sconveniente, quando sia santificata dallo Spirito <sup>(170)</sup>.

<sup>(166)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 2.

<sup>(167)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 3 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 339): *Non tamen illum ordinem sequimur, quem in Aquileiensi ecclesia lavacri gratia suscepimus.*

<sup>(168)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 3-5.

<sup>(169)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 6.

<sup>(170)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 7-12.



A proposito dell'articolo del Simbolo relativo alla passione di Cristo, Rufino ricorda che gli Apostoli, con la frase *crucifixus sub Pontio Pilato*, hanno fissato, in modo da non lasciar adito ad incertezze di nessun genere, l'epoca della sua morte. Egli cita altresì i vari luoghi del testo biblico dei Profeti riferentisi alla passione di Cristo, per mostrare, con un parallelo tra le predizioni di quelli e i fatti realmente avvenuti, la verità delle profezie messianiche <sup>(171)</sup>.

Nel capitolo concernente la Chiesa cattolica, l'esegeta aquileiese insegna che uno stesso Spirito ispirò così i Profeti del Vecchio Testamento come gli Apostoli e gli Evangelisti del Nuovo. Dopo di ciò, fa l'elenco dei libri canonici, secondo che l'aveva imparato a conoscere *ex Patrum monumentis*. Tra i libri canonici del Vecchio Testamento non comprende se non quelli riconosciuti tali dagli Ebrei, benchè non ignori l'esistenza di altri libri, letti nella Chiesa con edificazione, ma di cui la Chiesa non si serve per la conferma dei dogmi. Sono questi i *Libri ecclesiastici*, secondo la denominazione degli antichi, cioè la Sapienza, Sirach o l'Ecclesiastico, i libri di Tobia, di Giuditta e dei Maccabei, e, nel Nuovo Testamento, il Pastore di Erma, e le *Duae viae* o *Iudicium Petri*. Fra i libri canonici del Nuovo Testamento, oltre ai quattro Evangelii ed agli Atti degli Apostoli, Rufino annovera quattordici lettere di Paolo, due di Pietro, una di Giacomo, una di Giuda, tre di Giovanni, e l'Apocalissi <sup>(172)</sup>. Quanto alla Chiesa, noi, come crediamo in un Dio in tre persone, così dobbiamo credere in una sola Chiesa, in una sola fede e in un solo battesimo. Dalla necessità dell'unità della Chiesa Rufino prende poi l'occasione per dare una lista delle varie sette, rilevandone in breve gli errori, ed invitando i fedeli a condannarle tutte indistintamente <sup>(173)</sup>. Passa quindi a trattare della risurrezione dei corpi. A questo proposito, l'esegeta si dilunga a dimostrare che l'anima si ricongiungerà con la medesima carne, che essa avrà vivificata sulla terra, anche se tale carne sia stata divisa e dispersa. Egli osserva inoltre che la chiesa d'Aquileia aggiungeva una parola all'articolo del simbolo sulla risurrezione, e, invece di dire: *la risurrezione della carne*, diceva: *la risurrezione di questa carne*; e che, quando terminava di recitare il simbolo, il sacerdote si faceva il segno della croce, perchè ogni fedele sapesse che, conservando puro il suo corpo

<sup>(171)</sup> Rufin., *Comemnt. in symb. apost.*, 14-34.

<sup>(172)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 36-38.

<sup>(173)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 39.

dal contagio del peccato, egli si trasformava in un vaso utile a Dio e pronto ad ogni buon uso, e che invece, macchiandola col peccato, diventava *vas irae ad interitum* <sup>(174)</sup>.

La spiegazione rufiniana del simbolo finisce con l'invito ai fedeli a pregare Dio, perchè conceda la corona della giustizia a tutti coloro che abbiano conservata intatta la fede, e li renda degni di rinascere alla vita eterna, liberi *a confusione et opprobrio aeterno* <sup>(175)</sup>.

Le *Catechesi* di Cirillo di Gerusalemme sono la fonte principale di Rufino, il cui *Commentarius in symbolum apostolorum* è quasi per intero riprodotto nell'*Expositio symboli* di Venanzio Fortunato <sup>(176)</sup>.

Sui dubbi sollevati dal Foulkes <sup>(177)</sup> circa l'autenticità dell'opera di Rufino, nella forma in cui noi la possediamo, non mette conto di spendere troppe parole <sup>(178)</sup>. Basta, a confutarli, il fatto che dell'aggiunta di un *huius* nell'articolo del credo relativo alla risurrezione dei corpi, secondo la redazione accettata dalla chiesa d'Aquileia, si parla non solo nel *Commentarius in symbolum* <sup>(179)</sup>, ma anche nell'*Apologia in Hieronymum* <sup>(180)</sup>, e che Cassiano cita un passo del cap. 13 del *Commentarius*, riferendolo nominatamente a Rufino <sup>(181)</sup>.

Degli scritti apologetici narriamo minutamente, nella parte relativa alla vita del presbitero aquileiese, l'origine e lo scopo. Qui c'indugeremo alquanto ad esporre il contenuto di ciascuno di essi con maggior ampiezza di particolari.

L'*Apologia ad Anastasium* <sup>(182)</sup> fu composta nell'estate del 400, molto probabilmente dopo il sinodo di Roma. Rufino sa che alcuni l'hanno accusato presso il papa, e sa pure che il papa, mosso da nobile senso di giustizia, non ha voluto condannare un assente. Egli tuttavia, essendo stanco dei viaggi fatti, e d'altra parte non sentendosi la forza di abbandonare tanto presto i parenti, dopo trent'anni che ne è stato lontano, non può recarsi a Roma per

<sup>(174)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 40-47.

<sup>(175)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 48.

<sup>(176)</sup> Cfr. Kattenbusch, *Beitr. zur Gesch. des altkirchl. Taufsymbols*, Giessen, 1892, pag. 31 e 53; Id., *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894, I, pag. 105.

<sup>(177)</sup> Foulkes, *The Athanasian Creed, with enquiries on creeds in general*, 1872.

<sup>(178)</sup> Cfr. Kattenbusch, *Beitr. zur Gesch. des altkirchl. Taufsymbols*, Giessen, 1892, pag. 27.

<sup>(179)</sup> Rufin., *Comment. in symb. apost.*, 43 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 381).

<sup>(180)</sup> Rufin., *Apol. in Hieron.*, I, 5 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 544).

<sup>(181)</sup> Cassian., *Contra Nestorium*, VII, 27: *Rufinus quoque... ita in expositione symboli de domini nativitate testatur.*

<sup>(182)</sup> Migne, *Patrol. lat.*, XXI, 623-628.

difendersi <sup>(183)</sup>. Invia pertanto al papa una lettera apologetica, come un bastone, che serva a respingere coloro che continuano ad abbaiare contro di lui <sup>(184)</sup>. Con la prigionia e con l'esilio sopportati in Egitto, Rufino ha già sufficientemente dimostrato qual fede professi. Pure, egli non ha nessuna difficoltà a rinnovare la sua professione di fede, interamente conforme agl'insegnamenti della Chiesa, sulla trinità, sull'incarnazione e la redenzione, sulla risurrezione dei corpi, sul giudizio universale, che renderà a ciascuno secondo il suo merito, e punirà col fuoco eterno il diavolo e quanti si fanno suoi seguaci, calunniando i fratelli <sup>(185)</sup>. Per ciò che riguarda la dottrina circa l'origine dell'anima, Rufino non ignora l'esistenza di tre diverse opinioni: il creazianismo, il traducianismo, la preesistenza. Egli però dichiara che le anime sono tutte create da Dio, ma che, non avendo ancora la Chiesa con precisione definito il modo in cui esse s'introducono nei corpi, si astiene dall'entrare in tale questione <sup>(186)</sup>. Venendo poi a parlare delle sue traduzioni delle opere d'Origene, afferma che le accuse lanciate contro di lui derivano tutte dall'invidia dei nemici. Egli infatti non ha nè difeso nè lodato Origene; lo ha solo interpretato. Se quindi nella sua versione c'è qualche cosa di buono, il merito non è suo; se c'è qualche cosa di cattivo, solo l'autore ne è responsabile. Anzi Rufino s'è studiato di togliere tutto ciò che era sospetto come interpolazione di eretici, appunto perchè Origene si esprimeva diversamente in altre parti dell'opera sua. Del resto, egli non è il primo traduttore d'Origene, e, se si è indotto ad un lavoro di tal genere, è stato per soddisfare il desiderio di alcuni fratelli (*rogatus a fratribus de graeco in latinum transtuli*). Se gli si ordinerà di desistere da tale lavoro, egli è pronto ad ubbidire; se è stata una colpa l'averlo cominciato senza un ordine esplicito dell'autorità ecclesiastica, si dovrà cominciare dal punire quelli che l'hanno preceduto nel medesimo errore. Egli insomma conserva intatta la fede, che ha già professata, fede di Roma, fede d'Alessandria, d'Aquileia, e anche di Gerusalemme. Anatema a chi crede diversamente! Ma coloro che provocano scandali e divisioni tra i fratelli, per invidia e per gelosia, dovranno render conto a Dio delle loro azioni <sup>(187)</sup>.

<sup>(183)</sup> Rufin., *Apol. ad Anast.*, 1.

<sup>(184)</sup> Rufin., *Apol. ad Anast.*, 1: *...ut aemulis adversum me forte oblatrantibus, baculum quemdam tibi confessionis meae, quo abigerentur, offerrem.*

<sup>(185)</sup> Rufin., *Apol. ad Anast.*, 2-5.

<sup>(186)</sup> Rufin., *Apol. ad Anast.*, 6.

<sup>(187)</sup> Rufin., *Apol. ad Anast.*, 7-8.

Se il tono di questa breve apologia è dignitoso e sincero, anche più degna di considerazione, sotto ogni rispetto, è l'*Apologia in Hieronymum* <sup>(188)</sup>. Consta di due libri, ed è dedicata ad Aproniano, dal quale Rufino aveva ricevuto una copia della lettera di Girolamo a Pammachio ed Oceano <sup>(189)</sup>. Rufino trae conforto al suo dolore dal pensiero che anch'egli è vittima, come Gesù, di una volgare calunnia, ed eviterebbe assai volentieri di rispondere ai propri nemici, se lo scandalo, provocato dalle loro accuse, non lo costringesse a ristabilire la verità. Il silenzio, in materia di fede, *maximum scandalum generat*, perchè, chi tace, mostra implicitamente di riconoscere la propria colpa. Rufino poi ha tanto più il dovere di parlare, in quanto Girolamo, sebbene prometta di lasciar da parte le persone, e di rispondere solo alle accuse, in realtà però prende continuamente di mira il traduttore del *Periarchon*. Egli, invece, non accuserà nessuno, ma si difenderà, esponendo le cose nei loro veri termini. Oh la bella ricompensa avuta in contraccambio delle lodi prodigate a Girolamo! Rufino ha lodato di lui l'eloquenza e l'ortodossia, e il falso amico nega a sè stesso l'una e l'altra. I lettori perdonino le imperfezioni del suo stile: costretto a difendersi, egli non può prendersi cura dell'eleganza del dettato, ma solo della verità di ciò che scrive <sup>(190)</sup>. L'accusa, che l'avversario gli ha lanciata fin dalle prime battute della sua invettiva, è quella di eresia. Eppure tutt'intera la vita di Rufino sta a dimostrare il contrario. Egli, prima monaco, poi battezzato ad Aquileia dai santi uomini Cromazio, Giovino ed Eusebio, non ha mai professato altra fede che quella insegnatagli da loro. Il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non sono che una medesima divinità e una medesima sostanza. Questa Trinità è coeterna, inseparabile, incorporea, invisibile, incomprendibile. Lei sola può conoscere perfettamente sè stessa, poichè nessuno può conoscere il Figlio, ad eccezione del Padre, e nessuno può conoscere il Padre, ad eccezione del Figlio <sup>(191)</sup> e dello Spirito Santo, il quale investiga ogni cosa, anche le cose profonde di Dio <sup>(192)</sup>. Perciò la Trinità non può essere veduta con gli occhi del corpo; ma il Figlio e lo Spirito vedono il Padre, e il Padre vede il Figlio e lo Spirito con l'occhio intellettuale della divinità

<sup>(188)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXI, 541-624.

<sup>(189)</sup> Hieron., *Epist.* 84.

<sup>(190)</sup> Rufin., *Apol.*, I, 1-3.

<sup>(191)</sup> Matth. 11, 27.

<sup>(192)</sup> I Cor. 2, 10.



(*intellectualis deitatis oculo*). La Trinità, dunque, consiste nella distinzione di tre persone, e nell'unità di una vera e indivisibile sostanza. Il Figlio di Dio s'è poi fatto uomo, ed ha sofferto per noi; è risuscitato nel terzo giorno, con la stessa carne, che era stata deposta nel sepolcro, e, dopo averla glorificata, è salito al cielo, donde ridiscenderà, alla fine dei secoli, per giudicare i vivi ed i morti. Con ciò Egli ha dato anche a noi la speranza di una simile risurrezione, di modo che noi crediamo nella risurrezione della carne, *di questa carne (huius carnis)*, come dice esplicitamente il simbolo della Chiesa d'Aquileia, che Rufino ha recitato, nell'occasione del suo battesimo. Invano Girolamo, a questo proposito, scherza grossolanamente, affermando di non voler credere all'ortodossia di Rufino sull'articolo della risurrezione, se Rufino non specifichi, ad una ad una, tutte le parti del nostro corpo, che risusciteranno con noi. Rufino ripete di credere nella vera risurrezione, come l'insegna la Chiesa, non dimenticando tuttavia che, se il corpo risuscita, esso risuscita tutto spirituale, cioè libero da ogni debolezza, da ogni perversa inclinazione carnale. Questa è la sua fede <sup>(193)</sup>.

Quanto alle accuse mosse contro le teorie non ortodosse di Origene sulla restaurazione finale, sulla preesistenza delle anime, e sulla loro caduta, ciò non ha nulla che vedere con Rufino, il quale ora non vuol difendere Origene, ma sè stesso. Parlerà quindi d'Origenè, solo in quanto vi sarà costretto per parare i colpi dell'avversario, che gli rimprovera di aver sempre Origene fra le mani, e di averne tradotte molte opere, scegliendo, tra queste, proprio il *Periarchon*, a cui nessuno fino allora aveva osato accostarsi, appunto perchè pieno d'errori. Rufino spiega dunque come egli, per soddisfare il desiderio di Macario, si sia accinto a quell'opera, e con quali precauzioni abbia proceduto nei vari luoghi concernenti articoli di fede. Il suo metodo, del resto, l'ha già spiegato nelle sue prefazioni, dove ha detto che, ogniquale volta aveva trovato nel *Periarchon*, a proposito di un medesimo articolo di fede, alcune dottrine conformi all'insegnamento della Chiesa ed altre contrarie, egli s'era sentito in obbligo di sopprimere le seconde, come interpolazioni d'eretici, non ritenendo possibile che un autore si contraddicesse in modo così grossolano. Del resto, Girolamo, prima di Rufino, contro cui ora scaglia le sue accuse, non ha forse tradotto varie opere d'Origene? Ebbene, Rufino, sopprimendo nel *Periarchon* tutti i luoghi, che erano in aperta

<sup>(193)</sup> Rufin., *Apol.*, I, 4-9.

contraddizione con la dottrina contenuta in altri luoghi dello stesso autore, non ha fatto che seguire le leggi dettate da Girolamo. Il *Periarchon*, anche ridotto alla forma, che il traduttore gli ha data, contiene, è vero, qualche errore: Rufino è il primo a riconoscerlo. Ma tali errori — egli dice — non sono imputabili a lui, perchè egli non aveva promesso, come gli si obietta, di presentare l'opera assolutamente immune da errori, facendo sparire tutto quello che conteneva di male e conservando tutto quello che conteneva di bene, ma solo di togliere ciò che era in stridente contrasto con quanto Origene insegnava altrove, non essendo possibile che egli fosse eretico nel *Periarchon* e ortodosso negli altri scritti <sup>(194)</sup>. L'accusa d'eresia è tanto meno giustificata, perchè la traduzione di Rufino è stata in più passi svisata e guastata. E da chi poi! Da gente che crede nella risurrezione! È stato Eusebio di Cremona, che ha snaturato, nella versione rufiniana, il passo relativo alla visione di Dio, per far condannare il traduttore ed esporlo al biasimo dell'opinione pubblica. Ecco perchè, a Roma, Eusebio non gli aveva mai fatto il benchè minimo cenno della sua pretesa scoperta, e intanto portava segretamente attorno l'accusa! E quel suo maestro d'Oriente, *orientalis magister* — cioè Girolamo —, che si vantava, scrivendo a Vigilanzio <sup>(195)</sup>, di non aver tradotto di Origene se non il bene, ora si applica nientemeno a tradurre integralmente il *Periarchon*, lasciandovi tutto ciò che può essere oggetto di critica; e con Origene tenta di coinvolgere anche Rufino nell'accusa d'eresia, e sguinzaglia dovunque i suoi cani, incitandoli ad abbaiare contro di lui <sup>(196)</sup>. Qui Rufino apostrofa Girolamo. Anzitutto lo invita a dar ragione del suo modo d'agire così apertamente contraddittorio. Le prefazioni, mandate da Girolamo innanzi alle sue traduzioni delle opere d'Origene, parlavano del maestro alessandrino come di un dottore della Chiesa, e lo elevavano al cielo come un dio. Perchè mai ora, cambiando improvvisamente strada, Girolamo lo chiama empio ed eretico? Ha forse scoperto qualche nuovo trattato origenista? No! Le opere d'Origene son sempre le stesse. È lui, Girolamo, che di queste opere ha dato, in momenti diversi, così opposti giudizi! Se egli, dunque, ha mutato opinione, deve star zitto, e non condannare quelli, che prima

<sup>(194)</sup> Rufin., Apol., I, 10-15.

<sup>(195)</sup> Hieron., Epist. 61, ad Vigilantium, 2: Si igitur quae bona sunt, transtuli, et mala vel amputavi vel correxi vel tacui, arguendus sum cur per me Latini bona eius (scil. Origenis) habeant, et mala ignorant? etc.

<sup>(196)</sup> Rufin., Apol., I, 16-21.

ha imitati <sup>(197)</sup>. Del resto, proprio i commenti, che Girolamo adduce in sua difesa, testimoniano contro di lui, perchè molti luoghi di essi riproducono, sulla risurrezione, sulla preesistenza delle anime, sul perdono accordato al diavolo, sulla restaurazione universale e l'instabilità delle creature, quelle precise dottrine, che oggi egli condanna. Girolamo, dunque, poichè evidentemente è molto più colpevole di coloro, su cui vorrebbe rovesciar intera la colpa, imiti nella penitenza Origene, invece di erigersi a giudice, per condannarlo <sup>(198)</sup>.

Nel secondo libro, Rufino discute gli altri capi d'accusa degli avversari contro di lui. Comincia col protestare contro la *conföderatio periurii*, di cui Origene, secondo Girolamo, sarebbe stato il fondatore, perchè spesso, nel suo insegnamento, alterava la verità. E poichè Rufino era accusato di aver appreso *istud mysticae traditionis arcanum* nel libro sesto degli *Stromata*, dichiara di non aver mai letto quel libro <sup>(199)</sup>. Spergiuro invece è Girolamo, il quale viola continuamente il giuramento fatto circa l'uso degli autori profani, a proposito del sogno famoso, narrato nella lettera alla vergine Eustochio, disseminando di citazioni classiche ogni suo scritto, anche quelli indirizzati a donne, che non dovrebbero e non vorrebbero conoscere se non le divine Scritture. Si leggano tutti i libri da lui composti dopo quel tempo: non v'è pagina che non mostri a chiare note com'egli sia ancora ciceroniano; non v'è opera, in cui non si trovino a bizzeffe quelle care e belle espressioni, così degne d'un autore cristiano: « *il nostro Tullio* », « *il nostro Flacco* », « *il nostro Virgilio!* »

Per darsi tono, e passare per un uomo di grande erudizione, cita sempre Aristide, Crisippo, Empedocle, e tanti altri autori greci, che getta sugli occhi dei suoi lettori, come fumo, per accecarli. Dopo il giuramento, ha letto persino Porfirio, e arriva a tal segno d'impudenza da vantarsi d'imparare la logica alla scuola di questo esecrabile avversario del nome cristiano <sup>(200)</sup>. Girolamo inoltre accusa di paganesimo Origene, perchè ha difeso con studiati ragionamenti la provvidenza e la giustizia di Dio. Che dire allora di lui stesso, che usa, a proposito di Paola, l'empia espressione di « suocera di Dio? » <sup>(201)</sup>. Girolamo pretende ancora di rimproverare

<sup>(197)</sup> Rufin., *Apol.*, I, 22. Questo capitolo, nel Migne (*Patr. lat.*, XXI, 559-561), è contato per errore due volte.

<sup>(198)</sup> Rufin., *Apol.*, I, 23-44.

<sup>(199)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 1-4.

<sup>(200)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 4-8.

<sup>(201)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 9-11.

Rufino per non aver egli approfondite le sue conoscenze sotto la guida di nessun maestro. Ma, in realtà, le cose stanno ben altrimenti, perchè, mentre Girolamo ha seguito le lezioni di Didimo, tutt'al più, per una trentina di giorni, Rufino le ha frequentate per più di sei anni, e altri maestri, non meno celebri, ha ascoltato, come Paolo, i due Macari, Pambo. È vero però che Girolamo non s'è fatto scrupolo di ricorrere all'insegnamento dei Giudei, e, oltre Porfirio, va superbo d'aver avuto per maestro anche Barabba! <sup>(202)</sup>.

In seguito, Rufino si diffonde a combattere i suoi avversari, per il rimprovero, che gli facevano, di aver lodato Origene, a causa dei costumi e della dottrina; e mostra, allegando un gran numero di passi, tolti dagli scritti di Girolamo, che nessuno, più di lui, ha lodato il grande maestro della scuola catechistica d'Alessandria, nessuno, più di lui, ne ha sfruttate le opere, nessuno, più di lui, ne è stato ammiratore, lui, che giunse perfino a scrivere un'opera, per dimostrare che Origene aveva composto un numero di lavori superiore a quello d'ogni altro autore. Com'è diverso — nota Rufino — questo Girolamo da quello che, una volta, protestava, perchè, con tutti i suoi meriti, Origene era stato condannato dal vescovo Demetrio, e perchè anche Roma aveva, per invidia, non già per amore dell'ortodossia, sottoscritto quella condanna! <sup>(203)</sup>. Quando lo accusarono d'aver tolto da Origene quasi tutto il suo commento del profeta Michea, Girolamo non osò negare il fatto, ma rispose che anzi se ne faceva una gloria, essendo onorevole imitare coloro che hanno l'approvazione delle persone sagge e illuminate. Se dunque lui giudica d'aver fatto bene a saccheggiare Origene, perchè mai parla del santo vescovo Ambrogio, il quale s'è servito qua e là delle opere di Didimo? La verità è che Girolamo ha la pessima abitudine di denigrare le persone da lui in altro tempo lodate. Ciò che ha fatto per Origene, ha fatto pure per Didimo, per lo stesso Rufino, e per Melania, di cui ha cancellato ogni menzione dalla sua *Cronaca* <sup>(204)</sup>. Quanto poi agli errori, in cui gli avversari pretendevano che Rufino fosse caduto, traducendo Origene, egli sfida Girolamo a citarne uno solo. Ma, anche ammesso che qualche errore esista, non è stato forse Girolamo il primo ad alterare Origene, sopprimendo nelle opere del dottore

<sup>(202)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 12-13. Qui Rufino allude a Baranina, il maestro ebreo di Girolamo, che in alcuni testi è chiamato Barabba.

<sup>(203)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 13-22.

<sup>(204)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 23-26.



alessandrino tutto ciò che a lui non sembrava ortodosso? E allora perchè biasima in Rufino questo medesimo difetto, mentre egli avrebbe tanto da correggere nei suoi lavori, specialmente nel commento della lettera di San Paolo agli Efesini? <sup>(205)</sup>. Inoltre Girolamo cade in contraddizione con sè stesso, a proposito del *Periarchon*: perchè, mentre prima dice che il *Periarchon*, come l'ha tradotto Rufino, è opera d'un eretico, poi rimprovera al traduttore di averlo reso ortodosso. Bisogna decidersi: eretico o ortodosso? <sup>(206)</sup>. Egli non rispetta nemmeno il martire Panfilo, nel suo odio contro tutti gli scrittori ecclesiastici <sup>(207)</sup>. Di più, si duole Girolamo che Rufino abbia tradotto il *Periarchon*. Ma, se nessuno aveva osato accingersi, prima di lui, a così ardua impresa, ciò vuol dire che nessuno se n'era sentito capace. Del resto, ogni traduttore è libero, nella scelta delle opere, che vuol tradurre. E poi, se i santi, come dice Girolamo, non hanno osato di tradurre quell'opera, perchè mai egli l'ha tradotta, tanto più che la sua traduzione era del tutto inutile ed inopportuna? Infatti, nel *Periarchon*, non v'ha nulla che, con maggiore estensione, non si trovi in altre opere dello stesso Origene, già tradotte da Girolamo <sup>(208)</sup>. Ma c'è di peggio. Guardate! Non è segno d'immensa audacia il mettersi a rifare la versione dei libri sacri, cercando di screditare la versione dei Settanta, ispirata da Dio e trasmessa alla Chiesa per mezzo degli Apostoli? Se fosse stato utile e necessario, non avrebbero gli Apostoli saputo, da sè stessi, correggere la Scrittura? Quanto a lui, Rufino preferisce restare con la Chiesa, anzichè andare alla Sinagoga; preferisce conservare il testo della Scrittura nella forma, in cui è stato tramandato da più che quattrocent'anni, anzichè abbandonare Susanna e Daniele e Giona <sup>(209)</sup>. Girolamo potrà, è vero, addurre, a sua discolpa, il fatto che anche in questo egli fu preceduto da Origene. Ma come? Ora accusa Origene e ora ne invoca l'appoggio, e spezza antecedenentemente il ramo su cui vuole sedersi? D'altronde, Origene non corresse il testo della Scrittura, ma si limitò a mostrare ciò che i Giudei leggevano e ciò che non leggevano <sup>(210)</sup>.

Con questo po' po' di roba sulla coscienza, non avrebbe forse dovuto Girolamo essere più indulgente? Non avrebbe dovuto

<sup>(205)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 27-28.

<sup>(206)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 29.

<sup>(207)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 30.

<sup>(208)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 31.

<sup>(209)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 32-35.

<sup>(210)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 36-37.

rifiutarsi di seguire il consiglio di coloro che lo spingevano a fare uno scandalo pubblico? Comunicare, se mai, in via privata, all'amico le proprie lagnanze? Insegnare ai novizi, come Pammachio, che cosa significhi il timor di Dio? Imitare il modo con cui lo stesso Pammachio aveva agito circa il libro contro Gioviniano? Ecco come deve procedere, chi è veramente seguace della carità cristiana <sup>(211)</sup>.

Giunto così al termine dell'esposizione, Rufino riassume quanto ha detto, ricordando che la sua versione del *Periarchon* gli era stata sottratta, anche prima che fosse finita, e rimproverando a Pammachio la diversità del suo contegno di fronte al libro contro Gioviniano e di fronte alla traduzione del *Periarchon*. Eppure Rufino stava a Roma, allora! Pammachio avrebbe potuto benissimo recarsi da lui, per discutere a voce, amichevolmente, di ciò che trovava a ridire sull'opera sua! <sup>(212)</sup>. Chiede infine scusa a Girolamo delle asprezze di linguaggio, che possono essergli sfuggite, nel calore della disputa, e afferma che avrebbe desiderato ardentemente di poter tacere. Ma non era possibile. Tacere, quando si è accusati d'eresia, significa confessare di essere eretici <sup>(213)</sup>.

Come poscritto, Rufino risponde ad un'ultima obiezione degli avversari, comunicatagli da un messo di Aproniano, mentre Rufino rileggeva, alla presenza di lui, l'operetta apologetica. Rufino nella prefazione del *Periarchon*, ha lodato Girolamo, per aver egli corretto così abilmente Origene, che i lettori latini non vi trovavano nulla di discordante dalla fede. Perchè dunque Rufino non ha imitato l'esempio di Girolamo? — Questo, tra l'altro, — diceva a Rufino il messo d'Aproniano — van ripetendo i tuoi avversari! — Ebbene, — risponde Rufino — anch'io feci lo stesso: io apportai correzioni al testo origeniano concernente la dottrina della Trinità, come Girolamo ne apportò al testo delle omelie sui due Serafini d'Isaia, nei quali egli vide rappresentati il Figlio e lo Spirito Santo. Per quel che riguarda la risurrezione della carne, l'insegnamento d'Origene collima in tutto e per tutto con i dogmi della Chiesa. Il resto, riferentesi alla creazione, non ha nulla che vedere con la teologia, e finora nessuno ha mostrato di curarsene. Ma, se ora, come si dice, un sinodo, seguendo il consiglio di Girolamo, condannerà, coi loro autori, tutti i libri che contengono tali dottrine, dovrà, coi Greci, condannare anche i Latini, che

<sup>(211)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 37-40.

<sup>(212)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 41-44.

<sup>(213)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 44.

camminarono sulle orme di quelli; quindi anche Girolamo, insieme con Origene <sup>(214)</sup>.

Rufino non è uno scrittore profondamente originale: egli non ha aperto alle lettere cristiane nessuna nuova via, e le opere, che sono frutto spontaneo e genuino del suo pensiero, devono tutte la loro origine a circostanze esteriori, o a speciali influenze di uomini e di eventi. Ma, come già dicemmo, l'importanza letteraria di Rufino sta nelle sue versioni. Qui egli ha veramente mostrato intero il suo valore, ed ha messo a profitto tutte le doti, non scarse nè meschine, del vivido ingegno, ond'era fornito da natura. Prima di lui, nella letteratura cristiana, era invalso l'uso che gli autori greci si traducevano alla lettera, e in un linguaggio più popolare che classico, il quale spesso urtava il gusto delicato delle persone colte. Rufino volle che le opere greche, trasportate nell'idioma latino, si leggessero, come se fossero state direttamente composte nella forte lingua del Lazio: volle, insomma, far opera di letteratura e di stile, oltre che di dottrina. E, come gli antichi e più gloriosi campioni delle lettere di Roma pagana, preferì, alla pedissequa riproduzione dell'originale greco, la libera rielaborazione di esso: volle che lo spirito, e non la lettera, sopravvivesse nella versione latina. E raggiunse perfettamente lo scopo. Come Girolamo, suo grande rivale, egli ha arricchito la Chiesa occidentale dei risultati della speculazione ellenica, e le sue opere, accolte con immenso favore dal pubblico, sono giunte sino a noi, mentre non pochi degli originali sono andati perduti. Certo, nell'applicare i principi della versione libera, spesso egli si concede troppe libertà, di fronte al pensiero dei suoi autori, e introduce, nelle versioni, preoccupazioni di dottrina, che tanto più falsano i testi, quanto più il pensiero del traduttore è vago ed incerto. Anche la lingua e lo stile presentano qua e là screziature di forme ellenizzanti. Ma queste lievi macchie non possono oscurare il merito e l'importanza dell'opera.

Nelle produzioni originali Rufino mostra qualità non meno notevoli di pensatore e di scrittore. Come l'esegesi è limpida, chiara, semplice, così la polemica è ordinata, giustamente misuratrice dei mezzi di difesa e di offesa, e, quel che più importa e che acquista maggior merito in una questione personale, è moderata, mai trascendente sino a quelle forme estreme di violenza e di rancore, da cui non seppe tenersi lontano il solitario di Betlem. Senza dubbio,

(214) Rufin., *Apol.*, II, 45-47.

l'*Apologia* di Rufino è degnissima di figurare tra quanto di meglio il pensiero cristiano abbia prodotto nel campo della letteratura polemica. Solo nocque al buon nome dell'autore e delle sue opere il giudizio d'un avversario di tanto più grande di lui. Ma Rufino non meritava, nè come scrittore nè come uomo, di esser fatto segno a tanto odio, nè di esser misconosciuto dai posteri. Dei due avversari, non fu certo lui a portare la nota più violenta ed iracunda; se non altro, ebbe la virtù di tacere per primo, ritraendosi dignitosamente da una contesa, che aveva disgustato tutti gli spiriti più eletti del tempo. Come principale discolpa di Rufino, e come esatta valutazione dei suoi meriti e della sua bontà, non deve aver poco peso per noi il giudizio favorevole di molti dei più grandi suoi contemporanei, Cromazio d'Aquileia, Gaudenzio di Brescia, Paolino di Nola, i quali mostrarono, con la loro devota amicizia, in quanto conto tenessero e l'uomo e il letterato. —

Non tutta la produzione di Rufino ci è pervenuta intera. Genadio attribuisce a lui *epistulas ad timorem Dei hortatorias multas, inter quas praeeminent illae, quas ad Probam dedit* <sup>(215)</sup>. Ma nessuna di queste *multae epistulae* si è salvata dall'immenso naufragio medioevale. Invece, molti scritti sono attribuiti, però falsamente, al presbitero aquileiese. Sono i seguenti: 1. *Commentarius in prophetas minores tres Osee, Joel et Amos* <sup>(216)</sup>. Nessun codice importante lo contiene come frutto dell'attività esegetica di Rufino, e d'altra parte lo stile del commento è assai diverso da quello delle opere autentiche di lui <sup>(217)</sup>. Il Morin l'attribuisce a Giuliano di Eclano <sup>(218)</sup>. — 2. *Commentarius in LXXV Davidis psalmos* <sup>(219)</sup>. Il Vallarsi <sup>(220)</sup> ha riconosciuto che lo scritto è una compilazione, a cui han fornito in gran parte materia le *Enarrationes in psalmos* di Agostino, ed ha espresso l'ipotesi che ne sia autore il presbitero Vincenzo, vissuto nella seconda metà del V secolo <sup>(221)</sup>. L'Ihm ha creduto di rinvenire parecchie tracce di quest'opera nelle *Collationes* di Giovanni Cassiano, composte fra il 426 e il 429 <sup>(222)</sup>.

<sup>(215)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 17.

<sup>(216)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXI, 959-1104.

<sup>(217)</sup> Cfr. C. Paucker, *Vorarbeiten zur lat. Sprachgesch.*, hrsg. von H. Rönisch, Berlin, 1884, Abt. 3, pagg. 53-64.

<sup>(218)</sup> G. Morin, *Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum*, in *Revue Bénédictine*, 30, 1913, pagg. 1-24.

<sup>(219)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXI, 641-960.

<sup>(220)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXI, 63-66.

<sup>(221)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 80.

<sup>(222)</sup> *Hermes*, 43, 1908, pagg. 478-480.



Ma essa probabilmente appartiene ad epoca posteriore: il Brewer l'attribuirebbe ad Alcuino<sup>(223)</sup>; il Wilmart, all'abate Lietbert di San Rufo presso Avignone<sup>(224)</sup>. — 3. *Vita sanctae Eugeniae virginis ac martyris*<sup>(225)</sup>. Anche l'attribuzione a Rufino di questa operetta manca dell'appoggio della tradizione manoscritta<sup>(226)</sup>. — 4. Due opuscoli *De fide*, cioè un *Libellus de fide*<sup>(227)</sup>, che consta di dodici brevi anatematismi, pubblicati pure tra le opere di Mario Mercatore<sup>(228)</sup>, e un *Liber de fide*<sup>(229)</sup>. Sulla non autenticità di questi scritti, vedi Vallarsi, in Migne, *Patr. lat.*, XXI, 271. — 5. *Dicta de fide catholica*. È una professione di fede, pubblicata dal Klein<sup>(230)</sup>, secondo la redazione d'un codice *Cusanus*, del sec. XII. Essa reca nel codice il nome di Rufino, ma, per varie ragioni, è da ritenersi spuria.

<sup>(223)</sup> *Zeitschr. für kath. Theol.*, 37, 1913, pagg. 668-675. Cfr. Morin, in *Revue bénéd.*, 30, 1913, pag. 458 sg.

<sup>(224)</sup> *Revue bénéd.*, 31, 1914-1919, pagg. 258-276.

<sup>(225)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXI, 1105-1122.

<sup>(226)</sup> Cfr. Vallarsi, in Migne, *Patr. lat.*, XXI, 271.

<sup>(227)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXI, 1123-1124.

<sup>(228)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XLVIII, 239-254.

<sup>(229)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXI, 1123-1154.

<sup>(230)</sup> Klein, *Ueber eine Handschrift des Nikolaus von Cues*, Berlin, 1866, pagg. 141-143.

## CAPITOLO XIV.

# GIROLAMO.

## BIBLIOGRAFIA.

### I. Opere generali.

J. MARTIANAY, *Vie de St Jérôme*, Paris, 1706.

VALLARSI, S. *Hieronymi vita ex eius potissimum scriptis concinnata*, nell'XI vol. dell'ediz. di Girolamo, curata dallo stesso Vallarsi, Verona, 1734-1742, e Venezia, 1766-1772, riprodotta in MIGNÉ, *Patr. Lat.*, XXII, 5-176.

L. ENGELSTOFT, *Hieronymus Stridonensis interpres, criticus, exegeta, apologeta, historicus, doctor, monachus*, Kopenhagen, 1797 [apparso anonimo].

D. V. CÖLLN, in ERSCH und GRÜBERS *Encycl.*, Sect. 2, Bd. 8, Leipzig, 1831, p. 72 sgg.

F. Z. COLLOMBET, *Histoire de St Jérôme, père de l'Église au IV<sup>e</sup> siècle, sa vie, ses écrits et ses doctrines*, Paris et Lyon, 1844, 2 voll. [tradotta in tedesco da F. LAUCHERT e A. KNOLL, Rottweil, 1846-1848].

MONTALEMBERT, *Les moines d'Occident depuis S. Benoit jusqu'à S. Bernard*, 1, Paris, 1861, pag. 144 sgg.

E. BERNARD, *Les voyages de Saint Jérôme, sa vie, ses œuvres, son influence*, Paris, 1864.

O. ZÖCKLER, *Hieronymus, sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt*, Gotha, 1865.

A. THIERRY, *St Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre Sainte*, Paris, 1867, 1875<sup>2</sup>, 1876<sup>3</sup>, 2 voll.

A. EBERT, *Allgem. Geschichte der Literatur des Mittelalters*, 1<sup>2</sup>, Leipzig, 1889, p. 144 sgg.

C. MARTIN, *Life of St Jerome*, London, 1888.

RAUSCHEN, *Jahrbücher der christl. Kirche im Zeitalter Theodosius des Grossen*, Freiburg, 1897, passim.

LARGENT, *St Jérôme*, Paris, 1898 (*Les saints*).

G. GRÜTZMACHER, *Hieronymus, Eine biograph. Studie zur alten Kirchengeschichte*, Leipzig und Berlin, 1901-1908, 3 voll. (*Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche*, 6, 3, 1901; 10, 1, 1906; 10, 2, 1908).

O. BARDENHEWER, *Hieronymus (Rektoratsrede)*, München, 1905.

J. TURMEL, *St Jérôme*, Paris, 1906<sup>2</sup> (*La pensée chrétienne*).

H. LIETZMANN, in PAULY WISSOWAS, *Realencycl.*, 8<sup>2</sup>, Stuttgart, 1913, 1565-1581.

M. SCHANZ, *Gesch. der röm. Litter.*, IV, 1<sup>2</sup>, München, 1914, pagg. 429-499.

E. BUONAIUTI, S. Girolamo, Roma, 1919 (Profili).

*Dem hl. Hieron. Festschrift für fünfzehnhundertsten Wiederkehr seines Todestage* (30 Sept. 420), Beuron, 1920.

*Miscellanea Geronimiana, scritti vari pubblicati nel xv centenario della morte di S. Girolamo*, Roma, 1920.

P. DE LABRIOLLE, *Hist. de la littérature latine chrét.*, Paris, 1920, pp. 447-502.

A. VACCARI, S. Girolamo. *Studi e schizzi in occasione del xv centenario della sua morte* (420-1920), Roma, 1921.

U. MORICCA, S. Girolamo, Milano, 1922 (*Classici del pensiero cristiano*, 1-2).

F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*. Première partie. Tomes I-II, Louvain, 1922 (*Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents*, fasc. 1-2).

F. CAVALLERA, *Hieronymiana*, in *Bulletin de littér. ecclés.*, 1918, pp. 316-321; 1919, pp. 113-125; 252-265; 1920, pp. 39-58; 1921, pp. 140-151; 1922, pp. 61-74; 116-126.

L. MURILLO, S. Jerónimo el Doctor Maximo, in *Biblica*, I, 1920, pp. 431-456.

O. BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchl. Litteratur*, III<sup>2</sup>, Freiburg i. Br., 1923, pp. 605-654.

O. PETRANGIOLINI, S. Girol. Dottor massimo, New-York, 1923.

## II. Studi particolari sulla vita.

P. STANKOVIC, *Della patria di Girolamo*, Venezia, 1824.

F. M. APPENDINI, *Esame critico della questione intorno alla patria di S. Girolamo*, I. IV, Zara, 1833.

J. DANKÒ, *Divum Hieronymum oppido Stridonis in regione interamna [Muraköz] Hungariae anno 331 natum esse propugnat* J. DANKÒ, Maguntiae 1874.

FOSCO DI SEBENICO, *Stridon o Stridom patria del Massimo Dottore S. Girolamo, rivendicata alla diocesi di Sebenico*, 1885.

H. MAUERSBERG, *Die Anfänge des asketischen Bewegung im Abendlande* (*Erlanger Doktor-dissertation*), Osnabrück, 1897.

F. BULIC, *Wo lag Stridon, die Heimat des hl. Hieronymus?*, in *Festschrift für O. BENNDORF*, Wien, 1898, pagg. 276-280. Cfr. *Analecta Bollandiana*, 18, 1899, pp. 260-261.

J. CHAPMANN, *St Jerome and Rom*, in *The Dublin Review*, 1898, pp. 42-72.

F. LAMMERT, *De Hieronymo Donati discipulo* (*Comment. philol. Jenenses*, 9, 2, 1912).

RAUSCHEN, in *Theol. Revue*, 1908, p. 594 [sulla data della morte].

FR. BEETZ, *Männerspiegel. Drei Bilder von Albrecht Dürer*, Freiburg i. Br., 1910 [leggend].

A. VACCARI, *Un prossimo centenario, o la morte di S. Girolamo*, in *Civiltà cattolica*, 1918, II, pp. 202-216; 503-513; *Gli ultimi anni di S. Girolamo*, *ibid.*, 1919, 3, pp. 302-314.

A. VACCARI, *Le antiche vite di S. Girolamo*, in *Miscellanea Geronimiana*, Roma, 1920, pp. 1-18.

F. LANZONI, *La leggenda di S. Girolamo*, *ibid.*, pp. 19-42.

J. SCHUSTER, *L'influenza di S. Girolamo sui primordi della vita monastica in Roma*, *ibid.*, pp. 115-122.

J. ZEILLER, *St Jérôme et les Goths*, *ibid.*, pp. 123-130.

- P. DE LABRIOLLE, *Le songe de St Jérôme*, *ibid.*, pp. 227-235.  
 P. D'ACHIARDI, *Intorno a tre quadri della Pinacoteca Vaticana rappresentanti S. Girolamo*, *ibid.*, pp. 245-252 [legghenda].  
 F. BULIC, *Stridone, luogo natale di S. Girolamo*, *ibid.*, pp. 253-330.  
 M. PREMROU, *Della patria di S. Girolamo*, in *Scuola cattolica*, serie V, vol. XXI, 1921, pp. 235-246; 287-295.  
 F. LANZONI, *Il sepolcro di S. Girolamo*, *ibid.*, pp. 383-390; 458-469.

### III. Studi particolari sulle opere.

- A. SCHMIDTKE, in *Texte und Unters.*, 37, 1, 1911, p. 246 [catalogo delle opere].  
 J. H. REINKENS, *Die Einsiedler des hl. Hieronymus in freier Bearbeitung dargestellt*, Schaffhausen, 1864 [Le tre biografie di monaci].  
 J. PLESCH, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus* (Progr.), München, 1910.  
 Vita Pauli.  
 J. BIDEZ, *Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, Gand 1900 (*Université de Gand, Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres*, fasc. 25).  
 F. NAU, *Le texte grec original de la Vie de S. Paul de Thèbes*, in *Anal. Boll.*, 20, 1901, p. 121 sgg.  
 M. A. KUGENER, *Saint Jérôme et la Vie de Paul de Thèbes*, in *Byzant. Zeit.*, 11, 1902, p. 513 sgg.  
 J. DE DECKER, *Contribution à l'étude des Vies de Paul de Thèbes*, Gand, 1905. (*Univ. de Gand, Recueil de travaux publiés par la faculté de philos. et lettres*, fasc. 31).  
 F. NAU, *Le chapitre περί αναχωρητῶν et les sources de la Vie de St Paul de Thèbes*, in *Revue de l'Orient chrét.*, 10, 1905, pp. 387-417.  
 R. REITZENSTEIN, *Hellenist. Wundererzählungen*, Leipzig, 1906, p. 62.  
 P. DE LABRIOLLE, *St Jérôme, Vie de Paul de Thèbes et vie d'Hilarion*, Trad. introd. et notes, Paris, 1907.

#### Vita Malchi.

- KUNZE, *Marcus Eremita und Hieronymus*, in *Theol. Literaturblatt*, XIX, 1898, pp. 391-398.  
 P. VAN DEN VEN, *St Jérôme et la Vie du moine Malchus le Captif*, Louvain, 1901.

#### Vita Hilarionis.

- W. ISRAËL, *Die vita Hilarionis des Hieronymus*, in *Zeit. für wiss. Theol.*, 23, 1880, p. 129 sgg.  
 ZÖCKLER, *Hilarion von Gaza. Eine Rettung*, in *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 3, 1894, pp. 146-178.  
 PAPADOPULOS-KERAMEUS, Ἀνάλεκτα ἱεροσολιμῆτικῆς σταχυολογίας, 5, Petersb., 1898.  
 L. RISCH, *Essai historique sur St Hilarion et ses hameaux*, Versailles, 1902.  
 P. WINTER, *Der literar. Charakter der Vita beati Hilarionis des Hieronymus* (Progr.), Zittau, 1904.  
 Necrologi.  
 F. LAGRANGE, *Histoire de St<sup>e</sup> Paule*, Paris, 1867, 1901<sup>2</sup> [trad. tedesca, Brixen, 1869, 1880; trad. ital. per opera di S. Ferrari, Torino, 1869].  
 P. WINTER, *Nekrologe des Hieronymus* (Progr.), Zittau, 1907.



## Chronicon.

F. RITSCHL, *Parerga Plaut.*, 1, Leipzig, 1845, p. 609.

C. F. HERMANN, *De scriptoribus inlustribus quorum tempora Hieronymus ad Eus. chron. adnotavit* (Progr.), Göttingen, 1848 [Fonti].

A. REIFFERSCHIED, *Suetoni reliquiae*, Leipzig, 1860, p. 364 [Fonti].

A. SCHOENE, *Quaest. Hieronymianorum capita selecta* (Habilit.-Schrift), Berlin, 1864.

A. v. GUTSCHMID, *De temporum notis quibus Eusebius utitur in chronicis canonibus*, Kiel, 1868=*Kl. Schr.*, I, p. 448.

A. v. GUTSCHMID, *Unters. über die syrische Epitome der euseb. Canones*, Stuttgart, 1886=*Kl. Schr.*, I, p. 483.

H. HAUPT, *Sueton's angebliche Schrift über die Bürgerkriege*, in *Philologus*, 44, 1885, pp. 291-299 [Fonti].

TH. MOMMSEN, *Ueber die Quellen der Chronik des Hieronymus*, in *Abhandl. der K. Sächs. Gesell. der Wiss., philol.-histor. Klasse*, I, 671 sgg.=*Ges. Schr.*, 7, 1909, p. 606.

F. OVERBECK, *Ueber die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Basel, 1892.

P. RASI, *Di una data nel Chronicon Eusebi di S. Girolamo*, in *Riv. di filol.*, 23, 1895, p. 350 sgg.

A. SUNDERMEIER, *Quaest. chronographicae ad Eusebi et Hieronymi chronica spectantes* (Diss.), Kiel, 1896.

A. SCHOENE, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, Berlin, 1900, pp. 228-255: *Die Chronik in ihren Beziehungen zur Biographie des Hieronymus*.

A. MONTZKA, *Die Quellen zu den assyrisch-babylon. Nachrichten in Eusebio's Chronik*, in *Klio. Beitr. zur alten Gesch.*, 2, 1902, p. 403 [Fonti].

L. VOSSEN, *De Suetonio Hieronymi auctore* (Diss.), Bonnae, 1912.

## De viris illustribus.

EBRARD, *Besitzen wir den vollständigen Text von Hieronymus De viris illustribus?*, in *Zeitschr. für hist. Theol.*, A. F., 32, 1862, pp. 403-411.

A. LIPSIUS, *Die apokryphen Apostelgesch. und Apostellegenden*, I, 1883, p. 202 [versione greca].

J. HUEMER, *Studien zu dem ältesten christlichen Literarhistoriker*, in *Wiener Studien*, 16, 1894, p. 121 sgg.

SYCHOWSKI, *Hieronymus als Litterarhistoriker, eine quellenkrit. Untersuchung der Schrift des Hieronymus De viris ill.*, in *Kirchengesch. Studien*, 2, 2, Münster, 1894.

G. WENTZEL, *Die griech. Uebersetzung der Viri illustres des Hieronymus, in Texte und Unters.*, 13, 3, 1895.

A. BERNOULLI, *Der Schriftstellerkatalog des Hieron.*, Freiburg im Br., 1895, p. 74: *Das sueton. Vorbild*.

L. DUCHESNE, *Les anciens recueils de légendes apostoliques*, in *Compte rendu du 3 congrès scientifique internat. des catholiques*, section 5, Bruxelles, 1895, p. 76 sgg.

GEGBHARDT, *Die Ausgabe der griech. Uebersetzungen De vir. ill.*, in *Texte und Unters.*, XIV, 1, 1896, p. XXI.

C. WEYMAN, in *Berliner philol. Wochenschrift*, 1897, p. 139 [recens. al lavoro del Gebhardt].

L. FEDER, *Zusätze zum Schriftstellerkatalog des hl. Hieron.*, in *Biblica*, I, 1920, pp. 500-513.

## Revisione e versione della Scrittura (Vulgata).

H. HODIUS, *De bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina Vulgata*, Oxford, 1705.

G. RIEGLER, *Krit. Gesch. der Vulgata*, Tübingen, 1824.

FR. KAULEN, *Gesch. der Vulgata*, Mainz, 1868.

W. NOWACK, *Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestam. Textkritik*, Göttingen, 1875.

G. HOBERG, *De S. Hieronymi ratione interpretandi*, Münster, 1886.

MARTIN, *Saint Étienne, Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine, Theodulfe et Alcuin*, in *Revue des sciences ecclésiastiques*, 54, 1886, pp. 511 sgg.; 55, 1887, pp. 1 sgg.; 97 sgg.

P. DE LAGARDE, *Des Hieronymus Uebersetzung der griech. Uebersetzung des Hiob*, in *Mitteilungen*, II, 189-237, Göttingen, 1887.

H. EHRENSBERGER, *Psalterium vetus und die Psalterien des hl. Hieron. Psalm 1-17* (Progr.), Tauberbischofsheim, 1887.

S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge* (Mémoire couronnée par l'Institut), Paris, 1893 (cfr. P. CORSSSEN, *Gött. Gel. Anz.*, 1894, p. 855).

P. CORSSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, in *Texte und Unters.*, 15, 1, 1896.

E. NESTLE, *Bibelübersetzungen*, in *Realencycl. für protest. Theol. und Kirche*, 3<sup>a</sup>, 1897, p. 1 sgg.

P. CORSSSEN, *Bericht über die latein. Bibelübersetzungen*, in *Bursians Jahrbuch*, 101, 1899, p. 52 sgg.

M. CONRAT, *Hieronymus und die Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, in *Hermes*, 35, 2, 1900, pp. 344-347.

J. H. WHITE, *Vulgata*, in *Dictionary of the Bible*, 1902, p. 873 sgg.

S. BERGER, *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate*, in *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des inscriptions et belles lettres*, 1<sup>re</sup> série, tom. 11, 2<sup>e</sup> partie, 1902.

J. GRENTZ, *Syri und Chaldaei in der Vulgata des Hieronymus*, in *Archiv für latein. Lexikogr.*, 13, 1904, p. 580 sgg.

J. ECKER, *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi in seinem Verhältnis zu Masora, Septuaginta, Vulgata, mit Berücksichtigung der übrigen alten Versionen*, in *Festschrift zum Bischofsjub.*, Trier, 1906.

L. SCHADE, *Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal*, in *Bibl. Zeitschrift*, 6, 1908, pp. 346-363.

J. CHAPMAN, *Notes on the early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1909.

A. CONDAMIN, *Les caractères de la traduction de la Bible per S. Jérôme*, in *Recherches de science relig.*, 2, 1911, pp. 425-440; 3, 1912, pp. 105-138.

AYMERIC, *Italia et Vulgata*, in *Etudes Carmélites*, 1912, pp. 287-293.

JACQUIER, *Le N. T. dans l'Eglise chrétienne*, Paris, 1913.

D. DE BRUYNE, *Un nouveau document sur les origines de la Vulgate*, in *Revue bibl.*, 1913, pp. 5-14.

H. POPE, *St Jerome's latin text of St Paul's Epistles*, in *Irish theol. Quart.*, 9, 1914, pp. 413-443.

D. DE BRUYNE, *Une nouvelle préface de la traduction hexaplaire de S. Jérôme*, in *Revue bénédictine*, 31, 1914, pp. 229-239.

A. CONDAMIN, *L'influence de la tradition juive dans la version de Saint Jérôme*, in *Recherches de science relig.*, 5, 1914, pp. 1-21.

A. VACCARI, *Alle origini della Volgata*, in *Civiltà cattolica*, 1915, 4, pp. 21-27; 160-170; 290-297; 412-421; 538-548.

LAGRANGE, *L'esprit traditionnel et l'esprit critique*, in *Bulletin de littér. eccl.*, 1899; ripubblicato in *Mélanges d'hist. religieuse*, Paris, 1915, pp. 167-185 col titolo: *Saint Jérôme et Saint Augustin, à propos des origines de la Vulgate*.

A. VACCARI, in *La Civiltà Cattolica*, 1916, 1, p. 77.

A. DURAND, *Saint Jérôme et notre N. T. latin*, in *Rech. de sc. relig.*, 57, 1916, pp. 531-549.

J. M. LAGRANGE, *La vulgate latine de l'Épître aux Romains et le texte grec*, in *Revue bibl.*, 1916, pp. 225-239.

E. MANGENOT, *S. Jérôme ou Pélage éditeur des Épîtres de S. Paul dans la Vulgate*, in *Rev. du clergé fr.*, 86, 1916, pp. 5-22; 193-213.

J. M. LAGRANGE, *La vulgate latine de l'Épître aux Galates*, *ibid.*, 1917, pp. 424-450.

— *La révision de la Vulgate par S. Jérôme*, *ibid.*, 1918, pp. 254-257.

E. MANGENOT, *S. Jérôme réviseur du N. T.*, *ibid.*, 1918, pp. 244-253.

W. DRUM, *Is the Vulgate the work of St Jerome?*, in *Eccl. Review*, 59, 1918, 2, pp. 428-434.

CAVALLERA, *Saint Jérôme et la Vulgate des Actes, des Épîtres de l'Apocalypse*, in *Bullet. de littér. ecclés.*, 1920, pp. 269-292.

AD. D'ALES, in *Recherches de sciences religieuses*, 1921, p. 214 (sull'«Itala»).

AD. D'ALES, in *Biblica*, 1923, p. 56 (sulla «Vetus Romana»).

#### Girolamo esegeta.

A. ROEHRICH, *Essai sur St Jérôme exégète* (Thèse), Genève, 1891.

L. SANDERS, *Etude sur St Jérôme. Sa doctrine touchant l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'Origénisme*, Paris, 1903.

K. HARTUNG, *Der Exeget Hieronymus* (Festrede), Bamberg, 1903.

P. GAUCHER, *St Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques*, in *Science cathol.*, 18, 1904, p. 193 sgg.; 334 sgg.; 539 sgg.; 703 sgg.

H. H. HOWORTH, *The influence of St Jerome on the Canon of the Western Church*, in *Journal of theol. Studies*, 10, 1909, pp. 481-496; 11, 1910, pp. 321-347; 13, 1912, pp. 1-18.

L. SCHADE, *Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus*, in *Bibl. Studien*, 15, 4-5, Freiburg i. Br., 1910.

E. KALT, *Die Ausdruck «Fabula» bei Hieronymus*, in *Der Katholik*, 1911, 2, pp. 271-287.

L. SCHADE, *Der hl. Hieronymus und das Problem der Wahrheit der heiligen Schrift*, in *Der Katholik*, 1911, 1, pp. 411-421.

E. DORSCH, *St Augustin und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte*, in *Zeitschr. f. Kathol. Theol.*, 35, 1911, pp. 421-448; 601-664.

A. VACCARI, *I fattori dell'esegesi geronimiana*, in *Biblica*, I, 1920, pp. 457-480.

A. VACCARI, *De textu S. Scripturarum*, Romae, e Pontificio Instituto Biblico, 1926.

A. VACCARI, *Historia exegeseos*, Romae, e Pontificio Instituto Biblico, 1926.

#### Commentarioli in psalmos.

H. B. SWETE, *St Jerome on the Psalms*, in *The Expositor*, 5 ser., 1, 1895, p. 424 sgg.

MORIN, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 1, Maredsolis, 1895, *Praefatio*.

A. ST. PEASE, *Notes on St Jerome's Tractates on the Psalms*, in *Journal of bibl. Literature*, 26, 1908, pp. 107-131.

**Commentarii in prophetas minores.**

M. RAHMER, in *Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judentums*, 1865, 1867, 1868, 1898.

A. FOURNIER, *Sur la traduction par S. Jérôme d'un passage de Jonas* (4, 6), in *Revue de l'hist. des relig.*, 31, 1895, p. 254.

M. RAHMER, *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen und ältesten Versionen kritisch beleuchtet. Die « Commentarii » zu den 12 Kleinen Propheten, Hälfte 1, Heft 1-2*, Berlin, 1902. Heft 1: Hosea, Joel, Amos; Heft 2: Obadja, Jona, Micha.

**Commentarii in prophetas maiores.**

E. KLOSTERMANN, *Die Ueberlieferung der Jeremiahomilien des Origenes*, in *Texte und Untersuchungen*, 16, N. F., 1, 3, 1897, p. 62.

A. LUTZ, *Die Chronologie des Esaiaskommentars von Hieronymus*, in *Wiener Studien*, 26, 1904, pp. 164-168.

F. M. ABEL, *Le commentaire de Saint Jérôme sur Isaïe*, in *Rev. Bibl.*, 1916, pp. 200-225.

— *St Jérôme et les prophéties messianiques*, *ibid.*, 13, 1916, pp. 423-440; 14, 1917, 247-269.

J. LATAIX, *Le commentaire de St Jérôme sur Daniel*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 2, 1897, pp. 164-173; 268-277.

C. JULIUS, *Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung*. Freiburg i. Br., 1901, pp. 107-121.

**Commentarii in epistulas Paulinas.**

J. A. MÖHLER, *Ges. Schriften und Aufsätze*, hrsg. von DÖLLINGER, Regensburg, 1839-1840, I, pp. 1-18: *Hieronymus und Augustinus im Streit über Galat.*, 2, 14.

FR. OVERBECK, *Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieron.*, in *Histor. Zeit.*, 42, 1879, p. 222 sgg.

FR. OVERBECK, *Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien* (Gal., 2, 11 sgg.) *bei den Kirchenvätern* (Progr.), Basel, 1877.

K. HÖHNE, *Hieron. und Augustin über die Gesetzesbeobachtung bei Paulus und Judenchristen*, in *Nathanael, Zeitschr. f. die Arbeit der evang. Kirche an Israel*, 12, 1896, 97 sgg.; 129 sgg.

E. DORSCH, *St Augustin und die Wahrheit der biblischen Gesch.*, in *Zeitschr. für kath. Theol.*, 35, 1911, pp. 421-448; 601-664.

E. MALFATTI, *Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo*, in *Scuola cattolica*, serie V, XXI, 1921, pp. 321-338; 402-426.

**Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum.**

G. WOHLLENBERG, in *Theol. Studien TH. ZAHN dargebr.*, Leipzig, 1908, p. 423 [fonti].

L. SCHADE, *Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal*, in *Bibl. Zeitschr.*, 6, 1908, pp. 346-363.

A. SCHMIDTKE, in *Texte und Unters.*, 37, 1, 1911, p. 80.

**Commentarius in Apocalypsim.**

J. HAUSSELEITER, *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse*, in *Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben*, VII, 1886, pp. 239-257.

J. HAUSSELEITER, *Die chiliastische Schlussabschnitt im echten Apokalypse-*



*Kommentar des Bischofs Viciorinus von Pettau*, in *Theol. Literaturblatt*, 1895, pp. 193-199.

BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1896, p. 61.

HAHN, *Tyconius-Studien*, Leipzig, 1900, p. 13.

RAMSAY, *Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana*, in *Revue d'hist. et de litt. rel.*, 7, 1902, p. 442.

G. MORIN, *Hieronymus de monogrammate. Un nouvel inédit hiéronymien sur le chiffre de la bête d'Apocalypse*, in *Revue bénéd.*, 20, 1903, pp. 225-236.

K. HARTUNG, *Ein Traktat zur Apokalypse des Ap. Johannes*, Bamberg, 1904.

BOUSSET, *Kommentar zur Apokalypse*, Göttingen, 1906, p. 61 e 53 n. 6.

#### Quaestiones in Genesim.

M. RAHMER, *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet*. Teil 1, *Quaestiones in Genesim*, Breslau, 1861.

L. SCHADE, *Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus*, Freiburg i. Br., 1910, p. 145 sgg.

#### Liber de nominibus hebraicis.

CLERICUS, *Quaestiones Hieronymianae*, Amsterdam, 1719.

TH. ZAHN, *Gesch. des neutestamentl. Kanons*, 2, 2, Erlangen und Leipzig, 1892, p. 950.

FR. WUTZ, *Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus* (2 parti), in *Texte und Unters.*, XLI, Leipzig, 1914, 1915.

#### Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum.

M. SPANIER, *Exegetische Beiträge zu Hieronymus' Onomasticon* (Diss.), Bern, 1896; *Nachträge und Berichtigungen*, Magdeb., 1897.

E. KLOSTERMANN, *Eusebius' Schrift περί των τοπωνυμιων των εν τη θεία γραφή* in *Texte und Unters.*, 23, N. F., 8, Heft 2 b, Leipzig, 1902, p. 16.

P. THOMSEN, *Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius*, in *Zeitschr. des deutschen Palästinavereins*, 26, 1903, p. 104 [anche separatamente, Tübingen, 1903].

#### Opere polemico-domatiche.

BROCHET, *St Jérôme et ses ennemis. Etude sur la querelle de St Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son œuvre polémique*, Paris, 1905.

T. TRZCINSKI, *Die dogmatischen Schriften des hl. Hieronymus. Ein literar.-histor. Untersuchung*, I, Posen 1911, II, 1912.

#### Altercatio Luciferiani et orthodoxi.

KRUGER, *Lucifer, Bischof von Calaris*, Leipzig, 1886, pp. 58-62.

G. GRÜTZMACHER, *Die Abfassungszeit der Altercatio Luciferiani et Orthodoxi des Hieronymus*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 21, 1901, pp. 1-8.

#### Adversus Helvidium.

VON LEHNER, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, Stuttgart<sup>2</sup>, 1887, pp. 104-112.

B. CZAPLA, *Gennadius als Litterarhistoriker*, in *Kirchengesch. Studien*, 4, 1, 1898, p. 70.

J. NIESSEN, *Die Mariologie des hl. Hieron.*, Münster, 1913.

A. CASAMASSA, *L'adversus Helvidium*, in *Scuola cattolica*, 1920, p. 225 sgg.; 326 sgg.

#### Adversus Iovinianum.

LINDNER, *De Ioviniano et Vigilantio*, Leipzig, 1839.

J. BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, Berlin, 1866, pp. 32, 135 [Fonti].

H. BELLING, *Ueber Iovinian* in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 9, 1888, pp. 391-404.

A. HARNACK, *Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben*, in *Zeitschr. für Theol. und Kirche*, 1891, pp. 138-154.

E. KOEPPPEL, *Chauceriana. I Hieron. adversus Iovinianum*, in *Anglia*, 13, 1891, p. 174 sgg.

FR. SCHULTZEN, *Die Benutzung der Schriften Tertullians de monogamia und de ieiunio bei Hieronymus adv. Iovinianum*, in *Neue Jahrb. für deutsche Theol.*, 3, 1894, pp. 485-502.

W. HALLER, *Iovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, zusammengestellt, erläutert und in Zusammenhänge dargestellt, in Texte und Unters.*, 17, 2, Leipzig, 1897.

F. BOCK, *Aristoteles, Theophrastus, Seneca de matrimonio*, in *Leipziger Studien*, 19, 1899, p. 6 [Fonti].

E. GAEBEL, *Iovinianus und seine Ansicht vom Verhältnis des Wiedergeborenen zur Sünde* (Progr.), Posen, 1901.

K. PRÄCHTER, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, 1901, p. 122 [Fonti].

#### Adversus Vigilantium.

W. SCHMIDT, *Vigilantius. Sein Verhältnis zum hl. Hieronymus und zur Kirchenlehre damaliger Zeit*, Münster, 1860.

G. NIJHOFF, *Vigilantius* (Diss. inaug.), Groningen, 1897.

A. RÉVILLE, *Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique* (Progr.), Paris, 1902.

#### Traduzioni.

E. STOLZ, *Didymus, Ambrosius, Hieron.*, in *Theol. Quartalschr.*, 87, 1905, p. 373 sg.; 386 sgg.

A. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Litter.*, I, Leipzig, 1893, pp. 362, 359, 368 [versione di omelie di Origene].

TH. V. ZAHN, *Die Predigten des Origenes über das Evangelium des Lukas*, in *Neue kirchl. Zeitschr.*, 22, 1911, pp. 253-268.

G. GRÜTZMACHER, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, Freiburg i. Br., 1896 [traduzioni da Pacomio].

P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme Pachomien pendant le IV<sup>e</sup> siècle et la première moitié du V<sup>e</sup>* (Diss.), Paris, 1898 [id.].

ST. SCHIWETZ, *Das morgenländische Mönchtum*. Bd. 1. *Das Asketentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das ägypt. Mönchtum im 4. Jahrh.*, Mainz, 1904, p. 174 [id.].

#### Omelie.

G. MORIN, *Les monuments de la prédication de St Jérôme*, in *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1, 1896, pp. 393-434.

G. MORIN, *Quatorze nouveaux discours inédits de St Jérôme sur les psaumes*, in *Revue bénéd.*, 19, 1902, pp. 113-144.

J. DENK, in *Theol. Revue*, 1906, p. 59 sgg. [sul salmo 91 e 93].

C. WEYMAN, *Zu den neuentdeckten Psalmenhomilien des hl. Hieron.*, in *Bibl. Zeitschr.*, 3, 1905, p. 15 sg. [sul salmo 93].

A. ST. PEASE, *Notes on St Jerome's Tractates on the Psalms*, in *Journal of Bibl. Literature*, 26, 1908, pp. 107-131 [sui salmi 10 e 15].

G. MORIN, *Les tractatus de St Jérôme sur les psaumes 10 et 15*, in *Revue bénéd.*, 25, 1908, p. 229 sgg.; *ibid.*, 26, 1909, pp. 467-469.

A. ST. PEASE, *Iterum Hieronymiana*, in *Revue bénéd.*, 26, 1909, pp. 386-388.  
 AMELLI, S. *Hieronymi Stridonensis presb. tractatus contra Origenem de visione Esaiæ*, Montecassino, 1901.

AMELLI, *Un trattato di S. Girolamo scoperto nei codici di Montecassino*, in *Studi religiosi*, I, 1901, pp. 193-204.

G. MERCATI, *Il nuovo trattato di S. Girolamo sulla visione d'Isaia*, in *Revue biblique*, 1901, p. 385 sgg.

G. MORIN, *Le nouveau traité de Saint Jérôme sur la vision d'Isaïe, édité par DOM AMBR. AMELLI*, in *Revue d'hist. ecclés.*, 2, 1901, pp. 810-827.

G. MORIN, *Sur l'authenticité du traité sur la vision d'Isaïe, récemment publié sous le nom de Saint Jérôme*; *ibid.*, III, 1902, pp. 30-35.

G. MORIN, *Les monuments de la prédication de St Jérôme*, in *Études, Textes, Découvertes*, 1, Maredsous, 1913, pp. 220-293.

A. VACCARI, *Frammenti di un perduto Tractatus di S. Girolamo*, in *Biblica*, I, 1920, pp. 513-517 [sul salmo 10].

#### Lettere.

SCHUBACH, *Ueber die Briefe des hl. Hieron.* (Progr.), Coblenz, 1855.

A. OTTOLINI, *La retorica nelle epistole di Girolamo da Stridone*, Cremona, 1905 (cfr. S. CONSOLI, in *Boll. di filol. class.*, 13, 1906, p. 35).

M. D'AMICO, *Girolamo di Stridone e le sue epistole. Studio letterario con prefazione di L. SIMIONI*, Acireale, 1902.

N. PRONBERGER, *Beiträge zur Chronol. der Briefe des hl. Hieron.* (Inaug.-Diss.), Amberg, 1914.

G. LO CASCIO, *Girolamo da Stridone studiato nel suo epistolario*, Catania, 1923.

E. KLOSTERMANN, *Die Schriften des Origenes in Hieronymus Brief an Paula*, in *Sitzungsber. der kgl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, XXXII, 1897, pp. 855-870 [Epist. 33].

G. L. HENDRICKSON, *The provenance of Jerome's catalogue of Varro's works*, in *Class. philol.*, 6, 1911, p. 334 [id.].

A. KLOTZ, *Der Katalog der varron. Schriften*, in *Hermes*, 46, 1911, p. 1 sgg. [id.].

J. FRIEDRICH, *Ueber die Cenones der Montanisten bei Hieron.*, in *Sitzungsber. der Münchener Akad. der Wiss.*, 1895, p. 207 [Epist. 41].

B. HÖLLRIGL, *Leben des hl. Hieron. und Lebensregeln für Kleriker aus dessen Briefen an Nepotian*, in *Theol. prakt. Quartalschr.*, 31, 1878, pp. 94 sgg. ; 233 sgg. [Epist. 52].

FR. SCHUBERT, *Eine altchristl. Pastoralinstruktion*, in *Weidenauer Studien*, 2, 1908, pp. 317-350 [id.].

A. KÖNIG, *Der Katholische Priester vor 1500 Jahren. Priester und Priestertum nach der Darstellung des hl. Hieronymus*, Breslau, 1890 [id.].

J. MÜHLAU, *Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung*, Kiel, 1904 [Epist. 106].

C. ERNESTI, *Hieronymus' Briefe an Lāta und an Gaudentius, übersetzt und erläutert, in Sammlung der bedeutendsten pädagog. Schriften aus alter und neuer Zeit*, 3, Paderborn, 1889, 1892<sup>2</sup> [Epist. 107 e 128].

J. N. BRUNNER, *Der hl. Hieron. und die Mädchenerziehung, auf Grund seiner Briefe an Lāta und Gaudentius*, München, 1910 (*Veröffentlichungen aus den kirchenhist. Seminar München*, 3, 10).

D. DE BRUYNE, *Quelques lettres inédites de St Jérôme*, in *Revue bénéd.*, 27, 1910, pp. 1-11. [L. IV era già stata nel 1908 pubblicata da ANTOLINI, in *Revista*

de Archivos, Bibl. y Mus., 1909; ora in HILBERG, n. 151-154 (=Corpus script. eccles. latin., 56, 363-368)].

C. PAUCKER, Beiträge zur Latinität des Hieron., in Zeitschr. für österr. Gymnasien, 1881, pp. 891-895 [Epist. apocrife 5 e 6].

G. MORIN, Hiérarchie et liturgie dans l'Eglise gallicane au IV<sup>e</sup> siècle d'après un écrit restitué à Fauste de Riez, in Revue bénéd., 8, 1891, pp. 97-104 [Epist. apocr. 12].

ENGELBRECHT, Patrist. Analekten, Wien, 1892, pp. 5-19 [id.].

G. MORIN, in Anecdota Maredsolana, 2<sup>a</sup> serie, 1, 1913, p. 23 [id.].

G. MORIN, in Revue bénéd., 8, 1891, pp. 20-27; 8, 1891, p. 97; 9, 1892, pp. 392-397; e in Bullet. d'ancienne littér. et d'archéol. chrét., 1913, pp. 52-160 [Epist. apocr. 12 e 18].

L. DUCHESNE, in Liber pontificalis, Paris, 1892, II, p. 564 [Epist. apocr. 18].

H. v. SCHUBERT, Der sog. Prädestinatus, ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus, in Texte und Unters., 24, N. F., 9, 1903, Heft, 4, pp. 136-140 [Epist. apocr. 37].

H. ACHELIS, Virgines subintroductae, ein Beitrag zum VII Kap. des I Korintherbriefs, Leipzig, 1902, p. 43 [Epist. apocr. 42].

#### IV. Lingua e stile.

J. A. HAGEN, Sprachl. Erörterungen zur Vulgata, Freiburg, 1863.

F. KAULEN, Handbuch der Vulgata, Mainz, 1870.

V. LOCH, Materialien zur Grammatik der Vulgata, Bamberg, 1870.

J. N. OTT, Die neueren Forschungen im Gebiete des Bibellatein, in Fleck-eisen Jahrbücher, 109, 1874, p. 757 sgg.; 833 sgg.

H. RÖNSCH, Itala und Vulgata, das Sprachidiom der urchristl. Itala und kathol. Vulgata, Marburg, 1875<sup>2</sup>.

C. PAUCKER, De latinitate B. Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes, Berolini, 1870 [editio, adiecto indice, auctior, 1880].

C. PAUCKER, De particularum quarundam in latinitate Hieronymi usu observationes, in Rhein. Mus. für Philologie, 37, 1882, pp. 556-566.

H. GOELZER, Etude lexicographique et grammaticale de la latinité de St Jérôme (Thèse), Paris, 1884.

PH. THIELMANN, Ueber die Benutzung der Vulgata zu sprachl. Untersuchungen, in Philologus, 42, 1884, p. 319 sgg.

H. RÖNSCH, Collectanea philol., Bremen, 1891.

LE GOFF, Le latin de S. Jérôme, in L'Enseignement chrétien, 11, 1892, p. 247 sgg.; 264 sgg.

E. NESTLE, Ein Jubiläum der latein. Bibel zum 9 November 1892 (Marginalien und Materialien; 2, 4), Tübingen, 1893.

G. HARENDZA, De oratorio genere dicendi, quo Hieron. in epistulis usus sit (Diss.-inaug.), Vratislaviae, 1905.

F. JETZINGER, Sprachliche Bemerkungen zum Hohenlied, in Theol.-prakt. Quart., 68, 1915, pp. 303-314.

F. LAMMERT, De Hieronymo Donati discipulo (Comm. philol. Jenenses, 9, 2), Lipsiae, 1912.

C. KUNST, De S. Hieron. studiis Ciceronianis (Dissert. philol. Vindob., 12, 2), Vindobonae, 1918.

F. LAMMERT, Die Angaben des Kirchenvaters Hieron. über Vulgares Latein, in Philologus, 1919, pp. 395-413.



## V. Fonti, Teologia e studi vari.

A. LUEBECK, *Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit*, Lipsiae, 1872.

R. DE NAVERY, *La femme d'après St Jérôme*, Paris, 1882<sup>a</sup>.

C. SIEGFRIED, *Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus*, in *Zeitschrift für die alttestam. Wiss.*, 4, 1884, pp. 34-83.

A. EHRHARD, *Die griechische Patriarchalbibliothek von Jerusalem*, in *Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde*, 5, 1891, pp. 243-247.

E. ARENS, *Quaestiones Claudianae* (Diss.), Münster, 1894, c. 2, p. 16. S. Hieronymus quatenus Claudiani carmina legerit.

R. v. SCALA, *Ueber neue Polybiusbruchstücke bei Hieronymus*, in *Verhandl. der 42 Philol.-Vers.*, Leipzig, 1894, p. 357.

E. FROMM, *Die Busse des hl. Hieronymus*, in *Zeitschr. für Bücherfreunde*, 2, 1899, pp. 419-424.

W. BACHER, *Eine angebliche Lücke im hebräischen Wissen des Hieron.*, in *Zeitschr. für die alttestam. Wiss.*, 22, 1902, pp. 114-116.

H. WIKENHAUSER, *Der hl. Hieronymus und die Kurzschrift*, in *Theol. Quartalschrift*, 92, 1910, pp. 50-87.

G. MENNESON, *L'amitié chez Saint Jérôme*, in *Etudes*, 140, 1914, pp. 1-27.

O. FICARRA, *S. Girolamo nella storia della cultura*, Parte I, Palermo, 1916.

L. FONCK, *Hieronymi scientia naturalis exemplis illustratur*, in *Biblica*, I, 1920, pp. 481-499.

## VI. Opere apocrite.

Quaestiones hebraicae in libros  
Regum et Paralipomenon.

M. RAHMER, *Ueber die hebräischen Traditionem in den Quaestionen seu traditiones hebr. in II. Regum*, in *Jüdisch. Wochenschr. Ben Chananja*, 1865.

A. RAHMER, *Ein lateinischer Kommentar aus dem 9 Jahrhundert zu den Büchern der Chronik, kritisch verglichen mit den jüdischen Quellen*, Teil 1, Thorn, 1866.

M. RAHMER, *Haggadische Analekten aus den pseudohieron. Quaestiones*, in *Iubelschr. für H. GRAETZ*, Bresl., 1897, p. 314.

S. BERGER, *Quam notitiam linguae Hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Nancy, 1893, pp. 1-4.

L. GINZBERG, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, 1. *Die Haggada in den pseudohieron. Quaestiones* (Inaug.-Diss.), Heidelberg, 1899.

De induratione cordis Pharaonis.

G. MORIN, in *Anecdota Maredsolana*, 2, 1, 1913, p. 24.

— *Un traité pélagien inédit du commencement du cinquième siècle*, in *Revue bénéd.*, 26, 1909, pp. 163-188.

Fragmenta graeca in psalmos.

P. BATIFFOL, *Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit*, in *Revue des quest. hist.*, 39, 1886, pp. 248-255.

G. MORIN, in *Revue bénéd.*, 1907, p. 110 sgg.

J. J. K. WALDIS, *Hieronymi graeca in psalmos fragmenta, untersucht und auf ihre Herkunft geprüft* (Alttestamentl. Abhandl., 1, 3), Münster i. W., 1908, p. 4 sgg.

Commentarius in Evangelium secundum Marcum.

G. WOHLBERG, *Ein vergessener lateinischer Markuskommentar*, in *Neue Kirchh. Zeitschr.*, 18, 1907, pp. 427-469.

G. MORIN, *Un commentaire romain sur S. Marc de la première moitié du v siècle*, in *Revue bénéd.*, 27, 1910, pp. 352-362; cfr. *Anecdota Maredsolana*, 2, 1, 1913, p. 24.

**Commentarius in epistulas Pauli.**

A. SOUTER, *The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul*, London, 1907 (cfr. G. MERCATI e SOUTER, *Journ. of theol. Stud.*, 8, 1907, p. 526; 12, 1911, p. 32).

E. RIGGENBACH, *Historische Studien zum Hebräerbrief*, Heft 1, Leipzig, 1907, pp. 11-15.

G. MORIN, *Jean Diacre et le Pseudo-Jérôme sur les épîtres de St Paul*, in *Revue Bénéd.*, 27, 1910, pp. 113-117.

**De Fide sancti Hieronymi presbyteri.**

G. MORIN, *Un symbole inédit attribué à Saint Jérôme*, in *Revue bénéd.*, 21, 1904, pp. 1-9.

**De Christianitate.**

F. C. CONYBEARE, *Mélanges Nicole*, Genf, 1905, p. 85.

**Homilia, in qua corruptio doctrinae**

**Apostolorum vituperatur.**

O. BARDENHEWER, in *Theol. Revue*, 1902, p. 88 sgg.

**Versus Hieronymi presbyteri.**

M. IHM, *Damasi Epigrammata*, Lipsiae, 1895, p. 66 sg. Cfr. *Praef.*, p. XIII sgg.

**Versus Hieronymi ad Augustinum,**

**Augustini ad Hieronymum.**

S. BRANDT, in *Philologus*, 62, 1903, p. 622 sg.; 63, 1904, p. 160.

A. RIESE, *Zur Latein. Anthologie*, in *Rhein. Museum*, 65, 1910, p. 490.

**VII. Manoscritti.**

**Chronicon.**

I Mss. principali sono: 1. *Bernensis* 219 del sec. IX (B). 2. *Amandinus* del sec. VII (A), prima appartenente alla biblioteca dell'Abbadia benedettina di Saint Amand, ora a Valenciennes. 3. *Leidensis* sive *Freherianus* del sec. IX (F). 4. *Petavianus-Leidensis*, Ms. Lat. Voss. Q. 110 del sec. IX (P). Insieme con questo vanno considerati: 5. i *fragmenta Petaviana* (S.), cioè i sei fogli aggiunti in fine al medesimo, due fogli che ora si trovano nel *Vaticanus Reg.* 1709 e quattordici che stanno nel *Parisinus* 6400. 6. *Middlehillensis* 1829, ora *Berolinensis* del secolo VIII (M). 7. *Vaticanus Reg.* 560 del sec. XIII/XIV, una derivazione dal così detto codice *Fuxensis*, cioè dal *Montepessulanus* 32 del sec. XII/XIII. 8. *Oxoniensis Bodleianus Auct.* T. II 26, olim *Claramontanus*, postea *Meermannianus* del secolo V/VI (O). 9. *Middlehillensis* 1872, ora *Berolinensis* del sec. IX (N). 10. *Londinensis*, Br. Mus. 16974 del sec. X (L). 11. *Leidensis* 30 del sec. XII (C). 12. *Monacensis* 12361. 13. *Oxoniensis Mertonensis* H. 3. 15 del sec. IX (T).

Tra questi i migliori per la determinazione del testo sono O M L.

Cfr. L. TRAUBE, *Hieronymi Chronicon cod. Floriacensis fragmenta Leidensia Parisina Vaticana*, Leiden, 1902 (N. 5).

TH. MOMMSEN, *Die älteste Handschrift der Chronik des Hieronymus*, in *Hermes*, 24, 1889, pp. 393-401 = *Ges. Schr.* 7, 1909, pp. 600-605 (N. 6 e 8).

E. G. HARDY, *The Bodleian Ms. of Jerome's Eusebian Chronicle*, in *Journal of philol.*, 1890, p. 277 (N. 8).

J. K. FOTHERINGHAM, *The Bodleian Ms. of Jerome's version of the chronicle of Eusebius reproduced in collotype with an introd.*, Oxford, 1905 (N. 8). Cfr. E. SCHWARTZ, in *Berl. philol. Woch.*, 1906, p. 744.

E. WÖLFFLIN, in *Archiv. für latein. Lexicogr.*, 13, 1904, p. 437 (N. 12).

TH. MOMMSEN, *Die armenischen Handschriften der Chronik des Eusebius*, in *Hermes*, 30, 1895, p. 321 = *Ges. Schr.*, 7, 1909, p. 580.

#### De viris illustribus.

Il Bernoulli (Ed., p. XVI) ne cita quattro, come i più importanti : 1. *Vaticanus Reginensis* 2077 del sec. vi/vii, palinsesto; 2. *Parisinus* 12161 del sec. vii, proveniente da Corbie; 3. *Veronensis* XXII (XX) del sec. viii; 4. *Vercellensis* 183 del sec. viii. Il Richardson, tra i molti da lui collazionati, segnala come degni di nota, oltre i precedenti (ed., p. LIV): 5. *Vindobonensis-Bobiensis* 16 del secolo viii/ix; 6. *Monacensis* 6333 del sec. ix; 7. *Montepessulanus* 406 del sec. viii/ix; 8. *Parisinus* 1856 del sec. x; 9. *Parisinus* 4955 del sec. x.

Cfr. W. H. P. HATCH, *A manuscript of Jerome's De vir. ill. belonging to the general theolog. seminary in New York*, in *Harvard Studies*, 23, 1912, p. 47.

Il ms. della versione greca, su cui Erasmo condusse la sua edizione, fu di nuovo scoperto nel 1895 dal Bernoulli, nella Biblioteca di Zurigo, ove porta la segnatura C 11. Cfr. BERNOULLI, in *Theol. Literaturz.*, 1895, p. 475, e H. OMONT, in *Centralbl. für Bibliothekswesen*, 3, 1886, p. 442.

#### Revisione e versione della Bibbia.

Il principale codice della Volgata è l'*Amiatinus*, prima nel monastero di S. Salvatore sul Monte Amiata, ora nella Laurenziana di Firenze. Fu scritto fra il 690 e il 716, e inviato dall'abate Ceolfrido al sepolcro di S. Pietro. Da esso fu tratta l'ediz. del N. T., curata dal TISCHENDORF, Leipzig, 1850, 1854<sup>2</sup>, e del V. T., curata da TH. HEYSE e TISCHENDORF, Leipzig, 1873. Cfr. G. B. DE ROSSI, *La Bibbia offerta da Ceolfrido abate al sepolcro di S. Pietro*, Roma, 1887.

J. SCHMID, *Zur Gesch. des Codex Amiatinus*, in *Theol. Quartalschr.*, 89, 1907, pp. 577-584.

A. MERCATI, *Per la storia del Codice Amiatino*, in *Biblica*, III, 1922, pp. 324-328.

Secondo per importanza viene il codice *Fuldensis*, contenente solo il N. T. Esso fu scritto nel 645 a Capua per ordine del vescovo Vittore, ed edito dal RANKE, *Novum Testam. latine interprete Hieron. ex mss. Victoris Capuani*, Marburg u. Leipzig, 1868.

Oltre i due citati, è degno di nota il *Foroiuliensis* del sec. vi/vii.

Cfr. K. VERCELLONE, *Variae lect. vulgatae lat. Bibliorum editionis*, Romae, 1860-1864.

F. BAETHGEN, *Nachricht von einer unbekannten Handschrift des Psalterium iuxta Hebraeos Hieron.*, in *Zeitschr. für die alttestam. Wiss.*, 1, 1881, p. 105 sgg.

PH. THIELMANN, *Beitr. zur Textkritik der Vulgata, bes. des Buches Judith* (Progr.), Speier, 1883.

P. CORRSSEN, *Der Text der Adahandschrift* (Die Trierer Adahandschrift, Publikation der Ges. für Rhein. Gesch., 6), Leipzig, 1889.

W. SCHULZ, *Beiträge zu dem Text der Vulgata aus Spanischen Handschriften*, in *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 42, 1899, p. 36 sgg.

E. MANGENOT, *Les manuscrits grecs des Évangiles employés par St Jérôme*, in *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1900, pp. 56-72.

J. H. BERNARD, *The greek Mss. used by St Jerome*, in *Hermathena*, 11, 1901, pp. 335-342.

C. R. GREGORY, *Textkritik des neuen Test.*, 2, Leipzig, 1902, p. 613 sgg.

A. SOUTER, *The type or types of Gospel text used by St Jerome*, in *Journal of theol. Studies*, 12, 1911, p. 583 sgg.

E. NESTLE, *Beobachtungen zu den lat. Evangelien*, in *Philol.*, 72, 1913, p. 152 sgg.

H. DENIFLE, *Die Handschriften der Bibel-Korrektorien des 13. Jahrh.*, in *Archiv für Litt.-und Kirchengesch. des Mittelalters*, Freib. i. Br., 1888, pp. 263 sgg.; 471 sgg.

#### Commentarioli in psalmos.

Il Morin ha segnalato i seguenti codici: 1. *Spinaliensis* (Epinal), 68, scritto nel 662 o nel 744, su cui si fonda quasi esclusivamente la determinazione del testo; 2. *Parisinus* 1862 del sec. x; 3. *Parisinus* 1863 del sec. x; 4. *Gratiano-politanus* (Grenoble) 218 del sec. XII.

Cfr. L. DELISLE, *Notice sur un manuscrit mérovingien de la Bibliothèque d'Epinal*, Paris, 1878.

#### Commentarii in prophetas maiores.

Per un codice dei Comm. a Daniele, scoperto a Madrid, cfr. BRATKE, *Beatus von Libana, Hieronymus und die Visio Hesdrae*, in *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 23, 1902, p. 428 sgg.

Per il Comm. in *Hieremiam* il Reiter (*Corpus scrip. eccl. latin.*, 59) ha usato i seguenti mss.: 1. *Lugudunensis* 468 (L) e *Parisinus* Nouv. acq. lat. 602, i quali costituivano originariamente un codice solo, del sec. VI/VII; 2. *Laudianus*, olim *Laureshamensis* (O), ora nella Bibl. Bodleiana ad Oxford, Misc. 417, del sec. IX/X; 3. *Turonensis* 279 del sec. IX/X (T); 4. *Remensis* 76 (B. 81) del sec. x (R); 5. *Coloniensis* L (Darmst. 2045) (D) del sec. XI; 6. *Lugudunensis* 448 (Z) del sec. IX; 7. *Marcianus* 607 (F) del sec. XI; 8. *Aurelianensis* 192 (B) del sec. VII; 9. *Parisinus* Bibl. Nation. Lat. 1820 (M) del sec. VIII; 10. *Cluniacensis*, ora *Parisinus* Nouv. acq. Lat. 1457 (C) del sec. x; 11. *Parisinus* Bibl. Nation. Lat. num. 12153 (G) del sec. IX; 12. *Valentianensis* 59 (A) del sec. IX; 13. *Ver-cellensis* C IX, 55 del sec. x (V); 14. *Parisinus* Bibl. Nation. Lat. 9528 del sec. IX (P); 15. *Sessorianus* XLIV (S) del sec. X/XI.

Di tutti questi codici, il migliore è L, alla cui famiglia appartengono O T R D L F: ad un altro archetipo risalgono i codici B M C G; A è il principale rappresentante di una terza classe di codici; V e S stanno a sè; e P è il più antico esemplare di una quinta famiglia di codici.

#### Traduzione di omelie da Origene.

Cfr. W. A. BAEHRENS, *Ueberlieferung und Textgesch. der latein. erhaltenen Origenes Homilien zum A. T.*, in *Texte und Unters.*, 42, 1, Leipzig, 1916.

#### Omelie sui salmi.

Il Morin (*Anecdota Mareds.*, 3, 2, p. 1) ha fondato la sua edizione sui seguenti codici: 1. *Cantabrigiensis collegii Pembrochiani* H. 2 del sec. x; 2. *Audomarpolitanus* 89 del sec. IX; *Parisinus* 12152 del sec. x; 3. *Sangallensis* 109 del sec. VIII; 4. *Musaei Britannici* 4. A. XIV del sec. VIII; 5. *Parisinus* 2675 del sec. IX/X; 6. *Parisinus* 2676 del sec. IX; 7. *Sangallensis* 108 del sec. IX. Inoltre vanno citati il codice del *Breviarium* che è del sec. x, e il cod. *Casinensis* LVII del sec. XI, dal quale l'Amelli trasse l'omelia sul salmo 50 (pubblicata in appendice all'ediz. del Morin, p. 421).

#### Omelie sull'evangelo di Marco.

Il Morin (*Anecdota Maredsolana*, 3, 2, p. 319) ha usato: 1. il cod. *Parisinus* 12140 del sec. x; 2. il cod. *Parisinus* 2651 del sec. XI; 3. l'*Oxonensis* Bodl. Laud. 452 del sec. X, e l'edizione di Giov. Crisostomo curata da D. Erasmo, 2, Venezia, 1549, fol. 263.



## Omellie varie.

Oltre i mss. citati per le omellie sull'evangelo di Marco, il Morin (*Anecd. Mareds.*, 3, 2, p. 373) ha usato: 1. il *Parisinus* 12141 del sec. x; il *Lipsiensis* I. 58 a. del sec. xii; il *Darmstadiensis* sign. 205-230, instrum. 228 del sec. xv; l'*Ashburnhamensis* Barrois 57 del sec. vi/viv; il cod. *Mus. Britannici* 30853 del sec. xi; il *Sessorianus* LV del sec. vii/viii; il *Vaticanus* 344; il cod. *Mus. Britannici* 4. A. XIV, del sec. viii, il *Bobiensis-Vaticanus* 5758 del sec. vii.

## I nuovi 14 trattati sui salmi.

Il Morin (*Anecd. Mareds.*, 3, 3, p. 1) ha usato: 1. il *Vaticanus* 317 del sec. xvi; 2. il *Vaticanus-Ottobonianus* 478 del sec. xvi; 3. il *Venetus-Marcianus* class. I, XCIV del sec. xii; 4. il *Laurentianus Medic.* 18, 20 del sec. xi. I primi tre contengono i trattati sui salmi 10, 15, 82, 84, 87, 88, 89, 92, 96; il Laurenziano contiene sei dei precedenti (82, 84, 87-89, 92) e inoltre 5 trattati sui salmi 83, 90, 91, 93, 95.

## Omellie su Esaia.

La 1<sup>a</sup> è tradita nel *Veronensis* XV. 13 del sec. viii e nel *Bruxellensis* II. 1636 del x. La 2<sup>a</sup> nei Mss. 345 e 342 di Montecassino, uno dell'xi, l'altro del xii secolo.

## Manoscritti delle opere apocriefe.

## Fragmenta graeca in psalmos.

Sono stati editi dal Morin (*Anecd. Mareds.*, 3, 3, p. 122) dal codice *Taurinensis* B. VII 30 del sec. x/xi.

## De fide sancti Hieronymi presbyteri.

Il Morin ha condotta la sua edizione (*Anecd. Mareds.*, 3, 3, p. 199) su quattro mss.: 1. *S. Michaelis ad Mosam* 28 del sec. ix; 2. *Oxon. Bodl.* 147 del sec. xii; 3. *Colleg. Trinitatis Cambridg.* O. 5. 5 del sec. xv; 4. *Londin. Mus. Brit. Reg.* 6. B. XIII del sec. xii.

## De christianitate.

È contenuto nelle carte 42-58 del *Laurentianus* 214 del sec. xii/xiii.

## Omilia in qua corruptio Doctrinae apostolorum vituperatur.

È contenuta nel cod. *Monacensis* 6264 del sec. xi.

## Versus Hieronymi ad Augustinum, Augustini ad Hieronymum.

Sono traditi nel cod. di *Avanches* 229.

## Commentarius in Apocalypsin.

Nel *Monacensis* 14469 del sec. ix è attribuito a Girolamo; nel *Bambergensis* B. V. 18 del sec. ix a Isidoro di Siviglia.

## VIII. Edizioni. — Edizioni generali.

D. ERASMUS, Basel, 1516-1520 in 9 voll.

MARIANUS VICTORIUS, vescovo di Rieti, Roma, 1565-1572, 9 voll.

J. MARTIANAY e A. POUGET, Paris, 1693-1706, 5 voll.

D. VALLARSI, Verona, 1734-1742, 1766-1772<sup>2</sup>, 11 voll.: questa seconda riprodotta in MIGNE, *Patr. Lat.*, 22-30.

## Edizioni parziali. Chronicon.

A. PONTACUS, Bordeaux, 1604.

J. SCALIGER, *Thesaurus temporum*, Leiden, 1606, Amsterdam<sup>2</sup>, 1658.

A. SCHOENE, *Eusebii chronicorum canonum libri duo*. I, Berl., 1875; II, Berlin, 1866: *Hieronymi versionem e libris manuscriptis recensuit* A. SCHOENE. [L'apparato non risponde alle moderne esigenze della critica, perchè l'autore non

ha tenuto conto di alcuni dei mss. più importanti. Cfr. A. v. GUTSCHMID, in *Fleckeis. Jahrb.*, 95, 1867, p. 677=Lit. Centralbl., 1876, p. 855=Kl. Schr., 1, Leipzig, 1889, p. 422].

R. HELM, *Hieronymi Chronicon. Die Chronik des Hieronymus herausgegeben von Dr. R. HELM=Die griech. christl. Schriftsteller*, EUSEBIUS WERKE, 7, 1, Leipzig, 1913.

De viris illustribus.

L'editio princeps apparve in Roma nel 1468 per cura di ANDREAS DE ALERIA (Corsica) (*Epistolae et tractatus*, 2 voll.).

J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca eccles.*, Hamburg, 1718.

W. HERDING, Leipzig, 1879.

A. BERNOULLI, *Hieronymi et Gennadii de vir. ill.* (=Sammlung ausgew. kirchen-und dogmengeschichtl. Quellenschriften, 11, Freib. i. Br. und Leipzig, 1895.

E. C. RICHARDSON, in *Texte und Unters.*, 14, 1, 1896.

J. TAMIETTI, *S. Hieron. de vir. ill., vitae S. Pauli primi eremitae, S. Hilariis eremitae, Malchi monachi et epistolae selectae cum adnotat.* (Lat. christ. Scriptores, I), Torino, 1903<sup>a</sup>.

Revisione e versione della Bibbia.

Il libro di Giobbe fu edito da P. DE LAGARDE, *Mitteilungen*, 2, Göttingen, 1887, 189-237: *Des Hieronymus Uebertragung der griech. Uebersetzung des Job*.

C. P. CASPARI, *Das Buch Job* (1, 1-38, 16), in *Hieronymus' Uebersetzung aus der alexandr. Version nach einer St Galler Handschriſt saec. VIII*, Christiania, 1893.

C. P. CASPARI, in *Actes du 8<sup>e</sup> Congrès internat. des Orientalistes à Stockholm*, 1893, partie 2, pp. 37-51. Cfr. BEER, *Textkrit. Studien zum Buche Job*, in *Zeitschr. für die alttest. Wiss.*, 16, 1896, p. 297 sgg.

Il Psalterium fu edito da P. DE LAGARDE, *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi*, Lipsiae, 1874.

C. TISCHENDORF, S. BAER, F. DELITZSCH, *Liber psalmorum hebraicus atque latinus ab Hieronymo ex Hebraeo conversus, consociata opera edid.* C. DE TISCHENDORF, S. BAER, FR. DELITZSCH, Lipsiae, 1874.

P. DE LAGARDE, *Probe einer neuen Ausgabe der latein. Uebersetzungen des Alten Testaments*, Göttingen, 1885 [contiene i salmi 1-17].

Il Vecchio Testamento fu edito da TH. HEYSE e C. TISCHENDORF, *Biblia sacra Veteris Testamenti a Hieron. ex antiquissima auctoritate in stichos descripta, vulgatam lectionem... testimonium comitatur codicis Amiatini omnium antiquissimi ed.* TH. HEYSE e C. TISCHENDORF, Lipsiae, 1873 (cfr. HAMANN, *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1873, p. 592).

Il Nuovo Testamento fu edito da C. TISCHENDORF, *Codex Amiatinus. Novum Testamentum latine interprete Hieron. ex celeberrimo codice Amiatino... nunc primum ed.* C. TISCHENDORF, Lipsiae, 1850, 1854<sup>2</sup>, 1894<sup>3</sup>.

E. RANKE, *Novum Testam. latine interprete Hieron. ex manuscripto Victoris Capuani, Marburgi et Lipsiae*, 1868.

J. WORDSWORTH e H. J. WHITE, *Novum Testam. D. N. Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieron. Pars I, Quattuor Evangelia*, Oxford, 1889-98; pars III, fasc. 1: *Actus Apostolorum*, 1905; pars II, fasc. 1: *Epistula ad Romanos*, 1913 [edizione critica].

— — Ed. minor curante H. J. WHITE, Oxford, 1911.

Un'altra grande ediz. critica prepara la pontificia commissione, istituita da Pio X per la revisione della Volgata.

Cfr. E. v. DOBSCHÜTZ, *Stud. zur Textkritik der Vulgata*, Leipzig, 1894.

HARNACK, *Zur Revision der Prinzipien d. Neut. Textkritik* (Beiträge zu Einleit. in das N. T., VII), Leipzig, 1916.

M. HETZENAUER, *De recognitione principiorum criticae textus N. T. secundum A. DE HARNACK*, in *Lateranum*, 1920, N. 2.

**Commentarioli in psalmos.**

G. MORIN, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 1, 1895. Cfr. E. KLOSTERMANN, *Gött. Gel. Anz.*, 1898, p. 587.

**Commentarii in prophetas maiores.**

REITER, in *Corpus script. eccles. latin.*, 59, Vindobonae, 1913.

**Commentarius in Apocalypsin.**

Victorini episcopi Petavionensis Opera, recensuit... IOH. HAUSSLEITER... *Commentarii in Apocalypsin, editio Victorin. et recensio Hieron. una cum posterioribus additionibus* (= *Corpus script. eccles. lat.*, 49), Vindobonae, 1916.

**Quaestiones hebraicae in Genesim.**

P. DE LAGARDE, Lipsiae, 1868.

**Liber de nominibus hebraicis.**

P. DE LAGARDE, in *Onomastica sacra*, Göttingen, 1870, pp. 1-81, e Göttingen, 1887, pp. 16-116.

**De situ et nominibus locorum hebraicorum.**

J. BONFRÈRE, Paris, 1631; J. CLERICUS, Amsterdam, 1704; J. LARSON e G. PARTHEY, *Eusebii Pamphili Onomasticon urbium et locorum Sanctae Scripturae, graece cum latina Hieron. interpretatione*, Berlino, 1862.

P. DE LAGARDE, in *Onomastica sacra*, Göttingen, 1870, p. 82 sgg.; Göttingen, 1887, p. 117 sgg.

E. KLOSTERMANN, *Eusebius Werke*, 3, 1: *Das Onomastikon der bibl. Ortsnamen*, Leipzig, 1904 (cfr. E. NESTLE, *Berl. phil. Wochenschr.*, 1904, 1156).

**Adversus Helvidium.**

H. HURTER, *Sanctorum patrum opuscula selecta*, XII, Innsbruck, 1894<sup>2</sup>.

**Traduzione di omelie da Origene.**

Le omelie di Origene tradotte da Girolamo sono riprodotte nell'edizione di Origene, curata dal LOMMATZSCH, Berlin, 1831-1848, voll. 5, 13-15.

**Omelie sui salmi, sull'Evangelo di Marco, e su argomenti vari.**

G. MORIN, S. Hieron. presb. *Tractatus sive homiliae in psalmos*, in *Marci Evangelium, aliaque varia argumenta*, in *Anec. Maredsolana*, 3, 2, Maredsoli, 1897.

**I nuovi 14 trattati sui salmi.**

G. MORIN, S. Hieron. presb. *Tractatus sive homiliae in psalmos quattuordecim. Accedunt eiusdem S. Hieron. in Esaia tractatus duo et graeca in psalmos fragmenta*, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 3, Maredsoli, 1903.

**Omelie su Esaia.**

Oltre all'edizione sopra citata del Morin, la seconda fu edita dall'AMELLI, che scoprì le omelie su Esaia nei mss. di Montecassino: A. AMELLI, *Hieron. tractatus contra Origenem de visione Esaiae*, Montecassino, 1901.

**Lettere.**

J. HILBERG, *Corpus script. eccles. latin.*, 54, Vindobonae, 1910 (*Epist.* 1-70); 55, Vindob., 1912 (*Epist.* 71-120); 56, Vindob., 1918 (*Epist.* 121-154).

HURTER, *S. patrum opusc. sel.*, ser. XI, Oeniponte, 1870.

J. P. CHARPENTIER, *Lettres choisies de St Jérôme, texte latin soigneusement revu, traduction nouvelle, introduction*, Paris, 1900.

P. DE BRUYNE, *Quelques lettres inédites de St Jérôme*, in *Revue bénéd.*, 27,

1910, pp. 1-11. Sono quattro lettere, di cui la IV era già stata nel 1908 pubblicata da ANTOLINI, in *Revista de Archivos. Bibl. y Mus.*, 1909. Nel HILBERG, *Corpus* 56, occupano i n. 151-154, pp. 363-368.

La lettera apocrita 18 ad Praesidium è stata ripubblicata dal MORIN, in *Bullet. d'ancienne littér. et d'arch. chrét.*, 1913, pp. 54-57.

### Opere apocrite.

Expositio interlinearis libri Job.

Spicilegium Casinense, 3, 1, 1897, pp. 335-417.

De induratione cordis Pharaonis.

G. MORIN, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 3, 1903, p. 200.

Fragmenta graeca in psalmos.

G. MORIN, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 3, pp. 122-128.

J. J. K. WALDIS, *Hieron. graeca in psalmos fragmenta untersucht und auf ihre Echtheit geprüft* (Alttestam. Abhandl., I, 3, Münster, 1908) [Traduz. tedesca e commento].

Commentarius in Apocalypsin.

K. HARTUNG, *Ein Traktat zur Apocalypse des Ap. Iohannes*, Bamberg, 1904.

De fide sancti Hieronymi presbyteri.

G. MORIN, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 3, 199.

Indiculus de haeresibus.

F. OEHLER, *Corpus haereseologicum*, I, Berlin, 1856, p. 281.

Homilia in qua corruptio Doctrinae apostolorum vituperatur.

J. SCHLECHT, *Doctrina duodecim Apostolorum*, Freiburg i. Br., 1901, pp. 119-121.

F. LIVERANI, *Spicilegium Liberianum*, Firenze, 1863, p. 4 [pubblicata come opera di Beda].

Explanatio B. Hieronymi de Salomone.

Miscellanea Cassinense, anno I, 1897, parte 2, fasc. 1, Documenti 2-8.

Versus Hieronymi presbyteri.

IHM, *Damasi epigrammata*, Leipzig, 1895, p. 66 sg. Cfr. Praef., XIII sgg.

Versus Hieronymi ad Augustinum,

Augustini ad Hieronymum.

S. BRANDT, in *Philologus*, 62, N. F., 1903, p. 622 sg. Cfr. 63, N. F., 17, 1904, p. 160.

Girolamo nacque fra il 340 e il 350, forse nel 344, nella piccola città di Stridone, sul versante meridionale delle Alpi Illiriche e sul confine della Dalmazia con la Pannonia (<sup>1</sup>). Sulla base di un'iscrizione, di cui non resta che una copia, molto imperfetta, trovata, nel 1860, fra le carte di Stefano Petkovic, già capitano a Knin presso Sebenico, e dilettante di archeologia, s'è voluto identificare l'antica Stridone con la moderna cittadina di Grahovo, sita nelle

(<sup>1</sup>) Hieron., *De vir. ill.*, 135: Hieronymus natus patre Eusebio, oppido Stridonis, quod, a Gothis eversum, Dalmatiae quondam Pannoniaeque confinium fuit.



vicinanze di Glamoc in Bosnia. Ma i dubbi sollevati dai critici, specialmente dal P. Vaccari <sup>(2)</sup>, in questi ultimi tempi, rendono assolutamente inaccettabile la tesi dell'identificazione, che pur fu sostenuta con abbondanza di argomenti dal Mons. Francesco Bulic <sup>(3)</sup>. Sicchè, in mancanza di più valide prove, riconosciamo anche noi, col Cavallera <sup>(4)</sup>, che il miglior partito è di attenersi alla soluzione già proposta dal Vallarsi, il quale credeva che Stridone si trovasse sul confine della Dalmazia e della Pannonia, presso la regione d'Aquileia, ad ovest, e presso quella di Haemona (Lubiana), a nord <sup>(5)</sup>. Gli abitanti di Stridone erano zotici, barbari, dediti ai piaceri materiali, amanti solo della ricchezza <sup>(6)</sup>. Non sembra quindi del tutto improbabile che dalla rozza natura di questo popolo, Girolamo abbia ereditato quel temperamento aspro, angoloso, iracondo, scontroso, che ha lasciato nell'opera sua un'impronta così profonda di forza e d'originalità.

La sua famiglia era cristiana <sup>(7)</sup>, e molto ricca <sup>(8)</sup>: oltre alla

<sup>(2)</sup> P. A. Vaccari, *San Girolamo. Studi e schizzi in occasione del XV centenario della sua morte* (420-1920), Roma, 1921 (*La patria e la famiglia*, pagg. 7-25). Cfr. la recensione che della dotta opera del P. Vaccari scrisse Sisto Colombo, in *Didaskaleion*, Nuova Serie, anno II, 1924, fasc. 3 (Torino, Soc. Ed. Internaz.), pagg. 179-182. Vedi anche Ferd. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*. Louvain-Paris, 1922, I, 2, pag. 67 sgg. (*La patrie de Saint Jérôme*); G. Morin, *La patrie de Saint Jérôme* ecc., in *Revue Bénédictine*, aprile-luglio, 1926, pag. 217 sgg.; P. A. Vaccari, *Intorno alla patria di S. Girolamo: un'iscrizione apocriфа e le ragioni della «Civiltà Cattolica»*, in *La Civiltà Cattolica*, quaderno 1826, 17 luglio 1926, pagg. 146-149.

<sup>(3)</sup> Fr. Bulic, *Wo lag Stridon, die Heimat des hl. Hieronymus?*, in *Festschrift für Otto Benndorf zu seinem 60. Geburtstag*, Wien, Hölder, 1898, pagg. 276-280; lo stesso articolo in italiano: *Dove giaceva Stridone, la patria di S. Girolamo*, in *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, 1899, pagg. 137-144.; Id., *Stridone luogo natale di S. Girolamo*, in *Miscellanea geronimiana*, Roma, 1920, pagg. 253-330.

<sup>(4)</sup> Ferd. Cavallera, *Saint Jérôme*, Louvain-Paris, 1922, I, 2, pag. 71.

<sup>(5)</sup> Vallarsi, *S. Hieronymi vita*, I, 4 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 13): ... *Stridone, quae civitas in Dalmatiae olim Pannoniaeque confinio, ad Italiae potius litem videtur pertinuisse, certe quidem non longe ab Aquileia atque Haemona, nobilissimis Italiae urbibus, aberat* etc.

<sup>(6)</sup> Hieron., *Epist.* 7, 5: *in mea enim patria, rusticitatis vernacula, deus venter est et de die vivitur, sanctior est ille qui ditior est*.

<sup>(7)</sup> Hieron., *Praefatio in librum Job* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1082): *Ego christianus, de parentibus christianis natus et vexillum crucis in mea fronte portans* etc.; *Epist.* 82, 2: *Nos... ab ipsis, ut ita dicam, incunabulis catholico sumus lacte nutriti*.

<sup>(8)</sup> Questo particolare si deduce da vari indizi: dagli schiavi, che Girolamo aveva in casa (Hieron., *Contra Rufinum*, I, 30); dalle ville, che possedeva (Hieron., *Epist.* 66, 14); dalle somme considerevoli che spese in viaggi, e nell'acquisto d'una ricca biblioteca (Hieron., *Epist.* 22, 30).

vecchia nonna, al padre, alla madre e ad una zia, essa contava anche una sorella, che fu più tardi causa a Girolamo di molte e gravi preoccupazioni, e un fratello, Paoliniano, che egli condurrà seco da Roma in Palestina <sup>(9)</sup>. Il giovane dalmata cominciò i suoi studi a Stridone, sotto la guida d'un severo maestro, da lui chiamato Orbilio, con allusione scherzevole al famoso precettore d'Orazio <sup>(10)</sup>. Ma, allegro e vivace, egli amava alternare lo studio col gioco. Quante volte, insieme con gli schiavi, dai quali senza dubbio avrà imparato i primi vizi, s'è dato a scorrazzare rumorosamente per le loro cellette! A un tratto però, ecco il viso arcigno del maestro, che veniva per la consueta lezione. Oh il tragico momento! Il piccolo Girolamo allora si rifugiava nel seno della nonna; e bisognava strapparla di là con la forza, poichè le buone maniere non giovavano a nulla <sup>(11)</sup>. Nell'età di circa vent'anni, in compagnia di Bonoso, dolce amico d'infanzia <sup>(12)</sup>, si recò a Roma, dove frequentò le lezioni del celebre grammatico latino Elio Donato, e forse anche di quel Vittorino, la cui umile, ma coraggiosa conversione fu resa celebre dall'eloquenza del vescovo d'Ipbona <sup>(13)</sup>. Sotto la guida di sì valenti maestri studiò con tanta passione ed amore gli autori classici, specialmente Terenzio e Virgilio, che il culto per la grandezza del pensiero antico non si spense in lui che con la morte <sup>(14)</sup>. Apprese anche la lingua greca <sup>(15)</sup>, ma, soprattutto, secondo la consuetudine del tempo, oltre alla grammatica, studiò la dialettica, la retorica, la filosofia e la giurisprudenza <sup>(16)</sup>.

<sup>(9)</sup> Hieron., *Epist.* 7, 4; 13; 22, 30; 66, 14; *Contra Rufin.*, I, 30.

<sup>(10)</sup> Horat., *Epist.*, II, 1, 71; Hieron., *Contra Rufin.*, I, 30.

<sup>(11)</sup> Hieron., *Contra Rufin.*, I, 30: *Memini me puerum cursitasse per cellulas servulorum, diem feriatum duxisse lusibus et ad Orbilium saevientem de aviae sinu tractum esse captivum.*

<sup>(12)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 5.

<sup>(13)</sup> Augustin., *Confess.*, VIII, 2; Hieron., *Chron.*, ad a. 2370=354 (2, pag. 195 Schoene; pag. 239 Helm): *Victorinus rhetor et Donatus grammaticus praeceptor meus Romae insignes habentur. E quibus Victorinus etiam statuum in foro Traiani meruit.*

<sup>(14)</sup> Hieron., *Contra Rufin.*, I, 16; cfr. *ibid.*, I, 30.

<sup>(15)</sup> Non pare tuttavia che abbia acquistato di questa lingua una conoscenza profonda. Infatti, in una lettera al presbitero Marco (Hieron., *Epist.* 17, 2), Girolamo scrive ironicamente: *Plane times ne eloquentissimus homo in syro sermone vel graeco ecclesias circumeam!* Il senso di queste parole è confermato dal seguente passo di Rufino (*Apol.*, II, 9; Migne, *Patr. lat.*, XXI, 590-591): *Ante enim quam converteretur (la conversione monastica), mecum pariter et litteras Graecas et linguam penitus ignorabat.* Solo durante il suo soggiorno nel deserto di Calcide, e poi ad Antiochia, Girolamo attese seriamente allo studio del greco.

<sup>(16)</sup> Hieron., *Contra Rufin.*, I, 20; *Epist.* 50, 1.

Prese parte, con esito brillante, a controversie oratorie <sup>(17)</sup>, e si procacciò fra i giovani romani celebrità d'uomo fornito di vasta dottrina e di calorosa eloquenza. Amantissimo di percorrere tutti i campi del sapere, cercava, nella lettura dei più svariati libri, un naturale complemento agl'insegnamenti dei suoi maestri; e in quella lettura l'anima di lui, avida del bello e del nuovo, si sprofondava con l'entusiasmo d'un giovane pieno d'ideali e con la voluttà d'un febbricitante che si disseta. I libri erano la sua passione: a prezzo d'inauditi sacrifici, con lavoro assiduo e tenace — copiava egli stesso, di notte e di giorno, le opere che non poteva acquistare <sup>(18)</sup> — s'era venuto formando una preziosissima biblioteca, che divenne la compagna inseparabile della sua vita <sup>(19)</sup>.

Egli non aveva ancor ricevuto il battesimo: si trovava, dunque, come tanti altri, nella categoria dei catecumeni, in quella specie di vestibolo del grandioso edificio ecclesiastico del IV° secolo, dove i convertiti attendevano il momento di essere ammessi nel numero dei fedeli. È noto infatti che, nei primi tempi della Chiesa — valga d'esempio il caso di Gregorio Nazianzeno e di Satiro, fratello di sant'Ambrogio, i quali, assaliti ambedue, mentre viaggiavano per mare, da una burrasca, temevano di morire senza battesimo — vigeva la consuetudine di conferire questo sacramento solo a coloro che fossero già usciti dal pelago tempestoso della giovinezza, e dessero, per la loro età matura, più sicuro affidamento di serietà e di perseveranza nei loro propositi di vita cristiana.

Nell'attesa di ricevere il battesimo, che gli fu poi somministrato dal papa Liberio, non sappiamo con precisione quando, ma certamente prima del 24 settembre del 366, data della morte di quel papa, il nostro Girolamo non si chiuse davvero nelle rigide regole di un'assoluta continenza. Come poteva un giovane conservar puri i suoi costumi in una città divenuta, come Roma, focolare di torbide passioni, di volgari sensualità e di corruzioni sfrenate? Più

(17) Hieron., *Contra Rufin.*, I, 30 : *Et quo magis stupeas, nunc cano et recalvo capite, saepe mihi videor in somnis comatulus, et sumpta toga, ante rhetorem controversiolam declamare.*

(18) Hieron., *Epist.* 5, 2. In questa lettera, Girolamo prega Florentino di spingere Rufino ad inviargli certi manoscritti, e aggiunge : *Interpretationem quoque psalmorum davidicorum et prolixum valde de Synodis librum sancti Hilarii quae ei apud Treveris manu mea ipse descripseram aequae ut mihi transferas peto.* Tale particolare induce a credere che non furono codeste le sole opere, copiate da Girolamo, le quali formarono il primo nucleo della sua biblioteca.

(19) Hieron., *Epist.* 22, 30 : *...bibliotheca, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere omnino non poteram.*

d'una caduta e più d'un naufragio, sofferto nel periodo dell'adolescenza, suscitò spesso, più tardi, nell'animo del vecchio Girolamo dolorosi rimorsi, ai quali il santo diede sfogo di lacrime nelle amare voci di pentimento, che si leggono diffuse in parecchi luoghi delle sue lettere <sup>(20)</sup>. Pure non sembra che la sua giovinezza, sotto il maliardo influsso delle dissolutezze che logoravano le fibre della società romana del tempo, si sia lasciata, come quella di sant'Ago- stino, interamente sedurre e conquistare dal vizio. Girolamo dedi- cava il suo tempo al diletto intellettuale in maggior misura che al fisico. Quante volte non gli accadde d'interrompere gli studi, per recarsi a visitare le basiliche dei santi, o per discendere nelle silen- ziose tenebre delle Catacombe, dove si tratteneva lunghe ore in fer- vide meditazioni sull'eroismo cristiano! <sup>(21)</sup>. Ad alimentare ancor più in lui la fiamma della fede, che doveva presto divampare in così alto incendio di fervore ascetico, concorsero potentemente gli avveni- menti politici contemporanei. Dai banchi della scuola egli vide na- scere l'impero di Giuliano, e con esso il minaccioso programma d'una restaurazione del paganesimo. I templi si riaprono; in tutte le città il culto idolatrico riprese vigore; il sangue delle vittime sgoz- zate bagnò di nuovo le piazze e le vie; i pagani insolentivano, orgogliosi del proprio trionfo; i Cristiani si nascondevano, per non provocarne lo sdegno. Ma la notizia improvvisa della morte dell'im- peratore cambiò d'un tratto la scena. In mezzo all'universale sgo- mento, da cui fu colta la moltitudine dei pagani, Girolamo racconta d'aver udito una voce che diceva: « Perchè i Cristiani sosten- gono che il loro Dio è paziente e pietoso? Nulla è più terribile, nulla più fulmineo del suo corrucchio. Non ha differito d'un solo istante la sua vendetta » <sup>(22)</sup>. Questa voce, del pari che lo spetta- colo dell'effimera durata dell'impero di Giuliano, si stampò indele- bilmente nella memoria di Girolamo, al quale, dopo cinquan- t'anni, sembrava ancora di riudirla viva e forte, come un monito severo dell'onnipotenza di Dio.

Da Roma, in compagnia di Bonoso, il giovane dalmata, in un'epoca che non possiamo precisare, intraprese un viaggio in Gallia, dove dimorò per qualche tempo a Treviri, residenza

<sup>(20)</sup> Hieron., *Epist.* 2; 3, 1; 4, 2; 6, 2; 7, 3 e 4; 11; 14, 6; 15, 2; 16, 2; 22, 30; 45, 1; 48 (49, Hilberg), 20; 125, 2; *Contra Iohan. Hierosol.*, 41. Vedi, a questo proposito, le giuste osservazioni del P. Vaccari (*San Girolamo*, Roma, 1921, pag. 31 sgg.), e del Cavallera (*Saint Jérôme*, Louvain-Paris, 1922, I, 2, pag. 72 sgg.).

<sup>(21)</sup> Hieron., *Comm. in Ezech.*, XII, 40, 5 sgg. (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 375).

<sup>(22)</sup> Hieron., *Comm. in Habacuc*, II, 3, 14 (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1329-1330).



dell'imperatore Valentiniano I <sup>(23)</sup>. Non è noto abbastanza lo scopo del viaggio. Forse la sete del sapere fece nascere in lui il desiderio di compiere la propria educazione in quella città, che vantava allora una delle più fiorenti accademie dell'Europa occidentale. Quivi infatti si dedicò allo studio della teologia, e copiò due opere di sant'Illario di Poitiers: il voluminoso libro *De synodis* e i *Tractatus super Psalmos* <sup>(24)</sup>.

La dimora in Gallia orienta la vita di Girolamo verso una nuova mèta, perchè, svolgendo e maturando nell'interno dell'anima sue idee, sentimenti, impressioni, raccolte in lunghi anni d'esperienza e di studio, contribuisce potentemente ad accendere una luminosa concezione di pietà cristiana nello spirito del giovane già disposto ad entrare nell'aspro sentiero del sacrificio, della mortificazione, della solenne rinunzia a tutti i beni della terra. Girolamo sentì allora per la prima volta dentro di sè un irresistibile bisogno di raccoglimento, di preghiera e di lavoro spirituale: la sua mente si schiudeva alla contemplazione estatica della divinità, ed il cuore gli ardeva in un desiderio inquieto di purificazione e di elevazione. Quel che facesse o pensasse, durante il suo soggiorno a Treviri, a noi purtroppo non è dato sapere.

Uno dei suoi compagni di studio, Rufino, lo attirò di là ad Aquileia. Questa città, che godeva in quel tempo, nella provincia adriatica, la stessa importanza, che raggiunse in seguito Venezia, era una grande metropoli marittima e commerciale, sede floridissima di lettere e di arti, specialmente di studi religiosi e di disciplina monastica. Girolamo vi trovò numerosi amici, suoi coetanei, in gran parte suoi compagni d'infanzia, e lo colpì di letizia e di stupore a un tempo lo slancio di quei giovani, esaltati dalle letture della vita dei Padri del deserto, avidi di perfezione, pieni d'entusiasmo per un'esistenza di solitudine e di povertà. Essi erano il presbitero Eliodoro di Altino, Valeriano di Aquileia, Bonoso, Rufino, Innocenzo, Crisogono, e parecchi altri, *Aquileienses clerici* — come li chiama lo stesso Girolamo <sup>(25)</sup> — *quasi chorus beatorum*: tutti nomi rimasti famosi nella corrispondenza del nostro santo. Ma uno dei personaggi, che lasciarono più durature impressioni e

<sup>(23)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 5: *Cum post romana studia ad Rheni semibarbaras ripas eodem cibo, pari frueremur hospitio.* Cfr. Hieron., *Advers. Iovin.*, II, 7 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 296): *Cum ipse adolescentulus in Gallia viderim Alticottos, gentem britannicam, humanis vesci carnibus etc.*

<sup>(24)</sup> Hieron., *Epist.* 5, 2.

<sup>(25)</sup> Hieron., *Chron.*, ad a. 2390=373 (2, p. 198 Schoene; a. 374, pag. 247 Helm).

destarono maggior copia di affetti nell'anima di Girolamo, fu il vecchio Paolo, ch'egli conobbe nelle vicinanze di Aquileia, a Concordia, città oggi distrutta. Paolo, da giovane, aveva conosciuto a Roma un segretario di San Cipriano <sup>(26)</sup>, ed era un uomo prodigioso per la fresca robustezza delle sue membra e la prosperità della sua salute. Girolamo, il quale celebrò questo miracolo in una splendida lettera <sup>(27)</sup>, volle nientemeno vedere in lui un simbolo della risurrezione. Il futuro traduttore e continuatore d'Eusebio di Cesarea raccolse dalla bocca di Paolo preziose notizie intorno al Cristianesimo del III° secolo ed ai suoi più efficaci rappresentanti. Da lui seppe come San Cipriano fosse siffattamene compreso d'ammirazione per Tertulliano, da leggerne ogni giorno le opere, e da chiamarlo suo maestro; e, con l'aiuto della tradizione orale, si andava fin d'allora preparando allo studio della storia ecclesiastica, alla quale doveva portare tanti e sì pregevoli contributi del suo formidabile ingegno. Il circolo dei giovani cristiani d'Aquileia, la veneranda figura del vecchio Paolo, tutta, insomma, quell'atmosfera satura di fervidi entusiasmi, di serene idealità, di sublimi aspirazioni, di simboli, di visioni, di fede inebriante, circondò l'anima di Girolamo d'un fascino di misticismo, e la sollevò ad una più diretta comunione con Dio. Aquileia segna la prima tappa del corso avventuroso della vita del grande Dottore. Quivi egli si consolidò nell'intenzione di abbracciare la vita religiosa, e, dalla diuturna dimestichezza con i dotti amici, trasse non piccolo impulso ed incoraggiamento a proseguire i suoi studi scientifici.

Nel 372 o 373, non si sa come, l'edificante schiera degli amici d'Aquileia si disperse <sup>(28)</sup>. Bramosi di scendere dalla nebulosa regione dei sogni alla pratica attuazione dei loro principî, scelse ciascuno un luogo e una condizione di vita, che meglio corrispondesse alla propria indole ed alle proprie attitudini spirituali e morali: alcuni prescelsero la vita cenobitica, ed organizzarono, a questo scopo, piccoli conventi; altri si avventurarono fra i pericoli e i disagi della vita anacoretica. Bonoso si ridusse a vivere in un isolotto deserto della costa dalmata <sup>(29)</sup>; Rufino si recò in Oriente, in compagnia dell'illustre vedova Melania; Girolamo si ritirò nella natia, selvaggia Stridone, dove però lo attendevano i

<sup>(26)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 53 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 661-663).

<sup>(27)</sup> Hieron., *Epist.* 10, 2.

<sup>(28)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 3: *Postquam me a tuo (Rufini) latere subitus turbo convolvit, postquam glutino caritatis haerentem inopia distraxit avulsio, tunc mihi caeruleus supra caput adstitit imber, tunc maria undique et undique coelum.*

<sup>(29)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 4; 7, 3.

primi disinganni e le prime amarezze. Gravemente afflitto da una colpa commessa dalla sorella <sup>(30)</sup>, e venuto, per motivi non abbastanza noti, in discordia col vescovo del luogo, Lupicino, di cui parla come di un uomo ignorante, brutale, malvagio, indegno della carica che ricopriva, e solo degno del popolo affidato alle sue cure, decise di sottrarsi alla persecuzione di questo « inetto pilota di una nave sconquassata » <sup>(31)</sup>, e di prendere la via dell'Oriente.

La Siria e la Palestina erano nomi, che sonavano allora con tutte le lusinghe d'un dolce invito nell'orecchio dei giovani Cristiani; erano come simboli, che, svegliando nelle accese immaginazioni, una folla di memorie bibliche, intimamente collegate con i personaggi più famosi della storia ecclesiastica, le attraevano con la forza d'una calamita. L'Oriente era la terra promessa, la mèta dei pellegrini, il sospiro delle anime pie. La straordinaria lontananza; i racconti meravigliosi sulle astinenze, sui sacrifici, sui miracoli dei Padri, che vi trascorrevano la vita, lavorando e pregando in solitudine; la lusinga di visitare i luoghi, dove s'era svolta la civiltà millenaria del popolo ebraico, e la gloriosa passione del Redentore; l'irresistibile seduzione delle aride e inospitali sabbie del deserto, dove l'uomo, lontano dai rumori del mondo, isolato fra la terra e il cielo, si sentiva più vicino a Dio; tutto, il passato e il presente, il reale e il fantastico, l'umano e il divino, contribuiva ad avvolgere di mistero e di poesia quelle contrade, sì da farle apparire nella vaga indeterminatezza d'un mondo leggendario e soprannaturale.

Molti fra gli amici di Girolamo, a cui la solitudine della Dalmazia e dell'Adriatico era venuta a noia, perchè sembrava loro che la vera vita monastica, con la pienezza dei suoi benefici, non potesse aver sede altrove che in Oriente, si erano affrettati ad abbandonare le loro povere cellette, disadorne d'ogni incanto di poesia e d'ogni luce di miracoli.

Rufino s'imbarcò per Alessandria, ed il nostro Girolamo, preso a Stridone commiato dai suoi, partì anch'egli alla volta dell'Oriente. Seguendo la via di terra, si diresse, per la valle del Danubio e per la Tracia, verso Costantinopoli, col proposito di trasferirsi di là a Gerusalemme, dove si sarebbe dedicato a più rigorose pratiche d'ascetismo <sup>(32)</sup>. Tra i bagagli, portava uno dei suoi più

<sup>(30)</sup> Hieron., *Epist.* 7, 4; cfr. *Epist.* 6.

<sup>(31)</sup> Hieron., *Epist.* 7, 5.

<sup>(32)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 30: *Cum... Hierosolymam militaturus pergerem.*

cari tesori: la biblioteca, ch'era venuto raccogliendo con cure amorevoli e pazienti, nel tempo del suo soggiorno a Roma <sup>(33)</sup>. Percorse un gran numero di province: passò per il Bosforo, per il Ponto e per la Bitinia; attraversò la Galazia e la Cappadocia; nel passaggio per la Cilicia, sopportò i disagi d'una temperatura eccessivamente calda ed afosa, e arrivò, verso la fine del 373, ad Antiochia <sup>(34)</sup>, dove ritrovò i suoi compagni d'Aquileia, Eliodoro, Innocenzo, Nicia, Yla <sup>(35)</sup>, e fu per qualche tempo ospite d'Evagrio, presbitero antiocheno, di cui Girolamo aveva fatto la conoscenza ad Aquileia, quando Evagrio era venuto dall'Oriente in Italia, come rappresentante d'una parte dei cattolici siriaci, per esporre ai vescovi occidentali la situazione della sua chiesa <sup>(36)</sup>.

In Antiochia, Girolamo fu più volte assalito da gravi malattie, che misero in serio pericolo la sua vita <sup>(37)</sup>. Appena le condizioni di salute glielo concessero, si affrettò a studiare il greco, e s'iniziò agli studi teologici ed esegetici, sotto la guida del celebre Apollinare, vescovo di Laodicea, allorchè questi non era ancora infetto dalle dottrine eretiche, che più tardi dovevano gettarlo in aperto dissidio con la Chiesa <sup>(38)</sup>. Attratto dalla fama, in cui gli abitanti

<sup>(33)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 30: *Cum ante annos plurimos domo, parentibus, sorore, cognatis, et quod his difficilius est, consuetudine lautioris cibi, propter coelorum me regna castrassem, et Hierosolymam militaturus pergerem, bibliotheca, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere omnino non poteram.*

<sup>(34)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 3: *Tandem in incerto peregrinationis erranti, cum me Thracia, Pontus, atque Bythinia totumque Galatiae vel Cappadociae iter et fervido Cilicum terra fregisset aestu, Syria mihi velut fidissimus naufrago portus occurrit.*

<sup>(35)</sup> Vedi Ferd. Cavallera, *Saint Jérôme*, Louvain-Paris, 1922, I, 2, pag. 76 sg.

<sup>(36)</sup> Cfr. Cavallera, *Op. cit.*, I, 1, pag. 21 sg. Ad Antiochia, Girolamo visse, ospite d'Evagrio, nel villaggio di Maronia (Hieron., *Vita Malchi*, 2, in Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 53: *Maronia, triginta ferme millibus ab... Antiochia, urbe Syriae, haud grandis distat viculus. Hic post multos vel dominos vel patronos, dum ego adulescentulus morarer in Syria, ad papae Evagrii, necessarij mei, possessionem devolutus est... Cum curiose ab accolis quaererem etc.*).

<sup>(37)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 1: *Invalidum etiam cum sanum est corpusculum crebri fringere morbi*; *Epist.* 3, 2: *Tunc vere aegrotum esse me dolui et nisi me adtenuatae corporis vires quadam compede praepedissent*; *Epist.* 3, 3: *Syria... ubi ego quicquid morborum esse poterat expertus.*

<sup>(38)</sup> Che Girolamo abbia cominciato ad Antiochia, cioè dopo che risolvette di recarsi in Oriente e quivi sottoporsi ad esercizi di vita ascetica, lo studio del greco, appare manifesto dalle parole di Rufino (*Apol. in Hieron.*, II, 9, Migne, *Patr. lat.*, XXI, 590-591): *Ante quam converteretur* (cioè prima della conversione monastica), *mecum pariter et litteras graecas et linguam penitus ignorabat*. Quanto alle sue relazioni con Apollinare di Laodicea, vedi Hieron., *Epist.* 84, 3: *Apolli-*



della capitale siriana tenevano il vecchio Malco, solitario famoso, il quale viveva nel villaggio di Maronia, a trenta miglia da Antiochia, Girolamo concepì il desiderio di visitarlo. Forse Evagrio ve lo condusse; e il giovane dalmata apprese dalla viva voce del santo vecchio le romanzesche avventure della sua vita <sup>(39)</sup>. Le semplici, ma efficaci parole di Malco passavano nell'anima di Girolamo, avida di emozioni, come un soffio di vento caldo sulla sabbia del deserto. Girolamo ne restò così fortemente rapito, che, vecchio, rivivendo, nell'intensa ebbrezza della meditazione, la felicità di quel breve momento d'estasi, potè ricostruire la bella e dolce figura del solitario in pagine vibranti di profonda commozione e di concitata eloquenza.

L'incontro con Malco fu dunque come una subitanea apparizione, che richiamò lo spirito di Girolamo sulla via degli antichi propositi, dalla quale sembrava essere stato per poco distratto dalle occupazioni intellettuali della tumultuosa Antiochia. Ma, invece di recarsi a Gerusalemme, come s'era prefisso, al momento della partenza da Aquileia <sup>(40)</sup>, risolvette di ritirarsi nel deserto di Calcide <sup>(41)</sup>. Evagrio, il quale conosceva l'abbate d'uno dei grandi conventi che popolavano la prima delle tre zone del deserto siriano, corrispondenti ai tre diversi gradi di disciplina monastica praticati in Oriente <sup>(42)</sup>, non mancò d'assicurare gli amici aquileiesi che li avrebbe raccomandati a lui. Ma il giorno in cui la comitiva avrebbe dovuto mettersi in viaggio, proprio sul limitare del deserto, dinanzi alla terribile incognita d'un avvenire pieno di privazioni e di sacrifici, Eliodoro, preso da sbigottimento, si separò da Girolamo, per tornarsene in patria, adducendo a pretesto la voce del dovere, che lo chiamava in soccorso dei bisogni della famiglia <sup>(43)</sup>; anche Nicia si perdette d'animo, e ne seguì l'esempio <sup>(44)</sup>; Innocenzo era morto da parecchio tempo ad Antiochia <sup>(45)</sup>. Per il che Girolamo, con l'anima oppressa da

*narem Laodiceum audiui Antiochiae frequenter et colui et, cum me in sanctis scripturis erudiret, numquam illius contentiosum super sensu dogma suscepi.*

<sup>(39)</sup> Hieron., *Vita Malchi*, 2 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 53).

<sup>(40)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 30: *Cum... Hierosolymam militaturus pergerem.*

<sup>(41)</sup> Hieron., *Vita Malchi*, 3 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 54-55); *Epist.* 5, 1; *Vita Pauli*, 6; *Epist.* 15, 3; 16, 2; cfr. *Epist.* 7, 1.

<sup>(42)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 34-36.

<sup>(43)</sup> Hieron., *Epist.* 14.

<sup>(44)</sup> Hieron., *Epist.* 8.

<sup>(45)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 3: *Syria... ubi ego quicquid morborum esse poterat expertus, ex duobus oculis unum perdidit, Innocentium enim, partem animae meae, repentinus febrium ardor abstraxit.*

indicibile tristezza, si avviò con Yla, il solo compagno rimastogli fedele, a chiudersi nella solitudine di Calcide. Il nostro santo si sforzò, fin dai primi tempi, di rivaleggiare in austerità di pratiche ascetiche con i monaci più rinomati, e cercò nelle dure penitenze la pace allo spirito travagliato. Lavorava e, secondo il precetto di S. Paolo, guadagnava il pane quotidiano con il sudore della sua fronte <sup>(46)</sup>. Ma egli, come i suoi compagni d'Aquileia, non aveva sortito da natura una costituzione fisica capace di resistere a lungo ai rigori della penitenza <sup>(47)</sup>: la reclusione, il digiuno, il lavoro manuale sotto la cocente sferza del sole, maceravano a poco a poco, con azione lenta ma inesorabile, le sue fibre. Cagionevole di salute fin dalla nascita, oppresso dai disagi, stremato di forze, lasciava tra i rovi di quell'aspra vita di sacrificio e di mortificazione sempre più ogni giorno sanguinosi brandelli di carne. Una volta, anzi, prostrato da un languore mortale, smarrì quasi del tutto la coscienza di sè stesso, e provò uno strano senso di abbandono, come se in quel povero mucchio d'ossa, a cui era ridotto il suo corpo, fosse per spegnersi l'ultimo anelito di vita <sup>(48)</sup>. Alle sofferenze fisiche s'aggiungevano anche le morali. Quando la piaga del suo cuore, per la morte d'Innocenzo, avvenuta ad Antiochia, non s'era ancora del tutto rimarginata, la morte d'Yla la riapriva, facendola più che mai sanguinare <sup>(49)</sup>.

Girolamo restò solo. Questi terribili colpi di sventura lo riscossero come da un letargo, e le forze, almeno in apparenza, gli si ridestarono. Volle allora trovarsi anche più solo, e, lasciata la propria celletta, si avanzò oltre la zona popolata dai conventi, in quella parte del deserto, dove non s'incontrava anima viva. La paurosa immagine dell'inferno lo perseguitava dovunque. Egli era convinto che Dio gli avesse colpito di morte i compagni, per punirlo dei suoi peccati e per indurlo a più aspra penitenza.

<sup>(46)</sup> Hieron., *Epist.* 17, 2: *Nihil alicui praeipui, nihil otiosus accipio, manu cotidie et proprio sudore quaerimus cibum, scientes ab apostolo scriptum esse: « Qui autem non operatur nec manducet »* (II Thess. 3, 10).

<sup>(47)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 1: *Invalidum etiam cum sanum est corpusculum crebri fregere morbi*; *Comment. in Zachariam*, III, 12, 2 (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1509 D): *In arce Atheniensium, iuxta simulacrum Minervae, vidi sphaeram aeneam gravissimi ponderis, quam ego pro imbecillitate corpusculi movere vix potui.*

<sup>(48)</sup> Hieron., *Epist.* 6, 2: *Quamquam ita me iugis tam corporis aegrotatio quam animae aegritudo consumpsit, ut, morte imminente, nec mei paene memor fuerim.*

<sup>(49)</sup> Hieron., *Epist.* 3, 3: *Et hic (scil. Hylas) necdum obductam rescidit cicatricem.*

Non si possono leggere senza una profonda commozione le pagine, palpitanti d'immortale bellezza, in cui Girolamo ci ha lasciato il pietoso e tragico racconto delle lotte interne da lui sostenute per lunghe ore di passione, al cospetto di Dio, fra le mobili sabbie inaffiate dal suo pianto <sup>(50)</sup>. Nell'esaltazione febbrile dello spirito, egli vedeva agitarglisi dinanzi agli occhi, ebbri di sogno, l'immagine di Roma come l'immagine della seduzione, con tutti i suoi piaceri, con tutti i suoi splendori, con tutte le sue voluttà. La carne bruciava in un incendio di concupiscenza: le più sensuali forme del peccato si affollavano tumultuando nella sua mente. Girolamo s'impegnava allora in un furioso combattimento con la carne ribelle, e trascorreva intere settimane di astinenza e di macerazione. Ma l'indomabile avversario, quanto più era combattuto, tanto più raddoppiava la furia degli assalti, ed assediava d'impuri fantasmi la fantasia del giovane asceta. Il quale finalmente, per difendersene, volle ricorrere ad altri e più efficaci espedienti, oltre che alla penitenza corporea. S'ingolfò quindi negli studi storici ed esegetici, e si propose d'intraprendere anche quello della lingua ebraica. Un giudeo battezzato e poi ritiratosi a vita eremitica in uno dei conventi della Siria, gli si offrì per maestro. Girolamo non si lasciò sfuggire l'occasione, e tornò dall'interno del deserto nella zona abitata dagli altri monaci <sup>(51)</sup>. I primi sforzi per imparare l'alfabeto e la morfologia ebraica furono titanici: la rudezza sibilante dei suoni, qualità caratteristica di quella lingua, non solo accresceva la difficoltà dello studio, ma, quel ch'è più, provocava un senso di disgusto nell'animo di Girolamo, avvezzo alle impeccabili eleganze degli autori classici. Non bisogna infatti dimenticare che, se è vero, come egli stesso dice nel citato luogo della celebre lettera ad Eustochio <sup>(52)</sup>, che visse nel deserto, non avendo a compagni se non gli scorpioni e le fiere, non è men vero che la società dei suoi vecchi amici, gli autori pagani, specialmente Plauto e Cicerone, lo seguirono sempre e dovunque, consolandolo della tristezza delle notti trascorse in angosciose vigilie ed in amarissime lacrime. Ne sia prova il terribile conflitto, che scoppiò in lui, molto probabilmente, secondo noi, durante il periodo del suo soggiorno nel deserto di Calcide, fra due tendenze opposte dello spirito

<sup>(50)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 7.

<sup>(51)</sup> Hieron., *Epist.* 125, 12.

<sup>(52)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 7: *Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaveram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum.*

fortemente imbevuto di cultura pagana e rischiarato nello stesso tempo dal raggio della nuova fede; conflitto, che ebbe il suo epilogo nella strana visione, la quale costituisce uno dei più deliziosi capitoli della lettera ad Eustochio <sup>(53)</sup>.

Verso la metà di Quaresima — narra Girolamo (volgeva probabilmente l'anno 375) —, lo assalì una febbre fortissima, che presto lo ridusse in fin di vita: il freddo della morte già si propagava nelle sue membra e avresti potuto dirlo un cadavere, se non fosse stato per un residuo di calore che ancora alimentava nel petto dell'infermo i battiti del cuore. Mentre così giaceva, il suo spirito subitamente tratto fuori del corpo, trasvolò nelle alte sfere dell'empireo, e fu condotto dinanzi al tribunale di Dio, che sorgeva in mezzo ad una gloria d'angeli e di santi, risplendenti di fulgidissima luce. Interrogato chi fosse, Girolamo rispose d'esser cristiano. — « Mentisci! » — tuonò allora l'Onnipotente — « Tu sei ciceroniano, non cristiano, perchè il tuo cuore è là, dov'è il tuo tesoro! » Girolamo tacque confuso, e Dio diede l'ordine ai suoi ministri d'infliggergli le battiture. Tormentato dai rimorsi, oltre che dalle percosse, il miserabile recitava dentro di sè quel versetto del salmo: *in inferno autem quis confitebitur tibi?* Infine proruppe in un pianto dirotto, ed implorò ad alte grida misericordia dal Signore. Solo per intercessione dei santi egli ottenne finalmente indulgenza, a condizione però che non si facesse prendere mai più per l'avvenire dalla voglia di leggere libri pagani. Pronunziato di ciò solenne giuramento, e quindi ritornato lo spirito nel corpo, dond'era partito, Girolamo, con immenso stupore di sè e degli altri, riaprì gli occhi, natanti in un mare di lacrime, e si trovò sulle spalle i lividi delle battiture sofferte.

Mantenne Girolamo la promessa fatta dinanzi al trono dell'Altissimo? Crediamo di poter rispondere negativamente. Anzitutto le reminiscenze degli autori classici ricorrono con tanta frequenza in tutte le sue opere, anche le più tarde, da dar luogo al legittimo sospetto ch'egli sia ritornato, e non una sola volta, ai capolavori dell'antichità, ai quali pur aveva, al cospetto di Dio, rinunciato per sempre. Inoltre, da alcune sue stesse parole è lecito raccogliere la conclusione che egli, fortunatamente per la sua gloria e per quella della Chiesa occidentale, aveva finito col vedere nella misteriosa visione nient'altro che l'effetto d'un

<sup>(53)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 30. Il Cavallera (*Saint Jérôme*, I, 1, pag. 29) riporta il sogno di Girolamo al tempo della sua dimora in Antiochia.



sogno <sup>(54)</sup>. E nella famosa lettera al retore Magno <sup>(55)</sup>, ch  gli aveva domandato perch  si serviva cos  spesso di citazioni desunte dagli autori pagani, e macchiava il candore della Chiesa con le turpitudini dei Gentili, egli rispondeva, citando una lunga serie di autori, tolti dalla storia letteraria cristiana, i quali non si erano fatti scrupolo di attingere largamente alla letteratura profana, e rivendicando al Cristianesimo il diritto, per quella eterna potenza del bello, che   legge imprescindibile di ogni opera d'arte, di assimilare quella parte della letteratura e della filosofia dell'antichit , che pu  e deve esser considerata eternamente viva ed eternamente vera. Ma se, da un lato, Girolamo non pot  del tutto dimenticarsi dei vecchi amici pagani, dall'altro, appena riavutosi dalla malattia, si dedic  con maggior passione ed interesse, che non in passato, allo studio della Bibbia. Presto cominci  anche a dare i primi saggi di quella produzione letteraria, che doveva, col tempo, acquistare proporzioni veramente prodigiose. Nel deserto di Calcide redasse, tingendola d'un forte colore di leggenda, la biografia di Paolo, il primo eremita dell'Egitto, e la invi  all'altro Paolo, il vecchio e lontano amico di Concordia <sup>(56)</sup>, e cominci  i suoi lavori d'esegesi, spiegando il profeta Abdia.

Ma, nonostante le cure assidue dello studio e della preghiera, dalle diverse lettere, scritte in quest'epoca, e che noi possediamo <sup>(57)</sup>, non   difficile desumere quanto intensamente Girolamo soffrissi della sua lontananza dagli amici pi  diletti, e quanta forza di volont  e di sacrificio gli fosse necessaria, per resistere al desiderio di ricongiungersi con loro. Scrive a Nicia <sup>(58)</sup> e a Crisogono <sup>(59)</sup>, per esortarli a mandargli loro notizie; si lamenta con le vergini del convento di Emona, perch  non rispondono alle sue lettere <sup>(60)</sup>; lo stesso fa con Antonio, monaco di Emona <sup>(61)</sup>; si duole con gli amici Cromazio, Giovino ed Eusebio, perch  gli hanno spedito una lettera troppo breve <sup>(62)</sup>. Degna di considerazione sopra tutte le altre   tuttavia la lettera, che il nostro santo dicesse ad

<sup>(54)</sup> Hieron., *Contra Rufin.*, I, 30-31; III, 32 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 421-423; 480-481). Cfr. Rufin., *Apol.* II, 6 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 588).

<sup>(55)</sup> Hieron., *Epist.* 70.

<sup>(56)</sup> Hieron., *Epist.* 10.

<sup>(57)</sup> Hieron., *Epist.* 5-17.

<sup>(58)</sup> Hieron., *Epist.* 8.

<sup>(59)</sup> Hieron., *Epist.* 9.

<sup>(60)</sup> Hieron., *Epist.* 11.

<sup>(61)</sup> Hieron., *Epist.* 12.

<sup>(62)</sup> Hieron., *Epist.* 7, 2.

Eliodoro, quello stesso che l'aveva abbandonato, nel momento in cui s'accingeva ad affrontare i disagi dell'eremitaggio di Calcide (63). Con una vivacissima pittura dei pericoli della vita mondana e con una entusiastica esaltazione dei godimenti spirituali, che derivano dalla solitudine, Girolamo sperò di riaccendere nell'animo del timido amico il desiderio di ritornare all'antico proposito, per condividere con lui le gioie e i dolori della vita ascetica. Eliodoro non si lasciò indurre dagli argomenti di Girolamo; ma la lettera, tutta fiorita di reminiscenze classiche ed esultante di fede, ottenne un successo insperato: fu letta avidamente ed imparata a memoria nei circoli cristiani, e, quindici anni dopo, Fabiola la recitava ancora al vecchio Girolamo nell'eremo di Betlem (64).

Ma era nei disegni della Provvidenza che Girolamo non dovesse trovar requie dalle persecuzioni dei nemici: come gli era avvenuto nella breve dimora in patria, come gli avverrà successivamente a Roma ed a Betlem, così gli avvenne durante il suo soggiorno nel deserto di Calcide. Furiosissime lotte dogmatiche e disciplinari turbavano da parecchi anni la quiete della Chiesa d'Antiochia. Quattro vescovi, sorretti da altrettanti partiti, si disputavano il seggio patriarcale dell'Oriente: Melezio, Euзоio, Paolino e Vitale. Nel 361, dopo la morte di Eustazio, l'intrepido campione della fede nicena, gli ariani, insieme con molti cattolici, avevano eletto vescovo Melezio, già vescovo di Sebaste in Armenia. Ma, poichè Melezio, seguace della Chiesa ortodossa, si era dichiarato subito aperto avversario degli ariani, questi gli contrapposero un altro vescovo nella persona di Euзоio. D'altra parte, i più generosi cattolici, che, devoti alla memoria di Eustazio, formavano in Antiochia un corpo a sè stante col titolo di *eustaziani*, si rifiutarono di aderire con il loro voto alla causa di Melezio, che doveva in gran parte agli ariani la sua elezione.

Stavano così le cose, allorchè, sulla fine del 362, Lucifero di Cagliari, al suo ritorno dall'esilio, dov'era stato relegato dall'imperatore Costanzo, venne in Antiochia, e, credendo di porre termine al dissidio, diede per vescovo agli eustaziani il presbitero Paolino, il quale fu confermato non solo dalla Chiesa di Alessandria, ma anche dal papa Damaso e dal partito antiariano di

(63) Hieron., *Epist.* 14. Vedila tradotta in U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, « Vita e Pensiero », II, pag. 2 sgg. Più tardi, Girolamo pronunziò su questa lettera un giudizio molto severo (*Epist.* 52, 1). Ma essa piacque a tutti, e la penitente Fabiola l'imparò a memoria (*Hieron., Epist.* 77, 9).

(64) Vedi la nota precedente.

Roma. Ma questo rimedio non valse a mitigare le condizioni del male: poichè, se gli ortodossi d'Occidente e di Alessandria si schierarono dalla parte di Paolino, gli orientali, ad eccezione dei soli eustaziani, rimasero raccolti sotto l'insegna di Melezio, e gli ariani continuarono ad ubbidire ad Euzoio. Così il tumulto, nato da una minuscola gara di partiti per l'elezione del vescovo d'Antiochia, si venne ingrandendo, fino ad assumere le inquietanti proporzioni d'una guerra religiosa fra l'Oriente e l'Occidente.

Ad accrescere la confusione s'aggiunse infine Apollinare di Laodicea, il quale inalberò la bandiera d'una nuova eresia. Egli esagerava, in opposizione all'arianesimo che lo negava, il principio della consostanzialità, conforme al simbolo di Nicea, e, sostituendo all'elemento religioso della redenzione una specie di teismo filosofico, richiamava in vita una formula più volte condannata, e che aveva già fatto capolino fin dal III° secolo con l'eretico Sabellio. I meleziani, a cui il dilagare del sabellianismo sembrava pericoloso, specialmente in Siria, a causa di un nucleo di sabelliani rimasti nelle province del Tigri e dell'Eufrate, considerarono Apollinare come eretico, e Paolino, in seguito alle istruzioni avute dal papa Damaso, si rifiutò di ammetterlo nella propria chiesa. Sicchè Apollinare, al principio del 376, per assicurare alla sua dottrina una più salda base di propaganda, spinse l'audacia fino ad eleggere e consacrare vescovo della sua chiesa scismatica il proprio discepolo Vitale.

La polemica, nei circoli religiosi della capitale siriana, infieriva intorno all'uso della parola *ipostasi*. I meleziani adoperarono tale voce nel significato di *persona*, e professavano quindi la dottrina delle tre *ipostasi* uguali ed eterne, componenti nella loro unità la grande *ipostasi* divina: il che propriamente veniva a significare lo stesso che un Dio in tre persone consostanziali. I paoliniani, invece, dato che per i latini *hypostasis* e *substantia* erano sinonimi, consideravano come un'empietà ariana l'ammettere in Dio l'esistenza di tre *ipostasi*, vale a dire di *tre sostanze* diverse l'una dall'altra.

Il frastuono delle clamorose dispute che, rinfocolate dai rancori personali e dagli odi di parte, assordavano il cielo d'Antiochia, riecheggiò con terribile fragore nel deserto di Calcide: il luogo della penitenza, l'oasi del silenzio e dell'oblio risonò stranamente delle grida dei solitari, trasformati a un tratto in tenaci persecutori. Nei conventi, nelle cellette, fin nei più interni recessi degli anacoreti, si fece un gran parlare d'ipostasi, di Melezio e di Paolino. I monaci d'Oriente, per la maggior parte ignoranti e testardi, in

così oscuro viluppo di sottili disquisizioni teologiche non vedevano chiara che un'idea sola, la guerra contro l'Occidente; per cui si diedero a perseguitare indistintamente tutti gli occidentali, e a militare perciò in favore del partito di Melezio contro quello di Paolino e di Vitale. Nel numero delle loro vittime fu compreso anche il nostro Girolamo. Torme furiose di monaci presero ad accerchiarlo e ad incalzarlo, per sapere quale, fra i tanti già eletti, egli ritenesse vescovo legittimo di Antiochia, e che cosa pensasse a proposito delle tre ipostasi. Ora, ad un latino, com'era Girolamo, la formula meleziana delle tre ipostasi non poteva non apparire viziata da una morbosa tendenza al politeismo, e, come tale, gli ripugnava straordinariamente. In eguale perplessità fluttuava il suo pensiero circa la situazione ecclesiastica. La chiesa ufficiale antiochena, quella degli ariani, non poteva certo riscuotere le sue simpatie: ma, delle altre tre, a quale avrebbe dovuto dare la preferenza? In tanta incertezza, gli parve più avveduto consiglio rivolgersi all'autorità del papa Damaso <sup>(65)</sup>. Questi, per motivi di saggia e prudente cautela, non rispose alla prima lettera; forse, sebbene non si posseggano dati positivi per affermarlo, rispose invece alla seconda, dichiarando esplicitamente a Girolamo, come Paolino fosse l'unico, nel quale egli riponeva intera la sua fiducia. Il clero meleziano raddoppiò allora le sue persecuzioni. Come Girolamo stesso narra nella sua lettera al presbitero Marco <sup>(66)</sup>, non gli si lasciava un angolo dell'eremo, dove potesse vivere tranquillo. Non passava giorno che gruppi di monaci non si presentassero a lui, per chiedergli ragione della sua fede. Se faceva la sua confessione oralmente, non se ne mostravano sodisfatti; se la metteva per iscritto, non vi prestavano fede. Una sola cosa mostravano ardentemente di desiderare: la partenza di Girolamo e dei suoi compagni.

L'esodo dei fratelli, ormai decisi a vivere piuttosto fra le belve feroci che in compagnia di siffatti cristiani, era già incominciato. Girolamo avrebbe voluto essere del loro numero, ma n'era impedito dalla malferma salute e dal rigore della stagione invernale. Chiese allora, per grazia, che gli si concedesse ospitalità nel convento, fino a che non fosse trascorso l'inverno; e a mala pena l'ottenne.

Ai primi aliti della primavera del 379, Girolamo abbandonò il deserto, lasciando i monaci alle loro catene, alla loro sporcizia, alla loro pretesa di reggere le sorti della Chiesa dal fondo delle

<sup>(65)</sup> Hieron., *Epist.* 15 e 16.

<sup>(66)</sup> Hieron., *Epist.* 17.



caverne, e ritornò ad Antiochia. Quivi, sebbene a malincuore, acconsentì a ricevere dal vescovo Paolino l'ordinazione sacerdotale; ma, geloso della sua libertà, e amante della solitudine, pose la condizione di poter rimanere monaco, cioè di non dover esercitare cura di anime <sup>(67)</sup>.

Nel 381, ritroviamo Girolamo a Costantinopoli, vicino a Gregorio Nazianzeno, il quale, inalzato, suo malgrado, alla dignità episcopale di quella città nel maggio dello stesso anno, distribuiva al popolo i tesori della sua eloquenza e della sua dottrina, risuscitando negli animi, ancor guasti dall'arianesimo, il sentimento della vera fede. Sotto la guida di Gregorio, suo secondo maestro in esegesi <sup>(68)</sup>, Girolamo si perfezionò nell'arte di interpretare le sacre Scritture, ed approfondì la conoscenza della lingua greca. Appassionato ammiratore d'Origene, Gregorio ispirò anche al suo discepolo il culto per il grande maestro d'Alessandria, e lo indusse a tradurne le opere, per diffonderne la conoscenza nel mondo latino. L'intero disegno non fu mai portato a compimento, ma subito, fin dal tempo della sua dimora a Costantinopoli, e più tardi anche a Roma e a Betlem, Girolamo offrì agli amici e al pubblico qualche saggio della produzione esegetico-omiletica di Origene. A Costantinopoli, tradusse quattordici omelie su Geremia, e quattordici su Ezechiele, e le dedicò al presbitero Vincenzo. A questo periodo appartiene altresì la composizione, per papa Damaso, di un trattatello esegetico sulla visione del Serafino e sulla pietruzza ardente del cap. VI° d'Isaia <sup>(69)</sup>, per cui furono adoperati, come fonti, Origene, Vittorino di Pettau e la tradizione dei Rabbini ebraici; e la rielaborazione del *Chronicon* d'Eusebio, dedicata agli amici Vincenzo e Gallieno.

Intanto, gravi avvenimenti s'erano venuti maturando nel seno della Chiesa di Constantinopoli, che le animose polemiche dei partiti di Melezio e di Paolino avevano a tal segno sconvolta, da indurre l'imperatore Teodosio a riunire in un solenne concilio,

<sup>(67)</sup> Hieron., *Contra Ioann. Hierosol.*, 41 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 410).

<sup>(68)</sup> In parecchi luoghi delle sue opere, Girolamo parla, con espressioni di viva riconoscenza, del vantaggio che ritrasse dall'insegnamento di Gregorio Nazianzeno. Cfr. *De vir. ill.*, 117 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 707); *Epist.* 50, 1; 52, 8; *Adversus Iovin.*, I, 13 (Migne, XXIII, 230); *Contra Rufin.*, I, 13 e 30 (Migne, XXIII, 407 e 423); *Comm. in... Ephes.*, III, 5, 32 (Migne, XXVI, 535); *Comm. in Isaïam*, III, 6, 1 (Migne, XXIV, 91); *Ante annos circiter triginta, cum essem Constantinopoli et apud virum eloquentissimum Gregorium Nazianzenum, tunc eiusdem urbis episcopum, sanctarum Scripturarum studiis erudirer etc.*

<sup>(69)</sup> Hieron., *Epist.* 18.

tenutosi nel 381, i vescovi orientali, perchè provvedessero definitivamente al suo governo ed alla sua pace.

Or appunto, mentre i vescovi erano riuniti in assemblea, Gregorio, stanco per anni, per infermità, e, più ancora, scoraggiato per l'ingratitude degli uomini e l'inesorabile guerra mossagli dalla moltitudine degli invidiosi, abdicò l'episcopato, per ritirarsi nuovamente nella solitudine d'Arianzo. Che cosa facesse il nostro Girolamo in mezzo a tanto disordine, e quali sentimenti producesse nel suo animo l'improvvisa partenza del diletto maestro, a noi non è dato sapere. Sorprende il fatto che egli, in nessun luogo della multiforme opera sua, faccia la benchè minima allusione al concilio ecumenico del 381: la ragione di ciò deve probabilmente ricercarsi nel disgusto, provocato in lui da quell'assemblea, che aveva ripudiato Paolino e costretto Gregorio di Nazianzo ad abbandonare il seggio vescovile di Costantinopoli. In ogni modo, cessato con la partenza di Gregorio uno dei principali motivi, che trattenevano Girolamo nella capitale dell'Impero d'Oriente, egli si recò a Roma in compagnia di Paolino d'Antiochia e di Epifanio di Salamina, per partecipare al nuovo sinodo convocato dal papa Damaso per l'estate del 382, al fine di comporre le complicazioni scismatiche d'Antiochia.

Il sinodo trascorse, per quel che se ne sa, senza importanti risultati. Un caratteristico episodio, narrato da Rufino, e rimasto celebre negli annali della Chiesa, come esempio delle frodi teologiche, e come prova del limite a cui può giungere la malvagità umana, contribuì notevolmente in questa occasione ad accrescere, nella reputazione dei vescovi occidentali, specialmente di Damaso, la stima verso Girolamo, per la sicurezza della sua dottrina e la vastità delle sue conoscenze nel campo della letteratura ecclesiastica. Quando si trattò di deliberare, per qual via a coloro, fra gli apollinaristi, che avessero voluto, sarebbe stata concessa la facoltà di rientrare nel seno della Chiesa, il papa Damaso — narra Rufino — stabilì che quegli eretici apponessero la propria firma in un foglio, contenente un'esposizione della fede cattolica.

La redazione di questo *credo* fu dal papa Damaso affidata al nostro Girolamo, segretario del concilio, il quale, nell'articolo riferentesi al mistero dell'incarnazione, alluse a Gesù Cristo con un termine (*homo dominicus*), sul cui valore ortodosso gli apollinaristi sollevarono dubbi, lamenti e critiche interminabili. Girolamo si difese energicamente, ricorrendo all'autorità di parecchi scrittori di non dubbia fede cattolica, e specialmente a quella di Atanasio. Ma intanto non s'accorgeva che gli avversari

macchinavano contro di lui una diabolica insidia. Uno di costoro, fattosi consegnare da Girolamo, col pretesto di persuadere i propri colleghi, il codice delle opere di Atanasio, raschiò di nascosto le incriminate parole *ἄνθρωπος κυριακός*, che Girolamo aveva dianzi citate in sua difesa, e, dopo averle riscritte, evidentemente col proposito di far credere ad una falsificazione da parte di Girolamo, restituì il codice al possessore. Riaccessasi, e non forse a caso, di lì a poco la disputa intorno allo stesso argomento, Girolamo fu costretto a ricorrere nuovamente all'autorità di Atanasio. Ma, esaminato il codice, e riscontrata la rasura, sembrò per poco che la sua causa fosse inevitabilmente condannata a fallire. Senonchè la maggioranza dei vescovi, guidata dal buon senso, non tardò a subodorare la frode da parte degli eresiarchi, e l'increscioso incidente ebbe termine <sup>(70)</sup>.

Da quel giorno, il papa Damaso dimostrò una grande stima per il giovane erudito, ch'egli del resto aveva già cominciato ad apprezzare, fin da quando aveva da lui ricevuto, oltre alle sue lettere dal deserto, anche il pregevole trattatello sulla visione d'Isaia.

Terminati i lavori del concilio, Epifanio e Paolino d'Antiochia si rimisero in viaggio, per ritornare ciascuno nella propria sede; Girolamo, invece, rimase a Roma, perchè il papa, sapendo quanta esperienza egli avesse dell'Oriente, così degli uomini come dei libri, lo volle con sè come segretario, con l'incarico di aiutarlo nella corrispondenza, e di rispondere in suo nome alle consultazioni sinodali dei vescovi dell'Oriente e dell'Occidente <sup>(71)</sup>. Il papa lo trattava con paterna amorevolezza, ne leggeva con interesse le opere, e, pieno di una grande curiosità per l'interpretazione dei luoghi più difficili della sacra Scrittura, gli proponeva, a voce o per iscritto, problemi e quesiti di vario genere. E, in verità, nessuno, meglio di Girolamo, così versato nella conoscenza delle lingue e nello studio degli esegeti antichi e moderni, avrebbe potuto spiegare agli occhi del venerando pontefice tanto tesoro di erudizione. Di più, il papa Damaso lo eccitava senza

<sup>(70)</sup> Rufin., *De adult. libr. Origenis*, I (Migne, *Patr. gr.*, XVII, 628-630); Hieron., *Contra Rufin.*, II, 20 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 444). Girolamo, rispondendo a Rufino, affetta di non attribuire nessuna importanza all'incidente, ch'egli qualifica come *apertas ineptias, deliramenta, prandiorum cenarumque fabulas*. Ma il fatto è realmente avvenuto, perchè Girolamo dichiara di averlo raccontato lui stesso a Rufino: *Fieri enim potest ut, etiam si a me verum audisti, alius, qui huius rei ignarus est, dicat a te esse compositum*.

<sup>(71)</sup> Hieron., *Epist.* 123, 10.

tregua, con insistenza quasi indiscreta, a intraprendere utili lavori, non permettendogli che s'addormentasse sulle opere degli altri <sup>(72)</sup>. A richiesta del papa, tradusse, circa il 383, togliendole dai dieci libri dei commentari d'Origene sul Cantico dei Cantici, che egli considerava come lavoro ottimo nel suo genere, due omelie, per dare a Damaso un'idea della genialità del grande esegeta, e cominciò anche la versione del trattato del cieco Didimo sullo Spirito Santo. Ma la più importante delle opere, che egli allora intraprese per consiglio dell'illustre suo protettore, fu la revisione dei libri del Nuovo Testamento. Questi scritti in greco, erano stati, fin da una remota antichità, tradotti in latino per l'uso della cristianità occidentale. Ma la versione primitiva, la così detta *Itala* o *Vetus latina*, aveva subito, con l'andar del tempo, la medesima sorte toccata ai libri originali. Questi infatti, quanto più erano copiati e studiati, quanto più si cercava di stabilire tra loro dei confronti, nell'intenzione di completarli gli uni con gli altri, tanto più venivano ad essere allontanati dalla forma originaria, e tanto maggiore era il disordine che vi s'introduceva <sup>(73)</sup>. Ora tale disordine, nei Codici della sacra Scrittura, costituiva un vero e proprio pericolo; per cui s'imponeva la necessità di una revisione. Damaso ebbe il gran merito di concepire il proposito di una riforma dell'*Itala*, condotta sulla base d'una collazione di essa con i migliori testi greci; e a lui toccò anche la fortuna di poter mettere la mano sull'uomo, che era forse il solo adatto, al tempo suo, per mandare il disegno a compimento. Girolamo dedicò molti anni della sua vita e la miglior parte della propria attività intellettuale a questi lavori biblici: iniziati a Roma, essi furono poi continuati a Betlem con un piano più vasto e con un'indagine critica meglio approfondita. A Roma, cominciò appunto con i libri, che più degli altri avevano sofferto del lungo lavoro dei secoli: il Nuovo Testamento e il Salterio; ma, appena posto mano al lavoro, rimase quasi scoraggiato dalla gravità del compito assunto: *tot enim sunt exemplaria paene quot codices* <sup>(74)</sup>. Proseguì tuttavia pazientemente nella sua ricerca: confrontò i vari manoscritti degli Evangelii latini con i più antichi codici greci, e, perchè il suo testo non riuscisse troppo diverso da quello comunemente conosciuto ed usato, modificò

<sup>(72)</sup> Damas., in Hieron., *Epist.* 35, 1 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 451).

<sup>(73)</sup> Vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 38 sgg.

<sup>(74)</sup> Hieron., *Praefatio in quatuor Evangelia, ad Damasum* (Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 558).



l'*Itala* solo nei casi in cui la corruttela del testo aveva prodotto veri e gravi errori di senso, conservando in tutto il resto la forma tradizionale.

Alla correzione degli Evangelii è assai probabile che Girolamo facesse seguire anche quella degli altri libri del Nuovo Testamento; in ogni modo, è certo che, mentre ancora dimorava a Roma, pose mano ad una rapida revisione del Salterio sul testo greco dei Settanta <sup>(75)</sup>. Questa prima revisione è conosciuta col nome di *Psalterium Romanum*, per distinguerla dal *Psalterium Vetus*, cioè dall'antico testo dell'*Itala*. Introdotta subito nella liturgia, vi rimase in uso a Roma, in tutte le chiese, fino al tempo di Pio V (1566-1572), e lo è ancor oggi nella chiesa di S. Pietro per l'ufficio.

L'importanza di questi lavori, sebbene essi fossero da principio accolti con una certa ostilità, per aver Girolamo osato l'audace impresa di correggere le parole stesse di Cristo, come s'erano fissate nella venerazione dei fedeli, l'amicizia del papa Damaso, l'inesauribile ricchezza di cognizioni, quasi inaudita per quel tempo, onde s'adornava il suo ingegno, le qualità di monaco e d'asceta, il quale non solo con l'esempio di una condotta irrepreensibile, ma anche con gli scritti, si faceva apostolo d'una vita di rinunzia al mondo e di consacrazione a Dio, tutto valse a richiamare sulla persona di Girolamo gli sguardi di Roma, ed a procacciargli gran numero d'amicizie illustri e preziose. Il suo nome era circondato d'altissima stima; nella grande città, divenuta il centro del mondo cristiano occidentale, egli occupava una posizione eminente, e raccoglieva omaggi da tutti: lo dicevano santo, umile, erudito, eloquente. Sembrò, per un momento, predestinato a succedere a Damaso sul trono vescovile della città <sup>(76)</sup>. Personaggi del più puro sangue patrizio, il cui nome doveva sonare immortale nella storia della civiltà cristiana del IV° secolo, illustravano in quel tempo, a Roma, la nobiltà dei loro natali con singolari esempi di virtù e con generose opere di beneficenza. Discendenti di Paolo Emilio, di Marcello, dei Giuli, dei Fabi, dei Gracchi, degli Scipioni, vivevano piamente nel mondo, o si ritiravano con volontaria abnegazione in una cella, per realizzare in sè stessi l'ideale della vita cristiana.

Di questo numero appunto erano alcune nobili dame di grande coraggio e di profonda fede, le quali, avide di dissetarsi alle sorgenti purissime della conoscenza di Dio, avevano deciso di

<sup>(75)</sup> Hieron., *Praefatio in librum psalmorum* (Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 121).

<sup>(76)</sup> Hieron., *Epist.* 45, 3.

vivere secondo i precetti evangelici. Le pie madri invaghivano del loro stesso ideale le proprie figliuole, e i piccoli nipoti, respirando sì dolci aure di santità e d'amore divino, crescevano con l'animo predisposto agli stessi sentimenti ed alle stesse aspirazioni: di modo che si veniva a poco a poco formando, nel seno dell'aristocrazia romana, una specie di minuscolo convento, un circolo seriamente religioso, dove si pregava in comune, si leggevano i salmi, e si parlava di Dio.

Il luogo di convegno era sull'Aventino. Situato in uno dei luoghi più suggestivi di Roma, sormontando da una parte con le verdi pendici il fiume Tevere, e degradando dall'altra, dove ora si elevano le chiese di S. Saba e di Santa Sabina, fino alla via Appia nella valle, quel monte, dinanzi al quale, nelle ore dei sereni tramonti, sopra uno sfondo fiammante di porpora, si svolge il panorama del Gianicolo, del Vaticano e di Monte Mario, era la dimora più adatta ad alimentare nelle anime, tormentate dal dolore o disgustate dalle nequizie del mondo, desideri di solitudine e di raccoglimento. Anche oggi l'ampio silenzio, che avvolge il colle come di un mistico ammanto, suscita nella mente del curioso visitatore un'onda di tenerezza nuova. Sopra quella vetta satura di storia, per quelle vie anguste, si respira un'aura d'antichità: i fantasmi del passato, affollandosi alla memoria, richiamano spontaneamente il pensiero alla meditazione sulla caducità delle cose. Solo dalle forti emozioni, che lo spettacolo del colle ridesta a noi oggi nella fantasia, nella mente e nel cuore, possiamo in certo modo aver la misura di quanto grande debba essere stato il fascino, che esso esercitava sulle candide anime di quelle pie donne, in tempi in cui l'ardore della fede era infinitamente più vivo ed intenso.

Ma chi erano le matrone, che formavano il casto cenacolo dell'Aventino? Grazie al ricchissimo epistolario di Girolamo, ne conosciamo i nomi e la vita. Sull'Aventino, nell'abitazione principesca della sua antica famiglia, viveva Marcella con la madre Albina e la sorella maggiore Asella. Sposatasi a tredici anni, e rimasta vedova dopo sette mesi di nozze, Marcella aveva concepito il fermo proposito di consacrarsi a Dio, alla cura dei poveri ed allo studio delle Sante Scritture, sdegnando la mano del console Nerazio Cereale, zio del censore Gallo ed affine a Costanzo imperatore. Asella, di cui Palladio, lo storico di S. Giovanni Crisostomo, ha lodato la dolcezza del carattere <sup>(77)</sup>, offerta

(<sup>77</sup>) Pallad., *Hist. Laus.*, 41, 4.

dai genitori a Dio prima della nascita, si era, appena compiuto il decimo anno d'età, rinchiusa in una celletta del palazzo, dove, rivestita di una povera tunica, conduceva una vita purissima di preghiera, di penitenza e di lavoro. Educata a questi forti esempi di rinunzia e di umiltà, cresceva la giovinetta Principia, figlia adottiva di Marcella, a cui era riserbata la sorte di chiudere gli occhi della sua benefattrice, durante gli orrori del sacco di Roma <sup>(78)</sup>. Con Marcella gareggiava in opere di abnegazione e di generosità un'altra matrona, la celebre Paola, che, indotta da quell'esempio ad abbracciare la vita ascetica, era ben presto riuscita ad uguagliare la sua eroica amica. Discendente dall'illustre famiglia dei Gracchi e degli Scipioni, aveva sposato un greco, Giulio Tossozio, di nobilissima stirpe. Rimasta vedova a trentacinque anni, Paola sentì così fortemente il colpo dell'inaspettata sciagura, che poco mancò non ne morisse di dolore. La squisita gentilezza dei modi, la gravità nell'atteggiamento della persona, e la non comune educazione intellettuale la raccomandavano al pubblico rispetto. Parlava il greco come la lingua materna, ed aveva tanta dimestichezza con l'ebraico, da leggere e cantare nell'originale i salmi di David <sup>(79)</sup>. Dal suo matrimonio erano nati sei figli, tutti sopravvissuti, ad eccezione di uno: Blesilla, Paolina, Eustochio, Ruffina e Tossozio <sup>(80)</sup>. Questi due ultimi erano ancora in tenerissima età: le prime tre facevano parte della *chiesa domestica*, come Girolamo chiamava la riunione dell'Aventino <sup>(81)</sup>. Ma Paolina, intesa alle cure del suo prossimo matrimonio con Pammachio, non seguiva con intera dedizione il movimento religioso della sua famiglia. Eustochio, invece, vi si dedicava con tutte le forze dell'anima, con tutta la volontà calma e tenace, di cui aveva dato prove non dubbie fin dall'età di sedici anni. Affidata, ancor giovanetta, a Marcella, e vissuta lungamente nell'abitazione di questa santa donna, aveva respirato, in quell'atmosfera pregna di misticismo, i primi germi di quella sete di povertà, di umiliazione, di nascondimento, di penitenza, che doveva essere appagata più tardi nella solitudine di Betlem. Consigliata e diretta da Marcella, vestì, prima tra le donzelle del patriziato romano, l'abito delle vergini, con grave scandalo dei nobili parenti, che, orgogliosi e attaccati alle tradizioni della famiglia, l'avversavano con guerra implacabile. La terza figlia

<sup>(78)</sup> Hieron., *Epist.* 127.

<sup>(79)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 26.

<sup>(80)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 4.

<sup>(81)</sup> Hieron., 30, 14: *Saluta Felicianam, vere carnis et spiritus virginitate felicem. Saluta reliquum castitatis chorum et domesticam tuam ecclesiam etc.*

di Paola, Blesilla, rimasta vedova a vent'anni, dopo sette mesi di matrimonio, era di carattere un po' leggiadro, amante del piacere e delle vanità della moda. Ma un giorno, improvvisamente, si verificò nell'animo di lei un profondo mutamento. Ridotta in fin di vita da una grave malattia, mentre una notte vegliava, meditando sugli errori del suo passato, ebbe una visione, nella quale le parve di vedere — così racconta Girolamo — la figura di Gesù avvicinarsi al suo letto, toccarle la mano, e dirle « Alzati ed esci! » Ubbidendo a questa voce, le sembrò che, scesa di letto, sedesse a mensa vicino al Salvatore <sup>(82)</sup>. Comunque sia stato, è tuttavia fuor di dubbio che una crisi benefica si operò in lei, quella notte. Le forze le ritornarono, e la salute cominciò sensibilmente a rifiorire nelle membra estenuate dalla febbre. Da quel giorno, la persuasione ch'ella fosse salva per divino miracolo, la spinse a consacrare il resto dei suoi anni a Dio, e ad incamminarsi, risoluta, sulla via dell'astinenza, del sacrificio e della carità.

Ad accrescere fulgore a questa preziosa corona di anime elette, si aggiungevano Lea, vedova ricchissima e piena di talento, la quale, come Marcella, dopo la morte del marito, aveva formato in Roma un centro di riunione di pie donne, divenendo in mezzo a loro luminoso esempio di schietta umiltà; Fabiola, dell'antica prosapia dei Fabi, che, esclusa dalla comunità dei fedeli, per essersi, contrariamente ai precetti della Chiesa, unita in matrimonio con un secondo marito, mentre era ancor vivo il primo, dal quale aveva divorziato, sentì tanta vergogna del suo fallo, che volle farne pubblica penitenza nella basilica Lateranense. Vestitasi, narra Girolamo, dell'abito dei penitenti, simile a un sacco, comparve, una vigilia di Pasqua, nell'atrio della basilica, dove stette alcun tempo, accusando con alti gemiti la sua colpa. Aveva scalzi i piedi, lacerata la veste, indizio palese del proprio dolore, scoperto il capo, e con le mani si cospargeva di cenere il viso. Commossi d'immensa pietà, alla vista dell'illustre matrona umiliata, il popolo, il clero ed il papa non potevano trattenersi dal versare abbondanti lacrime <sup>(83)</sup>.

Oltre a queste, che erano le figure dominanti del quadro raffaellesco del casto cenacolo romano, altre donne, altre giovanette, il più bel fiore delle famiglie senatorie, si movevano lievemente, cercando con i larghi occhi stellanti la radiosa gloria del regno di Dio: Avita, Furia, Leta, Marcellina, Eunomia, Demetriade.

<sup>(82)</sup> Hieron., *Epist.* 38, 2.

<sup>(83)</sup> Hieron., *Epist.* 77, 4.



Completavano l'aristocratica accademia alcuni uomini, pochi di numero, ma valenti come per nobiltà di natali così per doti d'ingegno e di cuore: Pammachio, cugino di Marcella, che poi sposò Paolina, la figlia secondogenita di Paola; l'illustre Oceano, laico, a quanto pare, il quale primeggiò negli studi, e meditò con ardente amore i libri della Sacra Scrittura; Flavio, Marcellino, che più tardi, al tempo d'Agostino, nel 410, incaricato dall'imperatore Onorio di recarsi in Africa, per presiedere a Cartagine la grande conferenza fra i cattolici e i donatisti, vi spiegherà tutta la sua capacità di magistrato integerrimo e scrupoloso; Domnion, venerando sacerdote di grande dottrina, che Girolamo chiamava il Loth del suo tempo, per la generosità con cui soleva aprire ai forestieri le porte della sua casa.

Anima e vita di questa piccola comunità era Marcella. Donna di esimia virtù, di robusto ingegno, di amabilissime maniere, esercitava da circa vent'anni un grande e salutare ascendente sulle altre patrizie romane. A lei accorrevano vergini e vedove bramosi di perfezione, e presso di loro ella si faceva propagatrice dell'istituto di vita, secondo l'ideale del grande Atanasio. L'illustre vescovo d'Alessandria, circa venticinque anni prima del pontificato di Damaso, fra il 339 e il 340, era venuto a Roma, fuggiasco della persecuzione ariana, in compagnia di due solitari del deserto di Nitria, Ammonio e Isidoro.

Prima di quel tempo, s'era sentito parlare, a Roma, dei monasteri che popolavano l'Egitto e la Siria, ma erano notizie vaghe e confuse. L'apparizione dei due cenobiti risvegliò quindi negli animi un'indicibile curiosità, perchè essi, figli del deserto, erano l'immagine vivente di quel mondo lontano, che alla fantasia dei Romani si dipingeva in una vaporosa atmosfera di leggenda. Le case patrizie si aprirono ad accogliere ospitalmente gli Egiziani ed il loro vescovo. Una delle famiglie, che essi frequentavano con maggiore assiduità, era quella della vedova Albina. Il racconto della vita monastica forniva il principale alimento alle religiose conversazioni. La pittura del deserto, delle sue sabbie sconfinite e silenziose, delle strane visioni dei suoi monaci, i quali, sperduti nella solitudine, ora s'impegnavano in aspre lotte con gli spiriti maligni, ora s'inalzavano a sublimi colloqui con Dio, era potente stimolo alle anime inclini per natura e per educazione al misticismo.

Isidoro ed Ammonio avevano conosciuto i più famosi padri del deserto, Pambone, Serapione e Macario; ed erano vissuti sotto la disciplina di Pacomio. Atanasio, che aveva scritto la vita di

Antonio, tuttora vivente, ed alla cui santità ed universale fama erasi inchinato anche il gran Costantino, poteva narrare con tutta l'autorità e la vivacità del testimonio oculare le portentose gesta di quel patriarca del monachesimo orientale, e descriverne la piccola cella, sospesa fra il cielo e la terra, sulla vetta quasi inaccessibile d'un monte. Nè facevano essi dei molti monasteri di donne, le quali gareggiavano con gli uomini in prove di sacrificio e in ardore di fede. Alle pie conversazioni interveniva, insieme con la madre, anche la piccola Marcella, che, quantunque in età di circa otto anni, tuttavia, dotata da natura di una precoce intelligenza, di uno spirito riflessivo ed incline alla malinconia, tendeva stupita ed ansiosa l'orecchio ai mirabili racconti. Il seme veniva in tal modo gettato in un terreno fecondo. Allorchè Atanasio partì da Roma, volle lasciare, in ricordo, alle ospiti illustri un esemplare della sua biografia d'Antonio, il più grande solitario dell'Oriente. La fanciulla lo conservò con cura gelosa, e più tardi esso doveva decidere dell'intera sua vita. Infatti, quando, rimasta vedova a tredici anni, abbracciò il partito di mantenersi in uno stato di perpetua vedovanza, si propose evidentemente lo scopo di riprodurre a suo modo l'esempio offerto dall'Egitto al mondo cristiano. Lottando tenacemente contro la volontà della madre, contro la famiglia che la derideva, contro i paganeggianti che gridavano allo scandalo e alla follia, rinunziò agli onori e agli agi della vita mondana, e trasformò la sua casa dell'Aventino in una piccola Tebaide.

Così stavano le cose, quando Girolamo, accompagnato dai due vescovi orientali, arrivò a Roma nel 382. Paolino d'Antiochia ed Epifanio di Salamina furono ospitati dalla vedova Paola; Girolamo alloggiò in casa di Marcella. Vivendo in immediato contatto con quella società di matrone cristiane, di cui egli forse nel suo primo soggiorno a Roma aveva sentito già parlare, come di eroiche donne, gettò su di esse con vivo interesse lo sguardo meravigliato. Ne conosceva alcune; ma tutte conoscevano lui attraverso le sue lettere. Il loro favore confinò con l'entusiasmo, quando seppero che il segretario di Damaso era vissuto nel deserto della Siria: gli si strinsero sempre più intorno; ed egli diventò ben presto il padre spirituale del piccolo convento patrizio. Nel palazzo dell'Aventino si formò per suo mezzo una vera scuola di studi biblici, un vero centro d'attrazione della nobiltà, aspirante alla perfezione cristiana, una vera oasi di pace e di lavoro, dove, in mezzo al frastuono della città lussuosa, si trapiantavano le virtù del deserto: digiuni prolungati, astinenza

dalla carne e dal vino, abito semplice e povero, vita appartata dal mondo, assiduo studio delle sacre Scritture.

Girolamo, ascoltato e venerato come un oracolo, presiedeva quelle riunioni, incoraggiava ed illuminava le pie discepoli nelle questioni più intricate di esegesi biblica. Sappiamo da lui medesimo che, cedendo alle vive istanze di Paola, tenne a lei ed alla sua figliuola Eustochio un intero corso di conferenze sull'uno e l'altro Testamento <sup>(84)</sup>.

Ma, fra tutte, per lo studio indefesso e l'operosità nell'accrescere il suo corredo di scienza, si distingueva sempre Marcella, *Romanae urbis inclytum decus* <sup>(85)</sup>, della quale Girolamo attesta che non era da credersi quale fiamma le ardesse in petto per lo studio delle divine Scritture <sup>(86)</sup>. La sua casa era la biblioteca centrale, dove ciascuno poteva avere, consultare e trascrivere, a suo talento, gli esemplari dei libri sacri e le opere degli scrittori ecclesiastici più rinomati, tra le quali occupavano il primo posto quelle dello stesso Girolamo <sup>(87)</sup>. Il santo Dottore nutriva sensi di singolare rispetto ed ammirazione per quella mairona così esuberante d'ingegno. Allo spettacolo di tanta fede, di tanto oblio di tutte le umane cose, al continuo anelare verso la conoscenza della divina Verità, dimostrato da quella donna che lo interrogava senza riposo, e replicava alle risposte avute, e ne valutava con penetrante sagacia, fin nei più reconditi recessi, tutte le ragioni, Girolamo sentivasi come rimpicciolito, e da maestro divenuto discepolo; parevagli persino, talora, di trovarsi al cospetto di un giudice della sua dottrina <sup>(88)</sup>. Le altre donne seguivano tutte, a seconda delle forze del proprio ingegno, l'esempio di Marcella e gl'insegnamenti di Girolamo. Principia, la figlia adottiva di Marcella, era giunta, sotto l'istituzione e la disciplina di così saggia maestra, a notevolissimi progressi negli studi biblici, e aveva anch'essa il suo bravo armadio ben fornito di codici, specialmente delle opere di Girolamo <sup>(89)</sup>. Paola ed Eustochio parlavano a

<sup>(84)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 26.

<sup>(85)</sup> Hieron., *Epist.* 127, 1.

<sup>(86)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Ephes.*, II, Prol. (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 507); *Epist.* 127, 7.

<sup>(87)</sup> Hieron., *Epist.* 49, 4; 47, 3; *Comm. in epist. ad Ephes.*, II, Prol. (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 507).

<sup>(88)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Galatas*, Prol. (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 307-308).

<sup>(89)</sup> Hieron., *Comment. in evang. Matthaei*, Prol. (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 22).

meraviglia il latino ed il greco; ma, per aver libero l'adito alla conoscenza diretta del Vecchio Testamento, vollero apprendere anche l'ebraico; ed in questo idioma, esotico e malagevole in bocca romana, progredirono entrambe con tale rapidità, che presto furono in grado di parlarlo e di salmeggiare nel testo originale<sup>(90)</sup>. Nè basta: l'esempio della madre e della sorella accese del medesimo ardore la giovine Blesilla, la quale, dopo la sua definitiva rinunzia alle vanità del secolo, si mise ben presto in condizione di far coro alle sue congiunte nel cantare i salmi in ebraico; e da quel giorno si lasciò dominare a tal segno dalla passione per lo studio delle sante Scritture, che non depose mai, neppure durante la lunga infermità, che doveva trascinarla al sepolcro, nè i Profeti, nè il Vangelo<sup>(91)</sup>. Impegnata nella stessa gara, e non meno valente delle altre dobbiam credere che fosse pure Fabiola, dal momento che Girolamo si mostra rapito d'ammirazione per lei, a causa dell'instancabile attività spiegata nell'apprendere la scienza divina, e nel custodirla, come un tesoro, nel piccolo scrigno della sua mente<sup>(92)</sup>.

A tutta questa scuola, a cui il patriziato romano diede il fiore più eletto della sua gioventù femminile, la civiltà del Cristianesimo è certamente in gran parte debitrice, se l'ingegno e l'operosità di Girolamo produsse una vera biblioteca di opere, intese a raccogliere il sapere degli antichi ed a tramandarlo nella sua forma più genuina: numerosi commentari e utilissimi presidi per l'esegesi biblica, sui quali l'indagine critica tuttora si fonda con sicurezza quasi assoluta.

Ma non abbracceremmo nell'integrità delle sue molteplici manifestazioni l'opera efficace di erudizione e di educazione spirituale e morale, compiuta da Girolamo in Roma, se trascurassimo di dire che, oltre ad aver contribuito all'istituzione di una scuola di cultura religiosa tra le nobili patrizie, inaugurò del pari un sistema di pedagogia biblica per le fanciulle, le adolescenti, le vergini e le vedove, che si fossero consacrate a pratiche di vita cristiana. Voleva che le fanciulle imparassero, fin dalla più tenera età, ad amare i divini codici più delle gemme e delle vesti di seta, ed a conoscere di su gli Evangelii di Matteo e di Luca i nomi dei Profeti, degli Apostoli, e tutta la serie dei Patriarchi, a cominciare da Adamo<sup>(93)</sup>. Dal settimo anno fino alla pubertà,

<sup>(90)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 26.

<sup>(91)</sup> Hieron., *Epist.* 39, 1.

<sup>(92)</sup> Hieron., *Epist.* 77, 7.

<sup>(93)</sup> Hieron., *Epist.* 107, 4.



consigliava loro che mandassero a memoria il Salterio, che studiassero i proverbi di Salomone, come documento di saggio vivere, l'Ecclesiaste come utile mezzo educativo a disprezzare le vanità del secolo, il libro di Giobbe, per trarne esempi di pazienza e di virtù; in seguito, gli Evangelii, che non avrebbero dovuto mai più deporre di mano, gli Atti degli Apostoli e le Epistole, per ricavarne tesori di precetti e di dottrina. Raccomandava inoltre che, col progredire degli anni, imparassero a memoria i Profeti, l'Eptateuco, i libri dei Re e dei Paralipomeni, d'Esdra e di Esther, e finalmente, ma in età di più maturo giudizio, per evitare il pericolo di fraintendere il valore spirituale e mistico, che si nasconde sotto le apparenze sensuali della forma, il Cantico dei Cantici <sup>(94)</sup>. Solo alle adulte prescriveva che, oltre allo studio quotidiano dei testi biblici, si dedicassero anche alla lettura dei commentari dei Padri <sup>(95)</sup>.

Ma sventuratamente Girolamo non gustò a lungo la pace a Roma. Già il favore del papa Damaso costituiva da sè solo un motivo sufficiente, per provocare contro di lui la gelosa ostilità del clero romano, la quale non tardò molto a prorompere in un diluvio di critiche, di maldicenze e di pettegolezzi, sia da parte dei timidi, avversi alle sue opere di traduzione biblica, le quali, si diceva, rompevano con troppa audacia e con troppa pretesione la forza della consuetudine, sia da parte dei malevoli, invidiosi del successo riportato dal dotto uomo nei circoli della più elevata aristocrazia della città.

Ma quel che soprattutto valse a determinare un radicale cambiamento nella pubblica opinione, furono i suoi principii d'ascetismo e la sua propaganda in favore della vita religiosa, la quale era, in fondo, non solo una vigorosa reazione contro il dilagare del libertinaggio e delle dissolutezze, per cui Roma, una volta sede di potenza militare e di virtù civili, erasi trasformata, secondo l'espressione di Ammiano Marcellino, in un luogo, dove il vizio raccoglieva premi ed onori, ma anche una severa condanna dei licenziosi costumi del clero romano. In molti luoghi delle sue lettere, Girolamo descrive infatti, satireggiandoli con amara ironia, l'ignoranza, i sentimenti e le abitudini secolaresche della Roma cristiana del suo tempo: non deve quindi recar meraviglia il fatto che da questa malsana palude di vizi, d'imposture, di belletti e d'ipocrisie, si levasse alto un gracidar di proteste e di calunnie

<sup>(94)</sup> Hieron., *Epist.* 107, 12; cfr. *Epist.* 128, 3.

<sup>(95)</sup> Hieron., *Epist.* 54, 11.

contro il piccolo virtuoso convento dell'Aventino, e specialmente contro colui che se ne considerava il direttore spirituale.

Presto Girolamo sentì addensarsi e rumoreggiare sul suo capo il sordo brontolio della bufera. La cricca mondana delle belle dame e dei presbiteri impomatati e profumati, con il loro sèguito di adoratori, di ambiziosi, di sfaccendati, di malevoli; tutto il « Senato dei Farisei » <sup>(96)</sup> fu in arme. Di che cosa era colpevole Girolamo? Con pochi eletti aveva tentato d'appartarsi dal mondo, opponendo alla prevalente corruzione del paganesimo e del clero l'umile, ma coraggiosa protesta delle sue virtù, e il mondo cercò d'affogarlo nel veleno di un odio implacabile. Bisogna però riconoscere che non l'invidia per le virtù di Girolamo, per le sue relazioni d'amicizia con le più serie ed illustri famiglie aristocratiche del tempo, e per l'autorità di cui godeva presso il papa, fu il solo movente dell'astioso rancore, che fermentava negli animi contro di lui. Il figlio della selvaggia Stridone aveva ereditato dalla sua patria molti difetti, fra i quali gravissimo quello d'un temperamento estremamente eccitabile, per cui ogni più lieve critica gli faceva smarrire l'uso della ragione, e lo spingeva a furiose violenze di linguaggio. La pazienza non era davvero, fra le virtù cristiane, quella per cui egli maggiormente si distinguesse: pronto sempre, con la voce e con la penna, alle battaglie della polemica, restituiva all'avversario con fortissima usura i colpi ricevuti. Le sue dispute erano così tumultuose e sfrenate, che gl'interlocutori, passando, senza avvedersene, da un'ingiuria ad un'altra ancor più sanguinosa, finivano, come narra egli stesso, con lo sputarsi in faccia a vicenda <sup>(97)</sup>. Nè valsero i prudenti consigli di Marcella, la quale, spaventata da simili eccessi, ripugnanti alla sua gravità, non cessava mai di raccomandare all'illustre amico il silenzio, e di rispondere ai suoi propositi bellicosi, aggrottando, in segno di tacita disapprovazione, le sopracciglia <sup>(98)</sup>. Fu la polemica contro un tal Elvidio, laico, quella che doveva segnare il principio di una lotta aperta e furiosa, nella quale lo sdegno di Girolamo ebbe occasione di manifestarsi in tutta la sua formidabile potenza.

Il monachismo, fondato sul celibato, portava seco indissolubilmente connessa la questione della verginità, la quale, trovandosi in inconciliabile dissidio con l'istituzione del matrimonio, incontrava,

<sup>(96)</sup> Hieron., *Translatio libri Didymi de Spiritu Sancto, Praefatio ad Paulinianum* (Migne, *Patrol. lat.*, XXIII, 101).

<sup>(97)</sup> Hieron., *Epist.* 50, 4.

<sup>(98)</sup> Hieron., *Epist.* 27, 2.

specialmente a Roma, dove per secolare tradizione le nozze e la fecondità erano rispettivamente tenute in conto di dovere e di virtù civile, una fierissima opposizione. I più accaniti avversari del celibato monastico venivano reclutati specialmente nella classe dei patrizi e del clero, i cui membri in massima parte, o uniti legittimamente con donne, o avvezzi a disordini morali, derivanti dai loro colpevoli rapporti con le così dette *virgines subintroductae*, vedevano assai di mal occhio il diffondersi dell'idea puritana, di cui Girolamo si faceva banditore. La questione toccava così sul vivo uno degli aspetti più importanti della vita di Roma, che tutti vi s'interessarono: uomini e donne, pagani e cristiani, laici, monaci e presbiteri. Elvidio fu del loro numero. Ignaro così della scienza sacra come della profana, scrisse, per protestare contro il moltiplicarsi delle vocazioni verginali, un libro, nel quale si sforzava di provare, fondandosi su passi degli Evangelii e dell'apostolo Paolo, che la verginità perpetua non era stata mantenuta nemmeno da Maria, la madre del divino Gesù, la quale aveva avuto, dopo di lui, altri figli dal suo matrimonio con Giuseppe. — Orbene, — ragionava Elvidio — se la verginità fosse stata un pregio dinanzi a Dio, Maria l'avrebbe senza dubbio conservata fino alla morte; ciò ella non fece; dunque la verginità e la vedovanza perpetua non sono da considerare come virtù accette a Dio. — Ne veniva di conseguenza che il monachesimo, appunto perchè contrastava le leggi della natura, disubbidiva ai precetti del Vecchio Testamento, e non comprendeva lo spirito del Nuovo, doveva essere soppresso.

L'opuscolo, condotto senza criteri scientifici, non riuscì, come era da aspettarsi da un ingegno così poco imbevuto di cultura, come quello di Elvidio, *neque sermone neque ratione nitidum*, secondo che dice Gennadio <sup>(99)</sup>. Tuttavia sembra che, specialmente nei circoli ascetici di Roma, esso abbia prodotto una viva impressione. Girolamo pertanto, cedendo alle preghiere degli amici, si decise a scendere in lizza contro l'avversario, e gli fece pagar cara l'audacia d'essersi avventurato, senza conveniente preparazione, nei meandri dell'esegesi biblica, facendolo sanguinare sotto il peso della sua unghia leonina <sup>(100)</sup>. Quanto all'interpretazione dei passi dell'Evangelo e di S. Paolo, egli mostrò che presso i Giudei i nomi di fratello e sorella si solevano dare anche ai

<sup>(99)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 32.

<sup>(100)</sup> Hieron., *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 183-206).

parenti più prossimi, e che perciò, quando nelle Scritture si parla di fratelli di Gesù, si deve intender la parola riferita ai figli di Alfeo e di Maria, la sorella della Vergine, cioè ai cugini del Salvatore; ed, entrato poi nella spinosa questione del matrimonio, dichiarò che la necessità delle nozze era uno dei canoni della vecchia legge, la quale tendeva al progresso materiale del popolo di Dio: l'Evangelo invece, mirando al suo progresso spirituale, aveva affermato la superiorità dello stato verginale sul matrimoniale.

Queste teorie, e, più, la satira della vita coniugale, che si delineava qua e là nel suo opuscolo, com'era da aspettarsi, ebbe per effetto d'inasprire maggiormente gli animi. Tuttavia, quel che più d'ogni altro doveva portare il campo nemico al parossismo del furore e dell'odio, fu la pubblicazione della famosa lettera, indirizzata, in apparenza, alla vergine Eustochio, ma effettivamente scritta per l'intera città di Roma <sup>(101)</sup>. Con essa Girolamo si proponeva di confermare Eustochio nel suo proposito di vita verginale, offrendole allo sguardo lo spettacolo dei pericoli e dei vizi del mondo, e si apriva in tal guisa la strada, per segnare col marchio arroventato del disonore la moltitudine tumultuante degli avversari. I quadri della società romana contemporanea, che l'insuperabile artista, sotto lo stimolo dell'ira, disegnò con michelangiolesca potenza in quell'epistola, erano così vivi e così veri, che ciascuno vi poteva riconoscere facilmente sè stesso. Da ogni parte fu un'esplosione di collera e di risentimento: i chierici e i monaci vilipesi non attesero, da quel momento, che l'occasione propizia per prendersi la rivincita. L'occasione non tardò a presentarsi. Il giorno 11 dicembre del 384, il papa Damaso cessava di vivere, e con lui il presbitero dalmata perdeva il suo più valido protettore. Un antico diacono di Liberio, di nome Siricio, chiamato a succedere al defunto pontefice, non confermò Girolamo nella carica di segretario della cancelleria apostolica. Ma Girolamo, con questo, non aveva ancora bevuto sino in fondo il calice dell'amarrezza. Erano passate poche settimane dall'elezione di Siricio, e Blesilla, dopo lunga malattia, si spegneva nel fiore degli anni. Subito i nemici del severo predicatore del celibato trassero partito da questo avvenimento, per rinfocolare i sordi rancori, che covavano nell'animo degli invidiosi e dei malcontenti: si disse, fra l'altro, che egli aveva, con le sue rigorose pratiche d'ascetismo e con i lunghi digiuni imposti alla sua discepolo, indebolito a tal

<sup>(101)</sup> Hieron., *Epist.* 22.



segno la salute di lei, da condurla anzi tempo al sepolcro. Il giorno dei funerali di Blesilla, una folla rumoreggiante si accalcò lungo la via, per la quale doveva passare il funebre corteo. Paola, sul cui spirito la morte della figliuola si era ripercossa con una di quelle terribili crisi che rasentano la follia, ad un tratto, incapace di resistere allo strazio, cadde a terra svenuta. A tale spettacolo, l'indignazione del popolo non ebbe più freno: indispettito e furente, esso minacciò di gettar vivo nel Tevere l'inesorabile monaco <sup>(102)</sup>. E non bastò neppur questo: a porgere maggiore alimento alla feroce persecuzione, si aggiunse anche la calunnia. Le visite frequenti di Girolamo a Paola, divenute più assidue dopo la morte di Blesilla, proprio quando l'opera dolce a un tempo ed autorevole del maestro era necessaria, per sollevare dalla pericolosa tenacia di disperati propositi l'anima della derelitta, diedero agli avversari facile materia ad ordire tutta una rete di maligne insinuazioni. Si disse che il rigido censore dei costumi del clero non era neppur egli del tutto immune da colpa; anzi uno dei maldicenti spinse l'audacia fino a diffamare pubblicamente le relazioni d'amicizia fra Paola e Girolamo. Questi lo citò a comparire dinanzi ai giudici, perchè o producesse le prove di quanto asseriva, o subisse la pena dei calunniatori. Il miserabile fu convinto di falsità, ed alle vittime venne quindi resa giustizia <sup>(103)</sup>. Ma fu una sterile vittoria codesta, perchè la calunnia, alimentata dall'odio, anzichè darsi per vinta, raddoppiò d'insidie e d'assalti. Girolamo dovè alla fine riconoscere che la sua posizione a Roma era divenuta insostenibile, e che il miglior modo, per uscirne, era di abbandonare al più presto la Babilonia assisa sulle rive del Tevere <sup>(104)</sup>. Sentì allora dentro di sè rinascere l'irresistibile desiderio dei luoghi santi, che dodici anni prima l'aveva spinto a trasferirsi da Aquileia ad Antiochia. Paola, d'altra parte, vagheggiava anch'ella nel suo segreto la felicità di recarsi in Oriente, di ravvivare la memoria dei racconti biblici, di visitare i santuari palestinesi e quei focolari di santità e di vita evangelica, ond'erano meritamente famosi i monasteri d'Egitto. La moda dei pellegrinaggi era invalsa fin dal tempo di Costantino: il pellegrinaggio di Elena, madre di quell'imperatore, era ancor vivo nella memoria di tutti. Anche Paola volle fare il suo pellegrinaggio; ma un pellegrinaggio senza ritorno.

<sup>(102)</sup> Hieron., *Epist.* 39, 5.

<sup>(103)</sup> Hieron., *Epist.* 45, 2.

<sup>(104)</sup> Hieron., *Epist.* 45, 6.

Aggiungeva stimoli al suo desiderio l'esempio recente di una nobile matrona romana, il cui nome chissà quante volte era stato, e continuava forse tuttora ad essere oggetto di edificanti conversazioni nel piccolo monastero della casa di Marcella sull'Aventino. Da circa dieci anni Melania Antonia (così chiamavasi quella matrona, detta Seniore, per distinguerla dalla nipote dello stesso nome), rimasta vedova in giovanissima età, non aveva esitato un solo istante, sfidando il rammarico dei congiunti, lo stupore della città, e, quel ch'è più, lo strazio del suo cuore materno, a distaccarsi dall'unico figlio rimastole, Valerio Publicola, allora di sei anni appena, e, imbarcatasi ad Ostia, a far vela per l'Oriente, col proposito di fissare, in compagnia del monaco Rufino, la sua dimora nella città di Gerusalemme, sul monte degli Ulivi.

Paola e Girolamo, dunque, di comune accordo risolvettero d'imitare l'esempio di Melania e di Rufino.

Sette mesi all'incirca dopo la morte di Damaso, nell'agosto del 385, in compagnia di un presbitero romano chiamato Vincenzo, di una piccola eletta schiera di monaci, e del fratello Paoliniano, ch'egli aveva fatto venire a Roma presso di sè, prima che Damaso cessasse di vivere, Girolamo si affrettò ad abbandonare la città corrotta ed arcigna. Da Ostia, alcuni momenti prima d'imbarcarsi sulla nave, che doveva condurlo lontano, volle rivolgere l'ultimo saluto alla diletta « chiesa domestica », e scrisse ad Asella, mentre i singhiozzi gli salivano alla gola, e le lacrime gl'inondavano gli occhi, una lettera triste a un tempo e soavemente affettuosa, nella quale dava sfogo alla piena del suo dolore <sup>(105)</sup>.

Fermatosi qualche giorno a Cipro, presso il vescovo Epifanio, passò poi ad Antiochia, dove rimase con Paolino, vescovo di quella metropoli siriana, fino alla metà dell'inverno <sup>(106)</sup>. Intanto, dopo la partenza di Girolamo, Paola, ferma sempre nell'intenzione di recarsi in Oriente, aveva atteso alacramente ai preparativi del lungo viaggio; sicchè, sul finire dell'autunno, strappatasi all'amplesso dei giovani figli Tossozio e Ruffina, partì da Roma in compagnia di Eustochio, che non aveva voluto separarsi da lei, e di poche altre giovanette, consacrate anch'esse alla verginità. Dopo una breve sosta nell'isola di Ponzia, celebre nella storia della Chiesa, per esservi stata relegata, a cagione della fede, Flavia Domitilla, nipote dell'imperatore Domiziano, la nave approdò a Salamina, dove Epifanio accolse ospitalmente le illustri pellegrine,

<sup>(105)</sup> Hieron., *Epist.* 45.

<sup>(106)</sup> Hieron., *Contra Rufin.*, III, 22 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 473).

lieto di poter loro in parte contraccambiare le cortesie ricevute a Roma, nell'epoca dell'ultimo concilio, e, durante una permanenza di dieci giorni, le condusse a visitare tutti gli stabilimenti monastici da lui fondati e protetti nell'isola di Cipro. Ripreso il viaggio, Paola e le sue compagne pervennero ad Antiochia, dov'erano ad attenderle Girolamo e gli altri amici di Roma. Sotto la guida di Paolino, fu quindi organizzato il viaggio in Terra Santa. La carovana si mosse, e, affrontando con non comune ardimento i rigori della stagione invernale, attraverso una lunga serie di penosi disagi, pervenne finalmente in Palestina. Quivi i pellegrini romani, rapiti d'una in altra ebbrezza di estatiche visioni, si recarono successivamente a visitare tutti i luoghi, ai quali si riconnettevano le memorie della vita e della passione del Signore, e finalmente, dopo un viaggio in Egitto, dove li attirava la fama dei numerosi monasteri, popolati da asceti nella solitudine dei monti nitrici, e dove Girolamo voleva ascoltare, ad Alessandria, le lezioni del vecchio cieco Didimo, fissarono a Betlem la loro dimora <sup>(107)</sup>.

Volgeva l'autunno del 386: il pio pellegrinaggio era durato un anno.

In breve giro di tempo, Girolamo, col danaro che Paoliniano aveva ricavato dalla vendita degli ultimi residui del suo patrimonio, sfuggiti, non si sa come, alla devastazione dei barbari, e con l'aiuto di alcune generose elargizioni di Paola, fece costruire un monastero d'uomini con una torre di rifugio <sup>(108)</sup>. Paola, dal canto suo, ne fece erigere un altro di donne, alquanto discosto da quello. Oltre a ciò, sulle strade governative che conducevano a Betlem, volle che sorgessero ospizi per i pellegrini <sup>(109)</sup>.

Girolamo lasciò a Paola la cura delle sue monache, e assunse per sè la direzione del monastero d'uomini. In una grotta, vicina a quella dov'era nato il Redentore, e alla quale si accedeva per un sentiero nascosto, pose la sua cella. Vi trasportò la biblioteca, e, senza badare nè a spese nè a fatiche, si dedicò con rinnovato entusiasmo ad arricchirla di nuovi tesori di codici sacri e profani. La sua vita trascorreva interamente occupata nella preghiera e nel lavoro. Riprese lo studio dell'ebraico; ed, essendo il Vecchio Testamento composto di libri scritti in epoche ed in

<sup>(107)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 6-14.

<sup>(108)</sup> Hieron., *Epist.* 66, 14.

<sup>(109)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 14 e 19 sg. Vedi altri particolari in Cavallera, *Saint Jérôme*, Louvain-Paris, 1922, I, 1, pag. 127, nota 3.

lingue diverse, Girolamo, il quale voleva mettersi in grado di leggerlo per intero nell'originale, ebbe bisogno di più d'un maestro. A tale scopo, fece venire da Tiberiade e da Lydda i più rinomati rabbini, con l'aiuto dei quali leggeva la Bibbia, di cui dettava poi ai suoi scribi la traduzione latina. Quel che gli costò maggiori fatiche fu l'apprendimento del caldaico: racconta egli stesso che il maestro, nei momenti di sfiducia e di abbandono, lo incoraggiava, ripetendogli sovente nella sua lingua: *labor omnia vincit improbus* <sup>(110)</sup>. Paola ed Eustochio, che sapevano, come vedemmo, l'ebraico, lo aiutavano nei suoi lavori: leggevano con lui la Bibbia, e, nella loro insaziabile curiosità, sollevavano senza tregua nuove questioni sull'interpretazione dei luoghi più oscuri <sup>(111)</sup>.

Girolamo, alla sua volta, teneva prelezioni teologiche ai suoi monaci <sup>(112)</sup>, e, in una scuola da lui aperta, nei pressi del monastero, per i giovanetti delle famiglie agiate di Betlem, insegnava la grammatica e spiegava gli autori classici, specialmente Virgilio e i poeti comici. A questo scopo, si faceva copiare dai monaci del convento, che, sotto la direzione dell'amico Rufino, sorgeva sul monte degli Ulivi a Gerusalemme, i manoscritti di profana letteratura <sup>(113)</sup>.

I primi anni del soggiorno in Palestina furono pertanto causa a Girolamo d'infinita dolcezza. In quell'ambiente di meditazione e di studio, in quel posto di quiete solenne, egli si trovò pienamente a suo agio: il Ciceroniano sembrava finalmente essersi riconciliato con il Cristiano, e un fresco palpito di vita nuova passava, ristorandola, sull'anima del solitario, affranta dalle delusioni del mondo. Le lettere di questo periodo riflettono infatti la più serena armonia dello spirito. Con verace convincimento Girolamo poteva scrivere a Rustico che la solitudine era per lui un paradiso <sup>(114)</sup>, e a Marcella le belle pagine della lettera 43. Contemporaneamente, Girolamo svolgeva una grande attività letteraria nei più svariati dominî della scienza sacra. « È continuamente sprofondato nello studio e nei libri — scriveva di lui Sulpicio Severo, riferendo la testimonianza di Postumiano, testimone oculare —; non si concede riposo nè di giorno, nè di notte; è

<sup>(110)</sup> Hieron., *Praef. in Daniele prophetam* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1358).

<sup>(111)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 26.

<sup>(112)</sup> Cfr. Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 1, pag. 185 sg.

<sup>(113)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 8 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 591).

<sup>(114)</sup> Hieron., *Epist.* 125, 8: *Mihi oppidum carcer, et solitudo paradisus est.*



sempre occupato o nel leggere o nello scrivere » <sup>(115)</sup>. Continuò la revisione della Bibbia, dedicando questa volta le sue cure al Vecchio Testamento, e cominciò dal Salterio, perchè la revisione, fatta a Roma, era stata nuovamente *scriptorum vitio depravata*. Dopo questa seconda revisione del Salterio (detta *Psalterium Gallicanum*, perchè prima di ogni altro luogo trovò diffusione in Gallia), attese a quella del libro di Giobbe, dei libri di Salomone (Proverbi, Ecclesiaste, e Cantico dei Cantici), e dei Paralipomeni: ma non è certo s'egli compì mai per intero la revisione del Vecchio Testamento. Prima ancora di condurre a termine questo suo lavoro, al quale attese negli anni dal 386 al 391, Girolamo intraprese l'altro di tradurre interamente la Bibbia dal testo originale ebraico ed aramaico. Cominciò questa nuova faticosissima impresa circa il 391, e la compì solo nel 404 o 405. I primi libri tradotti furono quelli di Samuele e dei Re; seguirono poi i sedici profeti e il Salterio, che dovevano esser compiuti prima del 392, perchè se ne trova già la menzione nel *De viris illustribus* <sup>(116)</sup>, la cui composizione cade appunto in quell'anno. Verso il 393, attese al libro di Giobbe <sup>(117)</sup>, e, negli anni successivi, a quelli di Esdra, di Neemia, ed ai Paralipomeni; nel 398, tradusse i libri di Salomone, e in seguito l'Ottateuco, cioè i cinque libri del Pentateuco e i libri di Giosuè, dei Giudici, di Ruth e di Ester. Gli ultimi due libri, quelli di Tobia e di Giuditta, furono tradotti dall'aramaico, il primo sulla versione ebraica, fattagli da un dotto giudeo, il secondo, poichè egli non conosceva troppo bene quella lingua, più a senso che alla lettera; anche le parti aramaiche di Daniele e di Esdra volse, attraverso gravissime difficoltà, dall'aramaico.

Nell'arduo lavoro, il santo Dottore si era proposto il compito d'interpretare fedelmente il testo originale dei libri sacri, cercando nello stesso tempo di salvare, per quanto era possibile, la forma latina dell'*Italia*; e assolvette assai bene il suo compito. Per rendere degno onore al grande solitario di Betlem, è doveroso riconoscere che la versione geronimiana, se anche risente di alcuni difetti inevitabili in un'opera di sì gran mole, è riuscita di tanto superiore a tutte le antiche traduzioni della Bibbia, pervenute sino a noi, che non ve n'ha neppur una, la quale possa lontanamente

<sup>(115)</sup> Sulpic. Sever., *Dial.*, I, 9 (Migne, *Patr. lat.*, XX, 190).

<sup>(116)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 134.

<sup>(117)</sup> Hieron., *Epist.* 49, 4.

contenderle la palma della vittoria. Girolamo possedeva il vero talento del traduttore; sapeva mirabilmente impadronirsi del pensiero altrui, e renderlo non solo con esattezza formale, ma anche con sicura intelligenza di ciò che l'autore aveva detto o voluto dire: esattezza di percezione che, nei riguardi della Bibbia, a lui veniva dal diuturno studio e dall'immenso amore con cui s'era sempre dedicato alle sacre lettere.

A Betlem, riprese anche, con nuovo ed accresciuto vigore, i lavori di esegesi biblica: tra il 386 e il 387 commentò, per compiacere alla richiesta di Paola e d'Eustochio, le lettere paoline a Filemone, ai Galati, agli Efesini, a Tito; condusse a termine, tra il 389 e il 390, il commento dell'Ecclesiaste, cominciato a Roma per invito di Blesilla, qualche tempo prima che ella morisse; a più riprese, tra il 392 e il 406, commentò i dodici profeti minori; nel 398, l'Evangelo di Matteo; tra il 392 e il 402, i salmi; e, negli ultimi anni della vita — il commento di Geremia fu interrotto dalla morte —, i quattro Profeti maggiori.

Ma la pace, per Girolamo, non doveva durare a lungo neppure nel pio e dolce ritiro della Grotta di Betlem, ove non tardò a turbarla un altro periodo di lotte, non meno agitato e funesto di quelle che avevano costretto il nostro monaco ad abbandonare la Babilonia del Tevere. La polemica con un tal Gioviniano, scoppiata all'incirca dopo il 390, non fu che il preludio di più gravi bufere.

Verso il 390, cioè qualche anno più tardi dacchè Elvidio era insorto col suo libello contro la verginità di Maria, il movimento di ostilità contro la vita monastica era diretto a Roma da un tal Gioviniano, un ex-monaco, eretico predicator di menzogne. Egli, dopo esser vissuto qualche tempo nelle pratiche del più rigido ascetismo, era stato visto a un tratto mutar vita e dedicarsi con fervore, degno di miglior causa, ai capricci della vita elegante, alle avventure ed ai bagordi. Il peggio fu quando l'ex-monaco Gioviniano, passando dalla pratica alla teoria, si fece banditore di certe sue dottrine, il cui influsso doveva aver determinato in lui il cambiamento di vita. Esse si riducevano a quattro punti fondamentali: I° tra le vergini, le vedove e le maritate, purchè abbiano ricevuto il battesimo, non esistono differenze di sorta; II° chi è stato una volta rigenerato dall'acqua del fonte battesimale, non può più peccare, e nemmeno subire le suggestioni del diavolo; III° v'è lo stesso merito così nell'astinenza come nella partecipazione ad un lauto banchetto, purchè questo si chiuda con un rendimento di grazie al Signore; IV° nell'altro mondo, nessuna distinzione

fra i vari gradi di virtù: chiunque ha conservato la grazia battesimale, ottiene la stessa ricompensa da Dio.

Una gran parte del clero romano non poteva che applaudire a queste dottrine, le quali erano di tal genere, da dare in certo modo sanzione alle sue sregolatezze: quindi esse si diffusero con grande rapidità, e Gioviniano, incoraggiato, finì con l'espore in un libro il suo credo. Però mal gliene incolse. Molti degli avversari dell'ex-monaco libertino, tra cui numerosi amici di Girolamo, e specialmente il senatore Pammachio, denunziarono come eretiche le sue teorie al papa Siricio, il quale, in un sinodo tenuto a Roma nel 390, lanciò regolare scomunica contro Gioviniano e otto dei suoi seguaci. Pammachio, d'altro canto, si prese cura di far pervenire a Girolamo il libro di Gioviniano, e invitò il dotto amico a scriverne la confutazione. Girolamo non si lasciò sfuggire l'occasione di difendere la causa, che stavagli tanto a cuore, della verginità e dell'ascetismo, e insieme di far pagar cara all' « Epicuro cristiano » la sua audacia e la sua sfrontatezza. In poche settimane redasse pertanto i due libri contro Gioviniano e li inviò all'amico Pammachio. Il primo era tutto dedicato alla confutazione della prima eresia dell'avversario, e la lode della vita ascetica raggiungeva le proporzioni di un vero inno di gloria; nel secondo, erano, ad una ad una, prese di mira le altre tre proposizioni di Gioviniano <sup>(118)</sup>. Ma sfortunatamente il libro aveva in più punti dell'attacco oltrepassati i limiti del giusto e dell'onesto, e rasentata addirittura la volgarità, per l'acredine mordace dell'invettiva e il tono sferzante dell'ironia. L'opinione pubblica romana si scatenò contro il maledico polemista. Tutti i coniugati presi di mira si risentirono: Pammachio fece allora di tutto per togliere la violenta filippica dalla circolazione <sup>(119)</sup>, e Domnione, altro amico del solitario, vi soppresse le parti più compromettenti <sup>(120)</sup>. Avvertito da loro, Girolamo prese un atteggiamento di difensiva, ed inviò a Pammachio una lettera <sup>(121)</sup>, nella quale protestava le sue buone intenzioni. Ma, nel fatto, si guardò bene dal rinnegare la sua dottrina; sicchè la triste impressione prodotta da essa, e il cupo ribollimento di odio contro chi ne era stato l'autore, perdurarono inalterati.

<sup>(118)</sup> Hieron., *Adversus Iovinianum* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 211-338).

<sup>(119)</sup> Hieron., *Epist.* 48, 2 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 494; Hilberg, I, pag. 351 [ep. 49]).

<sup>(120)</sup> Hieron., *Epist.* 50, 3.

<sup>(121)</sup> Hieron., *Epist.* 48 (49 ed. Hilberg).

Intanto, altre dolorose circostanze s'aggiungevano a riempire d'infinita tristezza l'anima del solitario. Sabiniano, un giovane diacono, arrivò un giorno a Betlem con alcune lettere di raccomandazione, e chiese di essere accolto nella comunità dei monaci. Girolamo lo accolse benevolmente. Ma di lì a poco fu intercettata una corrispondenza, dalla quale risultava che il diacono aveva tentato di sedurre una vergine, inducendola a fuggir seco dal monastero. Sabiniano fu espulso; ma si vendicò, cercando di gettare il discredito e la calunnia sulla figura del venerando Girolamo. Il quale gli rispose con una lettera piena a un tempo d'acerbi rimproveri e di fervide esortazioni alla penitenza. « Samuele pianse, un giorno, — scriveva Girolamo — la sorte di Saul, perchè vide che Dio si pentiva di averlo inalzato sul trono d'Israele, e Paolo, informato che a Corinto era stato commesso un sì grave delitto di fornicazione, che non ne aveva mai trovato esempio, nemmeno fra i Gentili, ammoniva i Corinzi con voce, in cui si sentivano tremare le lacrime, dicendo (II Cor., 12, 21): *Io temo che al mio arrivo da voi il mio Dio abbia di nuovo ad umiliarmi in vostra presenza ed io abbia a pianger molti di quelli che continuano a vivere nei loro vecchi peccati e non si sono pentiti della impurità, della fornicazione e della dissolutezza, di cui si son resi colpevoli.* Se un profeta e un apostolo, la cui vita era così pura ed innocente, si mostravano pieni di tanta clemenza verso tutti i colpevoli, quanto più non ne devo usare io peccatore verso di te peccatore? Tanto più che tu non chiedi di rialzarti, dopo la caduta, nè osi levare al cielo lo sguardo, ma, dopo aver dissipata in bagordi l'eredità paterna, ti compiaci di mangiar baccelli, come i maiali, ed, essendoti inalzato fino al sommo dell'orgoglio, finirai per cadere a precipizio in un baratro... Abbi pietà, te ne prego, dell'anima tua; pensa che, un giorno, Dio sarà il tuo giudice... Miserabile! Nella grotta, dove nacque il figlio di Dio, *dove la Verità spuntò dalla terra* (Ps. 84, 12), e la terra produsse il suo frutto, tu sei entrato per negoziare il delitto! Non hai temuto i vagiti del divino Fanciullo, non hai temuto che la Vergine Madre ti vedesse, che la Madre del Signore ti osservasse? In quel luogo, gli angeli annunziarono la nascita del Dio; ivi accorsero i pastori; ivi brillò la luce della stella; ivi i Magi si prostrarono adorando, mentre Erode tremava di paura e la città di Gerusalemme era tutta in tumulto; e tu osi entrare nella stanza della Vergine, per sedurvi una vergine! Oh me misero! Lo spavento m'invade le membra, e così il mio corpo come il mio spirito fremono al solo ricordo del delitto, che io cerco di metterti sotto gli occhi! Tutta



la chiesa, nelle veglie notturne, risonava di canti in lode del Signore, e i fedeli, animati da uno spirito concorde, cantavano in lingue diverse la 'gloria di Dio; e tu, sotto la porta dell'altare, che fu un giorno il presepe del Signore, deponevi le tue lettere d'amore, che poi la svergognata vergine, col pretesto d'inginocchiarsi per adorare il Signore, raccoglieva e leggeva. E, dopo aver fatto ciò, tu venivi ad unirti al coro dei salmodianti, e di là, per mezzo di cenni inverecondi, parlavi con lei... In quella grotta, tu ricevesti da lei i suoi capelli, i fazzoletti, la cintura, come pegni della vostra futura unione, e le giurasti di non amare al mondo altri che lei... Io non dico che tu l'abbia baciata e abbracciata. È vero che sarebbe lecito crederti capace di tutto; ma la santità del luogo m'impedisce di pensare che tu abbia potuto andare al di là del desiderio e dell'intenzione del delitto. Infelice! Quando ti trovasti solo con una vergine in quella grotta, non ti si annebbìò la vista, non ti mancò la parola, non ti caddero le braccia, non tremasti, non barcollasti? Quella vergine era stata consacrata nella basilica di Pietro col fiammante velo di Cristo; ella si era solennemente impegnata, nei giorni della Croce, della Risurrezione e dell'Ascensione del Signore, di passare tutta la vita nel monastero, e tu osasti ricevere da lei, come pegno che avrebbe dormito la notte con te, i capelli, che nella grotta le erano stati tagliati, e che ella aveva consacrati a Cristo? Dalla sera alla mattina, tu sedevi presso la sua finestra, e poichè, data l'altezza del muro, non potevate avvicinarvi l'uno all'altra, vi servivate d'una funicella, per scambiarsi qualche dono. Vedi la provvidenza di Dio! Tu non hai potuto veder questa vergine se non in chiesa; e, non ostante le colpevoli voglie di tutt'e due, non avete avuto altra facoltà che di parlarvi, la notte, da una finestra! Io seppi, più tardi, che vedevi di mala voglia il sorgere del sole. Esangue, disfatto, pallido, per non destar sospetti, leggiucchiavi, com'è dovere di un diacono, l'Evangelo di Cristo. Noi attribuivamo quel pallore ai digiuni; tuttavia, conoscendo le tue abitudini ed i tuoi costumi, ci pareva cosa strana che quella sofferenza derivasse dall'eccesso delle veglie. E già preparavi la scala, con cui avresti fatto discendere la miserabile; già era stato tracciato l'itinerario, ingaggiata la nave, stabilito il giorno della partenza. Tutto era pronto per la fuga, quando fosti denunziato dall'angelo, che sta a guardia della stanza di Maria, che custodisce la culla del Signore, e che porta fra le braccia il pargoletto Gesù. Oh maledetti i miei occhi, maledettissimo il giorno in cui lessi, con l'animo costernato, quelle tue lettere, che ancora conservo! Quante infamie in esse, quante turpi

parole di lusinga! Quanta esultanza per il progettato delitto! Ed è stato un diacono, che ha potuto, non dico esprimere, ma conoscere tali cose!... Tu giacesti prosternato alle mie ginocchia, e mi chiedesti — per servirmi delle tue stesse parole — che io risparmiassi il tuo sangue. Miserabile! Tu disprezzasti il giudizio di Dio, e temesti solamente la mia vendetta. Io ti ho perdonato, lo confesso: che altro avrei potuto fare, io, che sono un cristiano? Ti ho esortato a far penitenza, ad avvolgerti in un cilizio, a cospargerti il capo di cenere, a ritirarti nella solitudine, a vivere nel monastero, per implorare con un continuo pianto la misericordia da Dio... Ma tu, o colonna d'ogni buona speranza, acceso dagli stimoli del serpente, come un arco fallace, hai lanciato contro di me le saette della tua maldicenza. Capisco: dicendo la verità, mi son tirato addosso il tuo sdegno. Ma io non mi lamento delle tue menzogne: chi non sa infatti che dalla tua bocca non potrebbe uscire una parola di lode se non per un ribaldo? Ciò che m'addolora, è di vedere che tu non piangi su te stesso, e che non senti la rovina dell'anima tua... Infelice! Vòlgiti al Signore, perchè il Signore si volga verso di te. Fa' penitenza, perchè il Signore si penta, a sua volta, di tutti quei mali, che aveva deciso di far piovere sul tuo capo. Perchè, incurante della tua ferita, cerchi di gettare sugli altri il discredito? Perchè laceri con morso arrabbiato me, che non voglio se non il tuo bene? Sia pure: io sono un uomo carico di peccati, come tu vai strombazzando ai quattro venti: facciamo dunque penitenza insieme; io sono uno scellerato, comè tu dici: imita almeno il pianto di questo scellerato!... Curva la fronte, vesti per poco il sacco del penitente, e il Signore potrà dire di te: *Hai tu visto come Achab si è umiliato dinanzi a me? Finchè vivrà, gli risparmierò i mali, che avevo a lui riserbati* » <sup>(122)</sup>.

Il soggiorno in Terra Santa, dunque, non era sempre un'oasi di pace e di riposo. Visite, relazioni mondane, polemiche, avvenimenti scandalosi, tenevano, si può dire, in continua preoccupazione l'anima del nostro solitario. Tuttavia la causa della più grave bufera, che doveva miseramente trascinare e soffocare nei suoi vortici la felicità di Girolamo, fu l'origenismo.

Dopo i concili del 381 e del 394, quando i tempi accennavano a rifarsi propizi per la Chiesa, quando, ridotto al silenzio il partito ariano, e domato, almeno apparentemente, il pericolo dell'eresia apollinarista, la pace sembrava ristabilirsi in Oriente, ad Origene toccava il deplorabile destino di offrire il tema a nuove polemiche

(122) Hieron., *Epist.* 147.

teologiche. Figlio d'un martire della religione cristiana, capo della scuola catechetica d'Alessandria, dove continuò l'insegnamento di Panteno e di Clemente, e dalla quale uscirono numerosi martiri, intrepido confessore della fede egli stesso durante la persecuzione di Decio, fu uno di quei potenti ingegni, che sogliono improntare di sè tutta quanta un'epoca, e proiettare ben lontano nei secoli il cono superbo della loro grande ombra. Egli percorse tutti i campi della dottrina ecclesiastica, lasciando dovunque luminose tracce del suo vasto sapere. Come critico, scrisse poderosi lavori d'esegesi biblica; come apologeta, intraprese con inaudito vigore la confutazione dell'opera di Celso contro il Cristianesimo; come pensatore, affrontò la soluzione dei più ardui problemi della dogmatica cristiana, riuscendo in tal modo il più influente teologo della Chiesa greca. Ma disgraziatamente in lui il teologo non uguagliò il critico e l'apologeta. Dando troppo largo sviluppo al metodo dell'interpretazione allegorica dei libri santi, che per sua natura lasciava l'adito aperto ad ogni arditezza di pensiero e ad ogni arbitrio di speculazioni trascendentali, finì col costruire un sistema, nel quale a stento si riconoscevano le linee essenziali della dottrina evangelica. Origene rivolse ogni sforzo ad armonizzare i principi della filosofia greca col contenuto del Cristianesimo, di modo che venne a creare una specie di compromesso tra il Vangelo e la gnosi, una forma di teologia, che, allontanandosi dalla tradizione e attingendo dalle correnti del pensiero filosofico contemporaneo elementi molteplici ed eterogenei, acquistava le proporzioni d'una sintesi dottrinale, d'un organismo razionalmente disposto, la cui unità ed armonia, se a prima vista sodisfaceva gli spiriti colti, nascondeva in sè il pericolo di un traviamiento dal verace sentiero della semplicità e della fede cristiana. Fu per questo che, durante la vita del grande Dottore alessandrino, ma vieppiù dopo la morte, la sua teologia, se non nel complesso del sistema, almeno intorno alle singole tesi, suscitò vivacissime critiche. Gli si rimproverarono specialmente le strane opinioni sulla preesistenza delle anime, sulla restaurazione finale e sulla risurrezione dei corpi. Perfino i suoi discepoli più fedeli, Gregorio di Nissa e il cieco Didimo, ritennero opportuno di fare alcune rettifiche: invalse quindi la consuetudine di scegliere dall'opera del maestro solamente la parte che sembrava utile e sana. Ma, com'era da aspettarsi, il criterio, con cui si procedeva nella scelta, veniva suggerito a ciascuno dalle proprie tendenze intellettuali, dalla propria educazione e dal proprio gusto. E, se da una parte uomini come Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Ambrogio, sapevano schivare prudentemente gli scogli

di alcune dottrine origeniste di dubbia ortodossia, altri invece, meno accorti, vi andavano a battere contro. Il gusto esagerato della figurazione simbolica, che pervade gli scritti del maestro alessandrino, aveva trovato soprattutto in Oriente numerosi e fanatici ammiratori, i quali, educando la mente ad un abito di esegesi metafisica, in cui dileguava la realtà della storia sacra, non sapevano più vedere il contenuto del Vecchio e del Nuovo Testamento se non attraverso alle caligini d'una visione apocalittica.

Come tutti gli altri, anche Girolamo, nella sua prima dimora in Oriente — ed anzi è probabile che l'ammirazione da lui tributata ad Origene sia stata una delle cause, le quali determinarono a Roma quella corrente d'ostilità, per cui egli fu costretto a ritirarsi in Palestina — aveva concepito per il dotto d'Alessandria un fortissimo attaccamento. Ma col procedere degli anni queste condizioni di spirito dovevano cambiare, per ridursi a più giusta misura. Girolamo fino allora, sebbene avesse tradotto Origene e vi avesse largamente attinto per i suoi commentari biblici, non pare che si fosse dato troppo pensiero dell'eterodossia della sua fonte; possiamo anzi aggiungere che egli forse non possedeva neppur una profonda conoscenza del sistema teologico d'Origene, e che quindi, se l'aveva seguito in alcune dottrine poco ortodosse, l'aveva fatto in perfetta buona fede. Comunque, il fatto è che, nelle opere composte fino al 392, Origene è sempre citato con elogio e difeso con viva energia, e che egli più tardi, entrando in campo come antiorigenista, non sapendo come giustificare le opere precedenti, sosterrà che in Origene aveva ammirato l'interprete della Scrittura, non già il teologo; l'ingegno, non già la fede; il teologo, non già l'apostolo <sup>(123)</sup>, e confesserà candidamente: *si mihi creditis, origenistes numquam fui; si non creditis, nunc esse cessavi* <sup>(124)</sup>. E, così dicendo, era perfettamente sincero: egli non aprì gli occhi sul grande maestro, se non quando a ciò fu costretto dallo scoppio delle lotte origeniste.

Ma come e per opera di chi sorse tale polemica? Epifanio di Salamina era nato cacciator d'eresie. Per offrire i mezzi, onde guarire dai morsi del serpente, cioè dagli eretici, aveva nel 376 scritto un'opera, il *Πανάριον* (= *Antidotario*), nella quale esponeva e combatteva, una dopo l'altra, ben ottanta dottrine ereticali, tra cui erano riprese quattro proposizioni di Origene. Animato da uno zelo ardente, ma troppo tempestoso e violento, per l'ortodossia,

<sup>(123)</sup> Hieron., *Epist.* 84, 2.

<sup>(124)</sup> Hieron., *Epist.* 84, 3.



aveva consumato la vita, sofferto la fame, la sete, le ingiurie degli uomini, viaggiando nei deserti d'Arabia, per investigare le condizioni della fede in quei centri di vita religiosa, e per correggere tutte le false opinioni, che conducevano lontano dalla via segnata dalla tradizione apostolica. E, ancora al tempo di cui scriviamo, sebbene vecchio ottantenne, dall'isola di Cipro, tendeva, sentinella avanzata della fede, l'orecchio ad ogni rumore di nuovo pericolo, e con lo sguardo sempre vigile interrogava l'orizzonte, se gli fosse possibile di scoprire altri nemici della Chiesa, ed aggiungere così un nuovo capitolo al suo *Panarion*.

Nè tale fatica gli riuscì vana del tutto. A Betlem, e più a Gerusalemme, nei monasteri del Monte degli Ulivi, si professavano senza difficoltà sentimenti origenisti. Rufino, che vi si era stabilito verso il 378 o 379, e con lui anche Melania, che lo aveva preceduto di quattro o cinque anni, avendo ambedue, prima di Girolamo, frequentato la scuola di Didimo, avevano concepito per il dotto cieco alessandrino e per il suo origenismo un'ammirazione senza limiti. Inoltre, con i monasteri gerosolimitani dobbiamo ritenere che fossero in comunicazione — com'è lecito dedurre da alcuni indizi <sup>(125)</sup> — non pochi solitari della Nitria, primo fra tutti Evagrio, e il loro entusiasmo per Origene ed i suoi seguaci veniva alimentato dalle lettere, provenienti dall'Egitto, di Palladio, il celebre storico dei monaci della Tebaide. L'orizzonte, dunque, non appariva interamente limpido e sereno agli occhi d'Epifanio: sorgevano ad offuscarlo rare, ma non per questo meno pericolose, le nubi dell'origenismo, che bisognava ad ogni costo, con rapido ed energico intervento, disperdere.

Questo era lo stato delle cose, quando nel 393 arrivò a Gerusalemme un certo Aterbio, inviatovi senza dubbio da Epifanio, a compiere un'inchiesta sulla situazione del dogma cattolico nella Palestina <sup>(126)</sup>. Aterbio, teologo sottile, assolvette il suo compito con abili manovre della più circospetta diplomazia; e, al termine dell'inchiesta, lanciò improvvisamente al pubblico un manifesto, in cui faceva a Giovanni, vescovo di Gerusalemme, esplicita denuncia contro Girolamo, Rufino e l'intera diocesi, perchè infetta della funesta lebbra dell'origenismo.

Non sappiamo quale posizione prendesse Giovanni, di fronte alla missione d'Aterbio, che già di per sè stessa costituiva una

<sup>(125)</sup> Epiph., in Hieron., *Epist.* 51, 9 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 526; Hilberg, I, 411).

<sup>(126)</sup> Hieron., *Contra Rufin.*, III, 33 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 503).

diminuizione dei suoi diritti vescovili. È certo però che Rufino non s'assoggettò alle imposizioni dell'inquisitore, e si tenne chiuso nel suo monastero, evitando d'incontrarsi con lui, e sfuggendo così alla necessità di qualsiasi dichiarazione orale o scritta. Girolamo, al contrario, non esitò un solo istante a giustificarsi, indipendentemente dalla volontà del suo vescovo Giovanni, il quale, offeso per l'indelicatezza di tale contegno, e d'altra parte incoraggiato dall'approvazione di Rufino e di Melania, guardò, da quel giorno, con diffidenza non disgiunta da certa ostilità, Girolamo e i monasteri di Betlem (127). Ma queste non erano che semplici avvisaglie della vera e furiosa lotta, che scoppiò, quando, nella Pasqua del 393, Epifanio apparve improvvisamente a Gerusalemme col determinato scopo di spegnervi il focolare della propaganda origenista. Il vescovo di Salamina fu ospitato da Giovanni.

Il giorno seguente a quello del suo arrivo, dinanzi ad una folla innumerevole, nella basilica costantiniana del Santo Sepolcro, Epifanio pronunziò un discorso contro Origene e i fautori dell'origenismo. Siccome le sue parole contenevano allusioni più o meno velate e pungenti al vescovo Giovanni, questi, non sopportando più oltre gli attacchi d'Epifanio, gl'intimò di tacere. Non s'era mai verificato fino allora che un vescovo ad un altro, pari per dignità, ma superiore per età e per merito, arrecasse sì grave offesa. L'adunanza fu sciolta, e, quando Epifanio uscì di chiesa, fu fatto segno a vive dimostrazioni da parte del popolo. Tutti si accalcavano intorno a lui: le donne gli presentavano i loro figliuolini, perchè li benedicesse, si prostravano ai suoi piedi, gli strappavano frammenti della veste, per conservarli come reliquie.

Nel pomeriggio dello stesso giorno, innanzi ad un'altra accolta non meno numerosa di quella del mattino, nella chiesa della Croce, Giovanni, per rappresaglia, pronunziò un discorso contro gli antropomorfiti, avversari dell'esegesi spiritualistica, i quali, per rimanere troppo attaccati alla lettera della Genesi, si rappresentavano Dio sotto la forma umana e con tutti gli attributi dell'umanità; e, per tutta la durata del discorso, non staccò un solo momento gli occhi di dosso ad Epifanio, in modo da designarlo chiaramente come il principale bersaglio delle sue invettive. Epifanio non si lasciò per nulla turbare dalla meschina manovra dell'avversario; ma, appena questi si tacque, domandata la parola, disse con solenne lentezza: « Tutto ciò che Giovanni ha esposto contro l'eresia degli antropomorfiti è detto bene e molto a proposito. Ma, come ambedue

(127) Hieron., *Contra Rufin.*, III, 33.

condanniamo quest'assurda credenza, così è giusto che ambedue riproviamo del pari l'empio dogma d'Origene ». Una generale acclamazione accolse le parole del vescovo, e Giovanni perdè la partita <sup>(128)</sup>.

Un altro giorno, il vescovo di Gerusalemme riassunse, sempre alla presenza d'Epifanio, il proprio insegnamento catechetico, e, terminato di parlare, chiese ad Epifanio il suo giudizio su quanto aveva udito. Il vecchio eresiologo rispose che non trovava nulla a ridire sulle dottrine enunciate, e ciò per togliersi dalla imbarazzante situazione di condannare un vescovo nella sua stessa chiesa e al cospetto dei suoi sudditi stessi; ma, tornato a casa, e pentitosi della propria debolezza, abbandonò in gran fretta la città santa, e corse a Betlem, per narrare l'accaduto a Girolamo e agli altri monaci. Girolamo, che fino allora non aveva preso, di fronte all'origenismo, una decisiva posizione di combattimento, e che d'altra parte non aveva sufficienti motivi per venire ad una aperta rottura col vescovo di Gerusalemme, quando sentì che Epifanio s'era prefisso di separarsi dalla comunione di Giovanni, cercò di dissuaderlo, esortandolo alla concordia. Epifanio parve cedere al consiglio dell'amico, e riprese la via di Gerusalemme. Ma, giuntovi la sera, ne ripartì la notte stessa, per andarsi a chiudere nel monastero di Besanduc <sup>(129)</sup>, da lui fondato e posto alla dipendenza della diocesi d'Eleuteropoli <sup>(130)</sup>. Di là spedì una lettera enciclica a tutti i monasteri palestinesi, denunziando Giovanni come eretico, ed incitandoli a rompere ogni rapporto di comunione con lui, a meno che non avesse fatto pubblica professione di fede ortodossa. La scissione dei due vescovi portò seco per naturale conseguenza la formazione di due partiti avversi. Rufino e Melania sostennero la causa di Giovanni; Girolamo, seguito dai monaci della Giudea e della Galilea, si schierò dalla parte di Epifanio. Giovanni allora, senza frapporte indugio, interdisse ai presbiteri di Betlem di comunicare con Girolamo e con Paola, a cui pertanto fu tolta la facoltà di assistere, la domenica, alla celebrazione della messa e di ricevere il sacramento dell'Eucarestia.

Com'è facile immaginare, Girolamo e i suoi compagni vennero a trovarsi in una situazione veramente angosciata, tanto più che, ad eccezione di Girolamo e del presbitero Vincenzo, i quali

<sup>(128)</sup> Hieron., *Contra Ioannem Hierosol.*, 11 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 380).

<sup>(129)</sup> Sulla forma di questo nome, vedi A. Vaccari, *S. Girolamo*, Roma, 1921, pag. 73, nota 2 (*Civiltà Cattolica*, 1921, vol. 3°, pag. 388, nota 4).

<sup>(130)</sup> Hieron., *Contra Ioannem Hierosol.*, 14; cfr. *Epist.* 82, 8.

d'altra parte non intendevano rimuoversi dal proposito di non esercitare funzioni sacerdotali <sup>(131)</sup>, nessun altro si trovava in grado di sopperire al bisogno. Epifanio volle toglierli d'imbarazzo, e ricorse ad un espediente non meno ingegnoso che audace. Fra i monaci di Betlem, Paoliniano, fratello di Girolamo, sembrava più d'ogni altro riunire in sè le qualità necessarie per rivestire la dignità del sacerdozio. Un giorno che Paoliniano s'era recato al convento di Besanduc, per consultare Epifanio intorno ad affari inerenti al proprio monastero, il vecchio vescovo di Salamina all'improvviso dette ordine ai suoi diaconi di afferrare il giovane, intento alla preghiera, e di trascinarlo alla sua presenza. Detto fatto: Paoliniano fu preso, trascinato a viva forza a piè dell'altare, e, mentre era tenuto fermo per le braccia e per le gambe, mentre dalla sua bocca tamponata non poteva uscire alcuna voce di protesta, Epifanio lo consacrò successivamente diacono e presbitero, ordinandogli poi di celebrare la messa nel monastero di Betlem. La notizia, comunicata a Girolamo, fu accolta nel suo convento con esplosione di gioia; ma Giovanni sollevò contro l'accaduto energiche voci di protesta, e, per rendere vana l'ordinazione di Paoliniano, addusse due motivi: l'uno, che l'ordinato era troppo giovane; l'altro, che non era valido il potere spirituale, conferito da un vescovo in una diocesi estranea alla propria, senza il consenso del vescovo del luogo. Epifanio allora se ne partì, traendo seco Paoliniano, per l'isola di Cipro. Ma, prima d'andarsene, scrisse a Giovanni una lettera, che Girolamo tradusse e postillò in latino <sup>(132)</sup>, in cui si sforzava, però con argomenti assai deboli, di giustificare l'ordinazione del giovane monaco. La lettera e la versione, conosciute a Gerusalemme, irritarono l'animo di Giovanni, il quale lanciò formale scomunica non solo contro Girolamo e i suoi monaci, contro Paola e le sue vergini, ma anche contro quei cittadini di Betlem, che avessero riconosciuto Paoliniano come presbitero. In pari tempo fece espresso divieto ai presbiteri di Betlem di ammettere al battesimo i catecumeni, presentati dai monaci di Girolamo, il quale si vide pertanto costretto di ricorrere all'opera di Dionisio, vescovo di Lydda. Non contento di ciò, l'implacabile Giovanni arrivò perfino a togliere ai monaci dei monasteri scommunicati il conforto di ricevere gli ultimi sacramenti e gli onori della sepoltura cristiana <sup>(133)</sup>, ed espose regolare denuncia al

<sup>(131)</sup> Epiph., in Hieron., *Epist.* 51, 1.

<sup>(132)</sup> È la lettera 51 dell'epistolario geronimiano.

<sup>(133)</sup> Hieron., *Contra Ioannem Hierosol.*, 42-43.



crudelissimo Rufino, prefetto del pretorio, primo ministro e tutore dell'imperatore Arcadio, contro i solitari di Betlem come scismatici e perturbatori della Palestina, ottenendone da lui sentenza di espulsione <sup>(134)</sup>.

Fu solo in grazia della tragica morte di Rufino, avvenuta poco dopo a Costantinopoli per opera dei soldati di Gainas (25 novembre 395), che il decreto non fu posto in esecuzione dal mite governatore di Cesarea.

A ricondurre la pace nella diocesi palestinese volle adoperarsi Archelao, governatore della Palestina, uomo, per testimonianza dello stesso Girolamo, di grande onestà ed eloquenza. Recatosi a Gerusalemme, invitò Giovanni ad un abboccamento, con lo scopo di apprendere dalla sua viva voce le cause di tanta discordia. Ma Giovanni, a cui l'intervento di un arbitro laico non riusciva punto accetto, si sottrasse all'invito, e invocò, com'era suo diritto, il giudizio delle competenti autorità ecclesiastiche. Ma, invece di rivolgersi al metropolitano di Cesarea, andò a cercare in Alessandria quel Teofilo, dal cui insegnamento Rufino era stato iniziato all'origenismo, ed il quale in Egitto aveva inaugurato, in favore d'Origene, la stessa lotta, che il vescovo di Gerusalemme ed i suoi satelliti combattevano in Palestina. Teofilo affidò l'incarico di comporre il dissidio ad uno dei suoi presbiteri, Isidoro, favorevolissimo anch'egli ad Origene; e Isidoro, dopo aver preso gli opportuni accordi con Giovanni e con Rufino, si recò ripetutamente a Betlem, per conferire con Girolamo. Ma il fiero dalmata tenne duro, e il messo di Teofilo dovè tornarsene in Egitto senza aver nulla concluso <sup>(135)</sup>. Egli portava a Teofilo una lettera di Giovanni, in cui il vescovo si lamentava della condotta degli avversari, e, dopo aver raccontato, dal suo punto di vista, tutta la storia della lotta, terminava con una professione di fede. La lettera fu resa pubblica col nome di *Apologia* di Giovanni <sup>(136)</sup>.

<sup>(134)</sup> Hieron., *Contra Ioannem Hierosol.*, 43 : ...*qui fratrum exsilia postulat ? Quis potentissimam illam feram* (questa fera si crede che sia il ministro Rufino) *totius orbis cervicibus imminentem contra nostras cervices specialiter incitavit ?* Cfr. Hieron., *Epist.* 82, 10 : *Nuper nobis postulavit et impetravit exsilium atque utinam implere potuisset ut, sicut illi putatur voluntas pro opere, ita et nos non solum voluntate, sed et effectu coronam haberemus exsilii!... Monachus, proh dolor!, monachis et minatur et impetrat exsilium.*

<sup>(135)</sup> Hieron., *Contra Ioannem Hierosol.*, 37-39. Vedi Cavallera, *Saint Jérôme*, Louvain-Paris, 1922, I, 2, pag. 91 sgg.

<sup>(136)</sup> Questa lettera è perduta. Alcuni frammenti, conservati nella confutazione di Girolamo, ne permettono una parziale ricostruzione. Tale ricostruzione fu tentata dal Caspari (*Ein Glaubensbekenntniss des Bischofs Johannes von Ieru-*

A Roma produsse una forte impressione, e Pammachio sollecitò Girolamo a rispondere. Girolamo allora, mal trattenendo l'impeto del suo sdegno, tante volte provocato dalle vessazioni del vescovo gerosolimitano, compose contro di lui, nell'autunno del 396, sotto forma d'una lettera a Pammachio, una violenta filippica, non inferiore, per l'acredine del sarcasmo e la veemenza delle invettive, a quella del grande Arpinate <sup>(137)</sup>.

Stavano così le cose, quando un avvenimento insperato sopraggiungeva a far prendere una nuova piega alla contesa fra Girolamo e il suo vescovo. Teofilo cambiò improvvisamente d'opinione, e, da origenista che era, diventò nemico giurato dell'origenismo: prese a perseguitare Giovanni Crisostomo, colpì di scomunica parecchi monaci di Nitria, e scrisse ad Epifanio e a Girolamo lettere di congratulazione per l'ortodossia della loro fede, e d'invito ad assisterlo nella lotta contro l'empia eresia d'Origene <sup>(138)</sup>. Queste lettere produssero a Gerusalemme l'effetto d'un colpo di fulmine; a Betlem, quello d'un raggio di sole. Giovanni allora, a cui stava sommamente a cuore di non turbare le sue buone relazioni col patriarca d'Alessandria, non tardò ad offrire egli stesso la pace a Girolamo. Ritirò quindi gl'interdetti, lanciati contro i monaci di Betlem, ne riammise i catecumeni ai fonti battesimali, e lasciò che i morti fossero onorati di cristiana sepoltura; riconobbe l'ordinazione di Paoliniano, e l'autorizzò a ritornare dall'isola di Cipro nel monastero del fratello, per esercitarvi le funzioni sacerdotali.

Alla conciliazione con Giovanni tenne immediatamente dietro quella con Rufino. L'incontro avvenne nella chiesa della Risurrezione: i due rivali si strinsero la mano, ed assistettero ad una messa celebrata espressamente per loro dallo stesso vescovo Giovanni. Era l'anno 397 <sup>(139)</sup>. Conchiusa la pace, Rufino partì improvvisamente alla volta di Roma <sup>(140)</sup>. Quale motivo lo riconduceva in Italia, dopo circa ventiquattr'anni d'assenza? Forse il proposito di risollevare, col favore dell'Occidente, le sorti dell'origenismo ormai seriamente compromesse in Oriente? Non sappiamo.

*salem, in Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und des Glaubensregels*, Christiania, 1866, I, pagg. 166-172). Cfr. Hieron., *Contra Ioannem Hierosol.*, 38; *Epist.* 82, 4-8.

<sup>(137)</sup> Hieron., *Contra Ioannem Hierosolymitanum*.

<sup>(138)</sup> Cfr. Hieron., *Epist.* 82.

<sup>(139)</sup> Hieron., *Epist.* 81, 1; *Contra Rufin.*, I, 1; III, 24; III, 33; Rufin., *Apol.*, II, 37: *Post pacem illam summo vix sudore reparatam*.

<sup>(140)</sup> Hieron., *Contra Rufin.*, III, 24.

Giova tuttavia osservare che questi ritorni dalla Palestina in Italia, ritorni temporanei o definitivi, erano assai comuni allora. Verso lo stesso tempo, a breve intervallo l'uno dall'altro, parecchi monaci del convento di Girolamo, tra cui il fratello Paoliniano, lasciarono la Terra Santa <sup>(141)</sup>.

Arrivato da poco a Roma, Rufino tradusse, per compiacere al desiderio di un tal Macario, amatissimo di speculazioni filosofiche, l'apologia d'Origene, composta dal martire Panfilo in collaborazione con Eusebio di Cesarea, e, in seguito, l'opera capitale di sintesi origenista, il *Ἐπὶ ἀρχῶν* <sup>(142)</sup>. L'impresa non era certo esente da pericoli, essendo questa, tra le opere del maestro alessandrino, quella che per l'arditezza delle dottrine teologiche presentava più facilmente il fianco alle critiche della Chiesa ortodossa. Rufino, che lo sapeva, si guardò bene dal tradurre fedelmente il libro d'Origene, e vi soppresse gli errori, che più offendevano il sentimento dei cattolici. Commise peraltro l'imprudenza di conservare parecchi luoghi, non meno di quelli suscettibili di critica, esponendosi così al rischio di accreditare l'opinione, che egli approvava quanto non aveva corretto. Per colmo d'errore, inoltre, in una delle due prefazioni, che accompagnavano il testo d'Origene nella nuova veste latina, confessò d'aver egli seguito una via già percorsa da un altro più grande di lui. Che questi fosse Girolamo, sebbene il nome non apparisse esplicitamente dichiarato, si deduceva con facilità dall'indicazione delle opere origeniane, tradotte anch'esse, non senza certa indipendenza, dal solitario di Betlem.

Eusebio di Cremona, ritornato recentemente da Betlem, subornò qualcuno, che rubò a Rufino un esemplare dell'opera. Il procedimento era tanto più indelicato, perchè, dopo il suo ritorno, Eusebio aveva conservato rapporti amichevoli con Rufino <sup>(143)</sup>. Il vescovo di Cremona comunicò l'opera agli amici di Girolamo, che ne furono molto impressionati, e organizzarono contro Rufino una guerra sorda e implacabile. Marcella, Pammachio ed Oceano avvertirono subito Girolamo del pericolo, ch'egli correva, di

<sup>(141)</sup> Hieron., *Contra Rufin.*, III, 24.

<sup>(142)</sup> Rufin., *Apol.*, I, 11 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 548-549). Il racconto di Rufino, che poi Girolamo volse spesso in ridicolo, è validamente confermato dalle prefazioni dell'*Apologia* di Panfilo e del *Periarchon*. Cfr. Hieron., *Contra Rufin.*, I, 3; II, 15; III, 24 e 29; *Epist.* 127, 9. Su Macario, vedi la prefazione dell'*Apologia* di Panfilo (Migne, *Patr. gr.*, XVII, 539-542) e quella del *Periarchon* (ed. Koetschau, pagg. 3-6; Migne, *Patr. gr.*, XI, 111-114); Pallad., *Hist. Laus.*, 62 (ed. Butler, pag. 157; Migne, *Patr. gr.*, XXXIV, 1233).

<sup>(143)</sup> Rufino, in Hieron., *Contra Rufinum*, III, 4. Vedi, sopra, pag. 1175 sg.

passare per sostenitore dell'origenismo, e lo esortarono a rifare il lavoro di Rufino, ma con diverso criterio, riproducendo anzitutto con scrupolosa fedeltà il testo d'Origene <sup>(144)</sup>. Girolamo aderì alla richiesta, e di lì a poco spediva agli amici Pammachio ed Oceano la versione del *Periarchon*, accompagnata da due lettere, una a Rufino <sup>(145)</sup> e l'altra a Pammachio ed Oceano <sup>(146)</sup>. La prima era una generosa testimonianza di devozione all'amicizia, e mostrava nello scrivente il profondo desiderio di non violarla; la seconda era aspra ed aggressiva: in essa Girolamo dava libero sfogo al risentimento, per l'abuso che Rufino aveva fatto del suo nome. Tuttavia questa lettera, insieme con quella destinata a Rufino, avrebbe potuto benissimo scongiurare il pericolo d'una nuova rottura dell'amicizia, se i fautori romani di Girolamo avessero usato un po' più di moderazione. Ma, purtroppo, non fu così. La fisionomia d'Origene, come appariva dalla versione geronimiana, era tanto diversa da quella presentata da Rufino, e tanto deturpata da formulazioni eretiche della dottrina cattolica, che la Chiesa romana credette opportuno di proibirne la lettura: in ciò appunto sta la ragione del fatto che l'opera non è pervenuta sino a noi. Gli amici di Girolamo, intanto, sempre più convinti della mala fede di Rufino, il quale, appena aveva visto adunarsi minacciose sul suo capo le nuvole d'una nuova tempesta, s'era affrettato ad ottenere dal vecchio papa Siricio lettere di comunione per il vescovo d'Aquileia e ad abbandonare la città, si misero attivamente all'opera, per indurre il papa a revocare il certificato d'ortodossia, che quegli era riuscito ad ottenere. Il papa Siricio non aveva preso ancora nessuna risoluzione, quando nel novembre del 379 venne a morte. Il successore Anastasio, uomo di carattere più risoluto ed energico, e più addentro nelle questioni dottrinali, cominciò presto in Occidente quella lotta contro l'origenismo, che Teofilo continuava intanto senza tregua in Oriente, e, in un concilio tenuto a Roma nel 400, pronunciò una severa sentenza di condanna contro gli errori d'Origene; in seguito alla quale, per sentenza degli'imperatori Arcadio ed Onorio, fu proibita la lettura delle opere del Dottore alessandrino, insieme con quella delle opere di Porfirio e di Ario <sup>(147)</sup>. Quanto a Rufino, non è noto abbastanza se Anastasio, il quale si manteneva in assidue e

<sup>(144)</sup> Hieron., *Epist.* 83.

<sup>(145)</sup> Hieron., *Epist.* 81.

<sup>(146)</sup> Hieron., *Epist.* 84.

<sup>(147)</sup> Vedi, sopra, pag. 1179 sgg.



cordiali relazioni d'amicizia con la nobile Marcella, abbia preso a suo carico speciali provvedimenti disciplinari, conforme al desiderio dimostratogli dai membri della « chiesa domestica » dell'Aventino. Il presbitero d'Aquileia, del resto, conscio dell'ostilità che si veniva aggravando contro di lui, credette opportuno di far pervenire al papa Anastasio una professione di fede interamente ortodossa. Non sappiamo se Anastasio gli rispose direttamente: sta il fatto che, in una sua lettera a Giovanni di Gerusalemme, egli dichiarava di voler ignorare Rufino, abbandonandolo alla sua coscienza ed al giudizio di Dio <sup>(148)</sup>.

A Rufino, dunque, non restava che appellarsi all'opinione pubblica; il che appunto egli fece senza indugio, componendo, in tre anni, quella che chiamò la sua *Apologia*, ma che dai contemporanei e dai posteri fu designata col titolo di *Invettiva contro Girolamo*. L'opera non era destinata alla pubblicità. Aproniano, tuttavia, l'amico a cui l'autore l'aveva dedicata, e a cui l'inviava, a mano a mano che procedeva nella composizione, la leggeva o la faceva leggere, vietando però che se ne traessero copie, nei circoli dell'alta aristocrazia romana. Gli amici di Girolamo pertanto non poterono da principio trasmettergliene al di là del mare che brevi passi, ritenuti a memoria, e vaghe notizie sul contenuto generale. Nel fondo della sua grotta, il solitario di Betlem raccoglieva le varie informazioni, le coordinava, e sul loro fondamento veniva costruendo l'armatura della sua difesa. Finalmente il fratello Paoliniano, di ritorno a Betlem dall'Italia, gli consegnava alcune parti dell'*Apologia* di Rufino, ed egli, impaziente di qualsiasi indugio, senza nemmeno attendere il testo completo, si accingeva, nel 402, alla confutazione degli estratti ricevuti. La replica di Girolamo, recante anch'essa il titolo di *Apologia*, non fu certo da meno di quella di Rufino: l'eloquenza vi assurge ad un'altezza mai prima raggiunta dallo scrittore.

All'*Apologia* geronimiana Rufino replicò ancora; la sua risposta non ci è pervenuta, ma è in certo modo ricostruibile dal terzo libro di Girolamo, il quale con esso controreplicò con non minore violenza. La deplorabile polemica, che aveva così superato ogni limite del giusto e dell'onesto, produceva una dolorosa impressione in tutte le anime nobili. Agostino mostrava di esserne nauseato <sup>(149)</sup>, e Cromazio, vescovo d'Aquileia, faceva sforzi inauditi,

<sup>(148)</sup> Anastas., *Epist. ad Ioann. Hierosol.*, 2 e 6 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 629 e 632). Vedi, sopra, pag. 1180 sg.

<sup>(149)</sup> Augustin., in Hieron., *Epist.* 110, 6 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 912; Hilberg, II, 361) = Augustin., *Epist.* 73, 6 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 248):

per ridurre gli avversari al silenzio <sup>(150)</sup>. Ma il difficile era di tacersi per il primo. Questo merito spetta a Rufino, il quale, negli ultimi dieci anni della sua vita, parve avere interamente dimenticato perfino l'esistenza del temibile rivale. Girolamo, al contrario, non depose mai le armi: in lui la fiamma dell'ira si attenuò, ma non si spense. Nei suoi scritti usò sempre, per designare Rufino, soprannomi di scherno: lo chiamò *Grunnius* <sup>(151)</sup>, in ricordo di *Marcus Grunnius Corocotta Porcellus*, noto personaggio burlesco della farsa popolare, non dissimile dal nostro Arlecchino; lo chiamò anche, non se ne conosce bene il motivo, *Calpurnius* <sup>(152)</sup>. Ma il suo gusto maggiore fu di dargli dello scorpione e dell'idra <sup>(153)</sup>. Non gli perdonò nemmeno dopo morto. Quando ricevette, nel 410, la notizia che Rufino aveva cessato di vivere in Sicilia, proruppe in un'esclamazione di gioia: « Ecco lo scorpione coricato sotto il suolo della Trinacria; finalmente l'idra dalle cento teste cessa di sibilare contro di me! » <sup>(154)</sup>. In realtà, l'idra, di cui si lamentava — osserva qui ottimamente il Duchesne <sup>(155)</sup> —, aveva cessato da molto tempo d'importunarlo: egli solo continuava a sibilare, e sibilò finchè ebbe fiato. Anche Melania fu coinvolta e trascinata dalla stessa corrente d'odio, di cui era stato vittima Rufino. Una volta, Girolamo, alludendo a lei, scrisse che il suo nome (*Μέλαινα* = nera) attestava la perfidia della sua anima <sup>(156)</sup>, e cancellò perfino la menzione di lode che, vent'anni prima, le aveva tributato nella sua *Cronaca* <sup>(157)</sup>.

Un altro avversario, contro cui Girolamo, in questo periodo di tempo, ebbe a lottare, fu un tal Vigilanzio, presbitero spagnolo,

<sup>(150)</sup> Hieron., *Contrā Rufinum*, III, 2: *Testem invoco Iesum conscientiae meae, qui et has litteras et tuam epistolam iudicaturus est, me ad commotionem sancti papae Chromatii voluisse reticere etc.*

<sup>(151)</sup> Hieron., *Epist.* 125, 18; *Comment. in Ieremiam prophetam*, IV, 22, 24 sgg. (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 848); *ibid.*, V, 28, 2 sgg. (Migne, XXIV, 889).

<sup>(152)</sup> Hieron., *Epist.* 70, 6.

<sup>(153)</sup> Hieron., *Comment. in Isaiam prophetam*, X, Prol. (Migne, *Patrol. lat.*, XXIV, 362); *Comment. in Ezechielem prophetam*, Prol. (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 16); *Comment. in Joelem prophetam*, Prol. (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 994); *Comment. in Osee*, II, Prol. (Migne, XXV, 902). Altre citazioni vedi in Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 2, pagg. 131-135.

<sup>(154)</sup> Hieron., *Comment. in Ezechielem prophetam*, Prol. (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 16): *Scorpiusque inter Enceladum et Porphyrionem Trinacriae humo premitur, et Hydra multorum capitum contra nos aliquando sibilare cessavit etc.*

<sup>(155)</sup> Duchesne, *Storia della Chiesa antica* (trad. ital.), III, pag. 43.

<sup>(156)</sup> Hieron., *Epist.* 133, 3 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 1151): *...scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras etc.*

<sup>(157)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 26 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 605).

di scarsissima cultura, specialmente teologica, ma pretenzioso ed arrogante. Figlio d'un commerciante di vini, era stato educato a Calaorra, e più tardi, essendogli sorto nell'animo il desiderio di visitare la Palestina, ebbe da Paolino di Nola una lettera di raccomandazione per Girolamo. Presentatosi con questa a Betlem, vi fu accolto con le più cordiali manifestazioni d'ospitalità <sup>(158)</sup>. Senonchè presto lo spirito acuto del nostro solitario riconobbe in Vigilanzio, pur sotto un'apparenza lusinghiera, i difetti e i pericoli di un'intelligenza vuota e pretenziosa, e di una natura vana e indelicata: si vide quindi costretto a imporre silenzio al suo ospite, il quale gli serbò del fatto eterno rancore. Allontanatosi appena dal monastero, cominciò ad unirsi, in Gerusalemme, ai nemici di Girolamo, e a sparlare di lui; ma il vescovo Giovanni, fedele alla pace giurata, non si lasciò prendere nel tranello. Tornato in Europa, ebbe maggior fortuna: in un suo libello, parlò apertamente di Girolamo, del fratello di lui Paoliniano, del presbitero Vincenzo, e di Eusebio di Cremona, come di origenisti dichiarati, e dipinse il monastero di Betlem come un nido d'eresia. Girolamo, al cui orecchio non tardò a giungere la notizia dell'insulsa audacia del presbitero calagurritano, si difese, con una lettera, dalla supposta accusa d'origenismo <sup>(159)</sup>.

Nel frattempo, Vigilanzio era ripartito per la Gallia, dove cercava di diffondere alcune sue opinioni teologiche, che combattevano la verginità e il celibato dei presbiteri, il culto dei martiri e l'uso dei ceri nella liturgia ecclesiastica. Queste teorie, che, in verità, la Chiesa aveva già più volte condannate, trovarono subito molti seguaci in Gallia e in Aquitania, e i veri Cristiani, spaventati dal malefico influsso, che esse esercitavano, ne furono profondamente angosciati. Un presbitero di nome Ripario si rivolse allora all'aiuto del monaco di Betlem, perchè egli, con la sua voce autorevole, facesse cessare lo scandalo. Girolamo non esitò ad accogliere l'invito, e scrisse a Ripario, nel 404, una lettera <sup>(160)</sup>,

<sup>(158)</sup> Hieron., *Epist.* 58, 11.

<sup>(159)</sup> Hieron., *Epist.* 61. Questa lettera fu scritta nel 396. Più tardi, polemizzando con Rufino, Girolamo sostenne — ma la sua opinione non sembra verosimile — che fosse stato l'origenista Rufino ad aizzare Vigilanzio contro di lui (Hieron., *Contra Rufin.*, III, 19: *Ego in Vigilantio tibi respondi. Eadem enim accusabat quae tu postea et amicus laudabas et inimicus accusas* (cioè d'essere origenista). *Scio a quo illius contra me rabies concitata est. Novi cuniculos tuos. Simplicitatem, quam omnes praedicant, non ignoro. Per illius stultitiam tua in me malitia debacchata est*).

<sup>(160)</sup> Hieron., *Epist.* 109.

per combattere la dottrina eretica dell'avversario circa il culto delle reliquie, e a questa fece seguire, nel 406, l'opuscolo *Contra Vigilantium*. In esso, il vinaio di Calaorra era battuto in breccia senza misericordia, e nessun mezzo fu risparmiato per gettare a piene mani il ridicolo sul preteso eresiarca e teologo da strapazzo, in cui Girolamo aveva veduto per un momento risorgere l'ombra di Gioviniano <sup>(161)</sup>.

Ma, oltre alle dolorose inquietudini, cagionate al solitario di Betlem dalle polemiche origeniste, più gravi sciagure dovevano aggiungersi ad amareggiarne l'esistenza. Già fin dal 396, gli assalti inesorabili della morte avevano mietuto vittime preziose nella cerchia degli amici suoi più diletta. Primo ad esser colpito fu il nipote di Eliodoro, vecchio e santo vescovo d'Altino, quel Nepoziano, che Girolamo considerava come suo nipote spirituale, e che pianse con teneri accenti nella celebre lettera ad Eliodoro <sup>(162)</sup>. Nel 407, morì Paolina, la buona e pia consorte di Pammachio, figlia secondogenita di Paola. La tomba s'era appena chiusa sopra di lei, e già si riapriva per ricevere il corpo della sorella Ruffina. Questi dolori, congiunti ai disagi d'un vita di mortificazione e di digiuno, logorarono a tal segno la salute di Paola, che, verso la fine dell'anno 403, essa fu colta da una febbre incurabile, alla quale dovè soccombere il 26 gennaio del 404. Per tutto il tempo della malattia, la figlia Eustochio e Girolamo le prodigarono ogni sorta di cure, e non s'allontanarono mai dal suo capezzale. I funerali della santa furono solenni: vi parteciparono Giovanni di Gerusalemme, i vescovi delle città vicine, moltissimi presbiteri e diaconi, e soprattutto una folla innumerevole di poveri e di vedove, beneficati da lei. Il cadavere rimase esposto per tre giorni, e intorno ad esso echeggiò di continuo un concerto di salmi, cantati in tutte le lingue dell'Oriente e dell'Occidente; quindi fu sepolto nella grotta della Natività, vicino al luogo, che Girolamo aveva scelto, per trascorrervi le ore, consacrate alla meditazione ed allo studio <sup>(163)</sup>.

Il colpo, che il venerando vecchio ne ricevette, fu così terribile, che il suo pensiero non riusciva a distogliersi dal ricordo dell'amica perduta. Egli stesso, scrivendo dopo qualche tempo a Teofilo, diceva che tutti i suoi lavori erano rimasti interrotti, e

<sup>(161)</sup> Hieron., *Contra Vigilantium*, 1: *Et quomodo Euphorbus in Pythagora renatus esse perhibetur, sic in isto Ioviniani mens prava surrexit etc.*

<sup>(162)</sup> Hieron., *Epist.* 60. Vedila tradotta in U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, I, pag. 180 sgg.

<sup>(163)</sup> Hieron., *Epist.* 108. Vedila tradotta in U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, « Vita e Pensiero », I, pag. 152 sgg.



che ancora non gli reggeva l'animo di riprenderli <sup>(164)</sup>. Eustochio tentò di riscuoterlo dal doloroso abbattimento, pregandolo di scrivere l'elogio funebre della madre. La dolce preghiera vinse Girolamo, il quale si mise all'opera. « Ma tutte le volte — dice egli stesso — che prendevo in mano lo stilo, le mie dita s'irrigidivano, ed esso scivolava sulla cera delle tavolette: il mio spirito era privo di forza » <sup>(165)</sup>. Si decise allora a dettare; e in due notti compose le mirabili pagine, nelle quali è delineata l'intera vita di Paola, dall'infanzia sino agli estremi momenti della sua virtuosa esistenza. Qualche anno più tardi, tuttavia, un'ultima gioia era riserbata al vecchio solitario: l'arrivo a Betlem, per prendervi il velo delle vergini, della giovane Paola, la figlia di Tossozio e di Leta, la quale compiva, con questo suo atto spontaneo, un desiderio lungamente accarezzato da Girolamo, e la cui effettuazione era stato sempre il sogno più bello e radioso dell'ava defunta <sup>(166)</sup>.

Agli anni dal 395 al 405 appartiene anche la controversia con Agostino, a proposito dell'interpretazione d'un passo della lettera di San Paolo ai Galati circa la disputa degli Apostoli Pietro e Paolo davanti ai fedeli di Antiochia <sup>(167)</sup>.

È noto che gli elementi giudaici, di cui si compose la primitiva comunità cristiana, disconoscendo il vero carattere della religione evangelica, imponevano ai Gentili convertiti di apprendere e praticare i riti mosaici. È vero che in un concilio, tenutosi a Gerusalemme, gli apostoli Pietro e Giacomo avevano deciso che i fedeli dovessero astenersi dall'ubbidire alle prescrizioni dell'antica legge; ma non tutti i giudeo-cristiani se n'erano lasciati convincere, e lo stesso Pietro sembrò un momento sostenere le loro pretese. Il che appunto dette luogo alla contesa, descritta nel citato passo dell'epistola paolina. Pietro, recatosi a predicare la parola di Cristo in Antiochia, dove Paolo aveva fondato con elementi gentili una chiesa assai florida, s'era unito con quei fedeli, aveva pregato e mangiato con loro ogni sorta di cibi, anche quelli vietati dalla legge mosaica, dimostrando col suo esempio che i Gentili non erano tenuti all'osservanza della legge medesima. Di lì a poco arrivarono alcuni Giudei della Chiesa di Gerusalemme, e Pietro, temendo di offendere quei Cristiani circoncisi, e di porgere loro occasione di scandalo, quando avessero saputo che il loro

<sup>(164)</sup> Hieron., *Epist.* 99, 2.

<sup>(165)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 32.

<sup>(166)</sup> Hieron., *Epist.* 107. Vedila, in gran parte, tradotta in U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, « Vita e Pensiero », II, pag. 34 sgg.

<sup>(167)</sup> *Ad Galatas*, 2, 11-14.

apostolo, il quale osservava nella Giudea la distinzione dei cibi, la disprezzava in Antiochia, si separò dalla compagnia dei Gentili. L'esempio del principe degli Apostoli fu ben presto imitato dagli altri Ebrei, e lo stesso Barnaba, collega di Paolo nell'apostolato, si lasciò indurre a fare altrettanto. Fu allora che Paolo rivolse a Pietro l'acre rimprovero, contenuto nella lettera ai Galati: « Se tu, che sei un giudeo, vivi come i Gentili, e non come i Giudei, per qual motivo poi pretendi che i Gentili vivano alla maniera dei Giudei? »

Questa la scena d'Antiochia, alla quale però, durante i primi due secoli nè gli Atti degli Apostoli, nè gli scrittori di storia ecclesiastica mostrarono di annettere la benchè minima importanza. Fu il neoplatonico Porfirio, il quale, verso la metà del III° secolo, si servì di essa come di un'arma contro San Paolo, ch'egli presentò come nemico di Pietro, geloso della sua autorità, sfacciato ed imprudente. Allora, aderendo all'opinione già espressa da Origene nel decimo libro degli *Stromata*, secondo la quale la scena d'Antiochia non era stata che una finzione, combinata d'accordo fra Paolo e Pietro, desiderosi ambedue di reprimere, con un esempio capace d'impressionare potentemente gli animi dei fedeli, le intollerabili pretese dei Giudei, i più grandi teologi d'Oriente, Didimo, Apollinare di Laodicea, Eusebio d'Emesa, Teodoro d'Eraclaea, si fondarono su di essa per confutare la bestemmia del filosofo pagano. Anche Girolamo l'accettò nel suo commento della lettera ai Galati, citando le fonti da cui l'attingeva <sup>(168)</sup>.

Agostino, avuta notizia dell'interpretazione data da Girolamo al passo controverso dell'epistola paolina, rimase profondamente turbato. Il proposito di dimostrare come la scena d'Antiochia fosse l'effetto d'un accordo, voluto dagli apostoli che vi avevano preso parte, significava, secondo Agostino, voler distruggere il valore storico della testimonianza di San Paolo, e togliere per conseguenza ogni veridicità al racconto delle Scritture. Orbene, quale maggior sacrilegio che supporre l'esistenza d'una falsità e d'una menzogna nel contenuto dei libri santi? Questi furono dettati da Dio, e devono essere interpretati secondo la lettera. Chi, al contrario, vuol vederci dentro strane significazioni, altera il loro carattere divino, e porge il fianco agli attacchi degli increduli.

<sup>(168)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Galat.*, Prol. (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 334); *Epist.* 112, 6: *Hanc autem explanationem, quam primus Origenes in decimo Stromateon libro, ubi epistolam Pauli ad Galatas interpretatur, et caeteri deinceps interpretes sunt secuti, illa vel maxime causa subintroducunt, ut Porphyrio respondeant blasphemanti, qui Pauli arguit procacitatem etc.*

In tal modo ragionava Agostino; ed era così profondamente sincera la sua convinzione, che si decise a scrivere una lunga lettera in forma di trattato a Girolamo, per avvertirlo delle pericolose conseguenze, a cui avrebbe dato luogo la sua dottrina, e per indurlo a ritrattarsi. Il ragionamento era stato da Agostino condotto con una grande potenza di logiche argomentazioni e non senza una certa rudezza di linguaggio, che rivelava l'anima entusiasta ed impaziente degli errori altrui, fino a dimenticare i propri doveri verso un uomo più vecchio e, per la profondità del sapere, degno del massimo rispetto. Ma la lettera non pervenne mai nelle mani del destinatario; anzi, caduta in possesso di persone indiscrete, copiata e forse anche alterata, circolò di nascosto a Roma, in Italia e in Dalmazia, addolorando da una parte gli amici, e incoraggiando dall'altra gli avversari di Girolamo per la vivacità delle accuse in essa contenute <sup>(169)</sup>.

Intanto Agostino, assorto nelle cure della dignità episcopale, ond'era stato di recente insignito (anno 395), non s'era più dato pensiero nè della sua lettera nè della disputa paolina, quando si presentò a lui il diacono Presidio, il quale veniva da Betlem, latore d'un biglietto di Girolamo. Questo biglietto non conteneva nessun accenno alle questioni da lui sollevate, ed Agostino, sospettando che la sua lettera fosse andata smarrita, ne scrisse nel 397 una seconda, più lunga e alquanto più aggressiva nella forma. Dopo aver dimostrato nuovamente i pericoli dell'esegesi geronimiana, il vescovo d'Ipbona invitava il vecchio monaco palestinese a cantare, come il poeta Stesicoro, la palinodia della sua falsa dottrina <sup>(170)</sup>. Neanche questa lettera giunse a destinazione, ma, caduta, come la precedente, in mani nemiche, si diffuse in tutta l'Italia e altrove, dando, per di più, occasione al formarsi della credenza, che Agostino avesse composto e inviato a Roma un libro contro Girolamo <sup>(171)</sup>.

Cinque anni più tardi, Sisinnio, un amico del solitario di Betlem, trovò in un'isola dell'Adriatico la lettera d'Agostino, e si affrettò a farla pervenire nelle mani del destinatario <sup>(172)</sup>. Grande fu la meraviglia, il dolore e lo sdegno, provati da Girolamo, alla

<sup>(169)</sup> Hieron., *Epist.* 56=Augustin., *Epist.* 28: *Numquam aequae*. Cfr. Hieron., *Epist.* 104=Augustin., *Epist.* 71, 2: *Ex quo coepi*; 105=72: *Crebras ad me*; 67=40, 8: *Habeo gratiam*.

<sup>(170)</sup> Hieron., *Epist.* 67, 7-8=Augustin., *Epist.* 40, 7-8.

<sup>(171)</sup> Lettere d'Agostino (Hieron., *Epist.* 101=Augustin., *Epist.* 67, 2), di Girolamo (Hieron., *Epist.* 102=Augustin., 68, 1; Hieron., 105=Augustin., 72, 1).

<sup>(172)</sup> Hieron., *Epist.* 102, 1; 105, 1.

lettura di essa. Tuttavia, perchè la lettera non recava alcun segno esteriore d'autenticità, e perchè a lui, vecchio e valoroso campione dell'ortodossia, ripugnava d'entrare in lotta con un vescovo della sua stessa comunità, sebbene dall'esame dello stile e dal metodo dell'argomentazione, dotta e sicura, riconoscesse indubbiamente l'impronta dell'ingegno d'Agostino <sup>(173)</sup>, seppe contenersi e non rispose. Agostino, d'altra parte, non tardò ad apprendere dalla bocca di alcuni pellegrini, provenienti dalla Palestina, l'impressione dolorosa prodotta nella solitudine di Betlem dalla sua lettera e dalla notizia delle voci tendenziose, sparse, a questo proposito, dai malevoli, a danno della buona riputazione di Girolamo. Egli ne provò un sincero rammarico, e, con una di quelle larghe effusioni di sentimento, a cui s'abbandonò tante volte l'appassionata anima sua, si affrettò a scrivere a Girolamo, assicurandolo di non aver mai nè ideato nè composto alcun libro contro di lui, e che, se le proprie opinioni erano per qualche parte contrarie a quelle dell'amico, egli le aveva esposte, non per combatterlo come personale avversario, ma solo per mettere in più chiara luce la verità <sup>(174)</sup>. Girolamo rispose con una lettera cortese nella forma, ma fiera nei concetti. Con essa, in conclusione, consigliava ad Agostino di astenersi dal criticare le opere degli altri, perchè è frutto di puerile baldanza il cercare di farsi un nome, accusando gli uomini celebri, e dal provocare, egli giovane, un veterano nel campo degli studi biblici. Gli ricordava infine, con non lieve punta d'ironia, la favola di Darete ed Entella, e il proverbio che « il bue stanco poggia a terra più pesantemente il piede » <sup>(175)</sup>. Prima che questa lettera, portata dal diacono Asterio, pervenisse ad Agostino, questi ne aveva inviata un'altra a Girolamo <sup>(176)</sup>, il quale, non accettando ancora la controversia pacifica richiesta da Agostino, rispose sfogando, in una forma spesso acre ed arcigna, il rancore che gli covava nell'animo, e dando chiara spiegazione della propria condotta con una franchezza rude, ma in fondo bonaria <sup>(177)</sup>. A questa lettera, Agostino piegò il capo umilmente: Darete aveva sentito il colpo del vecchio Entella! Nella risposta, piena di modestia e d'affetto, egli riconobbe di aver errato, e chiese al maestro il sussidio della sua parola illuminatrice <sup>(178)</sup>. Solo allora

<sup>(173)</sup> Hieron., *Epist.* 102, 1; 105, 2.

<sup>(174)</sup> Hieron., *Epist.* 101 = Augustin., *Epist.* 67, 2-3.

<sup>(175)</sup> Hieron., *Epist.* 102 = Augustin., *Epist.* 68.

<sup>(176)</sup> Hieron., *Epist.* 104 = Augustin., *Epist.* 71.

<sup>(177)</sup> Hieron., *Epist.* 105 = Augustin., *Epist.* 72.

<sup>(178)</sup> Hieron., *Epist.* 110 = Augustin., *Epist.* 73.



finalmente, dopo circa dieci anni dall'inizio della corrispondenza con Agostino, Girolamo si decise a rispondere alle obiezioni mossegli dal vescovo d'Ippona. Questi, per sostenere la realtà storica della scena avvenuta in Antiochia, e nello stesso tempo per giustificare il fatto innegabile che Paolo aveva anch'egli talvolta praticato la legge, sosteneva che il giudaismo dei due apostoli era di natura diversa; e precisamente quello di Pietro era un giudaismo procedente da fede, quello di Paolo un giudaismo procedente da simulazione.

Ma allora — ribatteva Girolamo —, se tu ammetti la possibilità che l'apostolo Paolo abbia simulato, potresti ugualmente ammettere l'opinione da me sostenuta, che cioè l'intera scena d'Antiochia sia stata una simulazione. Di più, se il giudaismo dei due Apostoli, qualunque fosse il motivo che lo produceva, si deve accettare come un fatto reale, si ricade nell'eresia di Cerinto e di Ebione, i quali mescolavano alle prescrizioni evangeliche le cerimonie della legge mosaica. Quale torto sarà dunque maggiore? Il mio, per aver esposto nella spiegazione delle Scritture alcune opinioni degli antichi, o il tuo, per il cui tramite s'introduce nuovamente nella Chiesa una perversa eresia? Se noi dunque non possiamo escludere i Giudei dal partecipare alla vita religiosa della comunità cristiana; se noi permettiamo d'introdurre e di praticare nella Chiesa di Cristo i riti della Sinagoga, io dirò francamente che non saranno i Giudei a farsi Cristiani, ma i Cristiani a farsi Giudei <sup>(179)</sup>.

Il vescovo d'Ippona non si diede per vinto e ribattè ancora le teorie dell'avversario <sup>(180)</sup>. Ma Girolamo non rispose più nulla in proposito. Terminata così la controversia e dissipato ogni malinteso, i due grandi Dottori della Chiesa trassero dalla reciproca stima valido impulso a una cordiale amicizia.

Intanto nel cielo di Roma si addensavano sinistramente, come pallide ombre di morte, i primi segni precursori della fatale rovina riserbata da Dio alla città secolare. Dopo averla cinta d'assedio due volte, nel 408 e nel 409, Alarico, il 24 agosto del 410, vi penetrava di notte per la porta Salaria. Il torrente barbarico dilagò in tutti i quartieri di Roma: l'incendio, la devastazione, la sfrenata

<sup>(179)</sup> Hieron., *Epist.* 112 = Augustin., *Epist.* 75; vedi anche Hieron., *Epist.* 115 = Augustin., *Epist.* 81.

<sup>(180)</sup> Hieron., *Epist.* 116 = Augustin., *Epist.* 82. Questa lettera rispondeva alle tre lettere 105, 112 e 115 di Girolamo, ed era un naturale complemento della lettera 110.

licenza della rapace soldataglia fece per tre giorni orribile strazio delle persone e delle cose. Uno stuolo di Goti invase il palazzo di Marcella sull'Aventino, e le intimò l'immediata consegna di tutti i suoi tesori. Avendo la nobile matrona risposto di non possedere più nulla, per essersi volontariamente ridotta in povertà, fu crudelmente flagellata e messa alla tortura. Marcella sembrava insensibile ad ogni dolore: solo, inginocchiata ai piedi dei barbari, li supplicava che non la separassero da Principia, la diletta compagna, e che volessero rispettare la verginità della giovane. Le preghiere della pia matrona intenerirono i duri petti di quei guerrieri; la pietà si fece strada fra quelle spade tinte di sangue. Sotto sicura scorta, le donne passarono dall'Aventino nella basilica di S. Paolo, e furono salve. Marcella spirò pochi mesi dopo <sup>(181)</sup>. In questa occasione, si ebbe anche a lamentare la perdita di Pammachio, morto non si sa come.

Gl'infelici, che con la fuga erano riusciti a sottrarsi alle vessazioni degl'invasori, approdavano esterrefatti quasi ogni giorno, a torme, sulle coste d'Oriente, d'Egitto e d'Africa. La Palestina ne fu come inondata. Dalla bocca dei fuggitivi Girolamo apprese a un tempo la morte di Marcella e di Pammachio e la caduta di Roma <sup>(182)</sup>. L'eco della funerea novella risonò terribilmente nella silenziosa grotta di Betlem, mentre Girolamo era assorto nelle meditazioni sulle profezie d'Isaia e d'Ezechiele. Come riscosso da un sogno, egli sollevò il capo dai libri, e l'anima gli si riempì di tristezza.

Ancor oggi non si possono leggere senza profonda commozione gli accenti di dolore, che il lutto di Roma strappava alla grande anima del solitario: essi sono tanto più notevoli, in quanto valgono a farci comprendere che cosa importasse allora il nome della città, che era stata l'acropoli invitta della cultura, e maestra al mondo delle leggi e del vivere civile <sup>(183)</sup>.

Le incursioni barbariche non risparmiarono nemmeno la contrada, nella quale Girolamo aveva fissato la sua dimora. Verso il 411, i Saraceni percorsero, infatti, saccheggiandole, le frontiere dell'Egitto, della Palestina, della Fenicia e della Siria. Intanto visite illustri giungevano ad arrecare qualche conforto all'anima

<sup>(181)</sup> Hieron., *Epist.* 127, 13-14.

<sup>(182)</sup> Hieron., *Comment. in Ezechielem*, I, *Prol.* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 15).

<sup>(183)</sup> Hieron., *Comment. in Ezechielem*, I e III, *Prol.*; cfr. *Epist.* 127, 11-12; 128, 4; 130, 5; cfr. *Epist.* 123, 16 sgg. Vedi U. Moricca, *San Girolamo*. Milano, « Vita e Pensiero », I, pagg. 106-117.

del venerando anacoreta, il quale già piegava la fronte stanca nel cruccio d'una vecchiaia piena di disillusioni e di amarezze. Fra le persone che lo visitarono, merita speciale menzione, per l'influenza che esercitò sugli avvenimenti posteriori, un giovane presbitero spagnolo, Paolo Orosio, discepolo d'Agostino, venuto nel 415 da Ippona, latore di alcune lettere, con le quali il suo maestro proponeva a Girolamo alcuni problemi teologici circa l'origine dell'anima e l'inuguaglianza dei peccati <sup>(184)</sup>. Orosio aveva lasciato Agostino tutto intento a combattere i pelagiani, e trovò Girolamo occupato nella stessa lotta.

Pelagio era un monaco nativo dell'isola britannica, che, venuto a Roma fin dal tempo del papa Anastasio, aveva, con la sua meravigliosa potenza dialettica e il vasto sapere teologico, guadagnato il favore e la stima delle persone più devote e più colte della città. Nel 410, fuggito da Roma, era sbarcato in Africa, e di là, nel 412, era poi passato nella Palestina. Egli si faceva banditore d'una dottrina, che minava l'esistenza del Cristianesimo in una delle sue basi dogmatiche di vitale importanza. Secondo la teoria ortodossa della grazia divina, noi in tanto siamo virtuosi, in quanto Dio ci mette col suo aiuto in condizione di esserlo. Senza l'intervento del soccorso soprannaturale, noi discenderemmo rovinosamente per la china del peccato; e ciò in conseguenza della caduta di Adamo, da cui provennero tutti i nostri mali fisici e morali: le malattie, la morte, e i disagi del terribile contrasto interiore fra la concupiscenza e la ragione. Secondo Pelagio, invece, noi siamo in grado di compiere ogni dovere, di evitare ogni errore e di resistere a tutti gli assalti della passione, in virtù del libero arbitrio, di cui fummo dotati da Dio. Pelagio non ammetteva il dogma del peccato originale, ripugnando al suo pensiero il concetto della trasmissione ereditaria del peccato, ch'egli invece considerava come un atto di volontà, di cui il solo responsabile è colui che lo commette. La nostra condizione di esseri soggetti alle leggi della materia corruttibile non dev'essere dunque intesa come una conseguenza della colpa iniziale del nostro progenitore, ma semplicemente delle condizioni originarie della natura umana; poichè Adamo fu creato uomo debole e mortale al pari di noi.

Non a torto, come si vede, la Chiesa si preoccupò fortemente del diffondersi del pelagianismo; giacchè esso, negando la necessità della redenzione, veniva a togliere al Cristianesimo

<sup>(184)</sup> Hieron., *Epist.* 131 e 132=Augustin., *Epist.* 166 e 167.

una delle sue più solide basi; negando la grazia, o confondendola coi doni naturali, sopprimeva l'ordine soprannaturale, e riconduceva l'umanità ai principî della filosofia stoica.

Due discepoli propagavano con grande ardore l'eresia pelagiana: Celestio, la cui audacia superava forse quella del maestro e Giuliano di Eclano, discepolo d'Agostino e amico di Paolino di Nola.

Oppugnati in Africa dalla poderosa critica del vescovo d'Ip-pona, i pelagiani guadagnavano terreno in Oriente, in particolar modo a Gerusalemme, dove il capo della nuova setta trovò accoglienza e protezione presso il vescovo Giovanni e gli amici superstiti di Melania e di Rufino.

La perversa dottrina, e il favore accordato dal vescovo gerosolimitano a colui che n'era il fondatore e uno dei più instancabili propagatori, destò nell'animo di Girolamo non lievi apprensioni e preoccupazioni: parevagli quasi di vedere impersonato in Pelagio un successore di quel maledetto *Grunnius*, un Rufino redivivo e lì pronto a rinfocolare le incresciose polemiche del periodo di lotta origenista. Spinto dai fedeli, che ricorrevano a lui come a noto campione dell'ortodossia e a sicuro interprete della verace dottrina evangelica, si decise, nel 415, a scrivere la lettera a Ctesifonte <sup>(185)</sup>. Con essa Girolamo, che del resto non possedeva ancora una conoscenza compiuta del pelagianismo, si accinse a confutare dal punto di vista religioso, piuttosto che dal filosofico, la teoria pelagiana del libero arbitrio, mettendo, fra l'altro, in evidenza la contraddizione in cui questa veniva a trovarsi con le abitudini cristiane della preghiera, del digiuno e della continenza. Incoraggiato dal successo che la lettera ebbe in Oriente e in Occidente, Girolamo cominciò, nello stesso anno 415, a scrivere dialoghi alla maniera di Cicerone sulla natura dell'anima e i limiti del libero arbitrio, astenendosi tuttavia dal nominare direttamente i suoi avversari: misura di precauzione non inutile, data la posizione ancor forte di Pelagio in Palestina. Una parte di questi dialoghi era già condotta a compimento, allorchè la questione pelagiana entrò in una nuova fase, per l'arrivo d'Orosio a Betlem. Orosio, con la speciale competenza acquistata in Africa, informò subito Girolamo sui particolari non solo dell'eresia, ma anche della confutazione intraprese, per sollecitazione delle chiese africane, dal vescovo d'Ip-pona; lo rese inoltre consapevole degli atti del concilio di Cartagine, nel quale Celestio era stato

(185) Hieron., *Epist.* 133.



condannato. Dalla relazione del presbitero spagnolo, Girolamo intuì che Agostino, per le particolari attitudini del suo ingegno all'indagine filosofica, era l'unica persona adatta a guidare la Chiesa a un definitivo trionfo sulla nuova eresia, e modestamente si ritrasse dal campo di battaglia, per lasciarvi padrone assoluto il grande teologo africano. Solo a cagione delle insistenti premure degli amici, venne nella determinazione di finire i dialoghi incominciati. Frattanto Orosio, obbedendo senza dubbio al consiglio di Girolamo, si mise ad attaccare con tale violenza Pelagio, che la lotta raggiunse in breve uno stadio di acutissima tensione. In un concilio tenutosi a Diospoli (Lydda) il 20 dicembre del 415, Pelagio riuscì con la sottigliezza dialettica, di cui era maestro, a convincere della propria ortodossia i vescovi chiamati a giudicarlo, e fu quindi mandato assolto; tuttavia una sentenza di condanna venne pronunciata contro il dogma che s'intitolava dal suo nome. Naturalmente però Pelagio, il quale, soltanto in apparenza aveva sconfessato le proprie idee, non sentivasi affatto disposto a deporre le armi, e Girolamo dal canto suo non desisteva, nei commenti d'Ezechiele e di Geremia, ch'egli allora veniva pubblicando a frammenti, dal provocare con aspri giudizi i nuovi avversari, unitamente al vescovo Giovanni. L'ostilità di Pelagio e dei suoi fautori, fra i quali si annoveravano parecchi vescovi di Siria e d'Asia Minore, giunse a tale eccesso, da ricorrere persino ad atti di brutale violenza. La plebaglia fu arrolata a prestare man forte alle losche combriccole dei pelagiani. Una notte dell'anno 416, i monasteri di Betlem furono invasi da bande di malfattori armati di picche e di forche: i monaci e le religiose furono crudelmente battuti, gli edifici incendiati; un diacono rimase ucciso; Eustochio e la giovine Paola, tirandosi dietro le compagne tremanti di paura e seminude, si rifugiarono con Girolamo nella torre di difesa, costruita come luogo di rifugio per scongiurare il pericolo di eventuali incursioni da parte degli Arabi <sup>(186)</sup>. I perseguitati chiesero invano giustizia e protezione al vescovo Giovanni. Eustochio e Paola scrissero allora, per il tramite del metropolitano di Cartagine, Aurelio, al papa Innocenzo, il quale rispose di non essere alieno dall'assumerne la difesa, purchè avessero in chiari termini formulata un'accusa e designati i colpevoli <sup>(187)</sup>. Nello stesso tempo indirizzava a Giovanni una lettera di severo rimprovero, per aver

<sup>(186)</sup> Augustin., *De gestis Pelagii*, 66 (Migne, *Patr. lat.*, XLIV, 358); Innocent., in Hieron., *Epist.* 137; Hieron., *Epist.* 138.

<sup>(187)</sup> Innocent., in Hieron., *Epist.* 136.

tralasciato di prendere misure preventive, e di consolare o comunque soccorrere le vittime colpite dall'infortunio <sup>(188)</sup>. Questa lettera arrivò a Gerusalemme, quando il vescovo Giovanni era già morto (10 gennaio 417). Sotto il successore Prailo, la condizione dei solitari di Betlem migliorò notevolmente. Pelagio fu bandito dalla Palestina, e con lui venne a mancare uno dei principali fomenti della discordia <sup>(189)</sup>.

Ma gli sforzi dell'ultima lotta avevano esaurito il residuo d'energia che animava ancora le deboli fibre dell'instancabile vecchio. La morte d'Eustochio, avvenuta il 28 settembre del 418, diede l'ultimo colpo alla sua malferma salute. Dopo due anni da questa sventura, il nostro santo si spense, presso la grotta della Natività, il 30 settembre del 420.

Dei funerali, tributati alla salma dell'illustre defunto, non si sa nulla, se non che venne deposta nel luogo indicato dallo stesso Girolamo, là dove ancor oggi il mesto pellegrino legge, ammirando, il gran nome.

Girolamo fu un uomo d'attività portentosa. La sua produzione è immensa: basti dire che gareggia con quella di Agostino, scrittore di proverbiale fecondità. Non c'è campo della letteratura ecclesiastica, in cui egli non abbia più o meno intensamente ed utilmente lavorato per il trionfo del cattolicesimo e per la difesa dei suoi dogmi immortali. Libri di storia letteraria si avvicinano con trattati di morale; narrazioni biografiche con opuscoli polemici; traduzioni bibliche con opere esegetiche.

Uno dei primi aspetti, sotto i quali è doveroso considerare la vasta mole della produzione geronimiana, è indubbiamente lo storico. La *Vita Pauli* apre la serie degli scritti di questo contenuto. Girolamo aveva ideato una grande opera di storia della Chiesa, la quale doveva cominciare dalla venuta di Gesù e arrivare sino ai tempi dell'autore. Il suo disegno pare che fosse di tracciare le biografie di quegli uomini, per il cui mezzo la Chiesa era sorta, ed era poi, non ostante la fiera lotta contro i persecutori, a poco a poco cresciuta in potenza, fino a raggiungere il completo trionfo, il quale però aveva insieme segnato il decadimento dei costumi cristiani <sup>(190)</sup>. Per motivi a noi ignoti, fra i quali forse non ultimo quello temuto dallo stesso Girolamo e proveniente

<sup>(188)</sup> Innocent., in Hieron., *Epist.* 137.

<sup>(189)</sup> Hieron., *Epist.* 138.

<sup>(190)</sup> Hieron., *Vita Malchi*, 1 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 53).

dal bisogno di combattere le calunnie dei suoi nemici <sup>(191)</sup>, non potè mai dar esecuzione all'ardito disegno. Le tre biografie di monaci famosi — Paolo, Malco ed Ilarione —, pervenute sino a noi, possono considerarsi come un saggio dell'opera, che l'autore s'era proposto di scrivere.

La *Vita Pauli*, occupando il primo posto nel catalogo delle opere geronimiane <sup>(192)</sup>, dovette essere scritta durante il tempo della dimora del nostro solitario nel deserto di Calcide, prima del 379. Vedemmo, a suo luogo, come l'ideale ascetico avesse sempre esercitato sullo spirito di Girolamo un'irresistibile potenza di seduzione. Si comprende perciò facilmente ch'egli abbia fermato la propria attenzione su Paolo di Tebe, il primo eremita cristiano, il fondatore, secondo lui, della vita monastica. La storia di Paolo è semplice. Mentre a Tebe infuriava la persecuzione di Decio, il giovane Paolo trovò scampo nella fuga. Eludendo le insidie del cognato, che s'era proposto di denunciarlo come cristiano, allo scopo d'impadronirsi delle sue sostanze, si ritirò nel deserto, ad oriente del Nilo, e fissò la sua dimora a pie' d'una montagna, in una grotta anticamente occupata da alcuni coniatori di monete false. Questa grotta aveva, nella parte superiore, un'apertura, e, nel mezzo, un palmizio ed una fonte, che fornivano al solitario quanto bastava per sodisfare i bisogni della fame e della sete. Paolo aveva colà trascorso centotredici anni nella preghiera e nella contemplazione di Dio, quando Antonio, un altro glorioso patriarca del monachesimo orientale, che aveva anch'egli, da novant'anni, stabilito la sua sede nella solitudine, apprese, per mezzo d'una visione, l'esistenza d'un anacoreta, la cui perfezione nella pratica dell'ascetismo superava la propria, e la necessità ch'egli ne andasse alla ricerca. Si mise, dunque, in cammino, e, dopo molte avventure, tra cui una lotta sostenuta contro un centauro ed un satiro, arrivò alla caverna di Paolo, in compagnia del quale stette qualche tempo. Un corvo portava, ogni giorno, ai due santi vecchi un pane per loro nutrimento. Sentendosi vicino a morire, Paolo esprime al compagno, che gli era apparso come un inviato da Dio, il desiderio di essere da lui seppellito con indosso il mantello di S. Atanasio. Antonio uscì dalla caverna, per andare a procurarselo, e, quando ritornò da Paolo,

<sup>(191)</sup> Hieron., *Vita Malchi*, 1: *si tamen vitam Dominus dederit, et si vituperatores mei saltem fugientem me et inclusum persequi desiderint.*

<sup>(192)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135.

trovò l'amico già morto. Con l'aiuto di due leoni, che scavarono la fossa, diede sepoltura al cadavere, gli eresse un tumulo, e, nel partirsene, portò seco la tunica del defunto, intessuta di foglie di palma, che egli in seguito fu solito indossare nei giorni di Pasqua e di Pentecoste <sup>(193)</sup>.

Tale storia presenta nello stesso tempo un carattere leggendario e popolare, specialmente per la parte che vi prendono gli animali. Come già era avvenuto per le vite dei martiri, anche il racconto delle pie gesta degli uomini, che, rinunciando ai piaceri mondani, si erano ritirati nel deserto, per macerare la carne col digiuno, ed elevare lo spirito con la contemplazione, era ben presto divenuto patrimonio popolare, arricchendosi e colorandosi di elementi fantastici e poetici. Non era però mancato qualche tentativo d'inalzare questo materiale leggendario a dignità letteraria. E la vita d'Antonio, scritta in greco da Atanasio, aveva incontrato sì largo favore, che aveva avuto anche l'onore d'una traduzione latina. Questa appunto servì di modello al nostro Girolamo, il quale rivendicò a Paolo, togliendola ad Antonio, la gloria d'aver iniziato la fulgida serie degli eremiti cristiani <sup>(194)</sup>.

L'operetta dedicata a Paolo di Concordia, è composta *propter simplices*: e, a tale scopo, l'autore si adoperò con ogni mezzo, perchè la forma riuscisse accessibile a tutte le intelligenze <sup>(195)</sup>. Tuttavia la *Vita Pauli* risente ancora molto dell'insegnamento retorico, e, in fondo, la si può dire una declamazione sul tema della rinuncia ai piaceri del mondo. Il colorito retorico è forte, specialmente nella chiusa (*Comparatio Pauli et divitum saeculi*), in cui la semplicità di Paolo, contrapposta alla vanità dei ricchi, porge occasione all'autore di affermare che, se egli dovesse scegliere fra la povera tunica del grande monaco egiziano e il purpureo ammanto d'un re, non esiterebbe un momento ad elegger la prima. Ma certo non mancano qua e là tratti pieni di vita e intensamente suggestivi. La persecuzione di Decio offre all'autore il destro di abbozzare una rapida e vivace rappresentazione del funesto avvenimento <sup>(196)</sup>. Non meno suggestiva è la scena, nella quale i due monaci, nella pace solenne della solitudine, dinanzi

<sup>(193)</sup> Hieron., *Vita Pauli* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 17-28); traduzione italiana di U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, «Vita e Pensiero», I, pagg. 118-135.

<sup>(194)</sup> Hieron., *Vita Pauli*, 1.

<sup>(195)</sup> Hieron., *Epist.* 10, 3: *Misimus interim te tibi, id est Paulo seni* (cioè a Paolo di Concordia) *Paulum seniore* (cioè Paolo eremita); *in quo propter simplices quosque multum in deiciendo sermone laboravimus*.

<sup>(196)</sup> Hieron., *Vita Pauli*, 2-3.



all'infinita maestà del deserto, che sembra annunziare la presenza di Dio, sono raffigurati mentre s'intrattengono a conversare piacevolmente fra loro: vi si sente palpitare la giovane anima di Girolamo, che, con ardore di neofito, vagheggiava nell'accesa fantasia le delizie della vita ascetica <sup>(197)</sup>.

E veniamo alla *Vita Malchi* <sup>(198)</sup>. Nel catalogo geronimiano la vita di Malco e quella d'Illarione sono collocate dopo il commentario in *Psalmos* <sup>(199)</sup>. Si può quindi stabilire, a un dipresso, come data di composizione, il periodo di tempo compreso fra il 386 e il 391, e, come luogo di composizione, Betlem. Da giovane, Girolamo aveva conosciuto, nel villaggio di Maronia, distante circa trenta miglia da Antiochia di Siria <sup>(200)</sup>, il solitario Malco, dalla cui bocca aveva udito narrare la storia meravigliosa della sua vita. Fatto vecchio, volle, a sua volta, raccontarla agli altri <sup>(201)</sup>, e, per dare maggior vivacità all'esposizione, introdusse come narratore lo stesso eroe. La vita di Malco era stata lodevole in ispecial modo per la sua castità; onde Girolamo l'intitola *Historia castitatis*, e l'indirizza alle vergini, come esortazione a mantenersi pure <sup>(202)</sup>. Malco s'era dedicato a vita monastica, non ostante la fiera opposizione dei genitori, al cui sdegno s'era sottratto con la fuga. Trovavasi già da parecchi anni in solitudine, quando, avuta notizia della morte del padre, concepì il desiderio di ritornare in patria, allo scopo di raccogliere l'eredità paterna, di spendere parte del danaro, ricavato dalla vendita dei suoi beni, sia in opere di misericordia sia nella costruzione d'un convento, e di ritenere il rimanente per sè. Ma, siccome questo attaccamento ai beni della terra era una manifesta violazione delle regole della vita monastica, Dio lo punì, facendolo, durante il viaggio, cadere

<sup>(197)</sup> Hieron., *Vita Pauli*, 9-11. La biografia di Paolo è stata rinvenuta in redazioni greche, siriane, copte ed arabe; ma è tuttora viva la questione, se sia da considerarsi come originale la redazione latina, oppure una delle due greche conosciute (a e b). Il Bidez (*Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes*, Gand, 1900) ritiene originale la latina; il Nau (*Le texte grec original de la Vie de S. Paul de Thèbes*, in *Analecta Bollandiana*, 20, 1901, pag. 121) crede invece originale la seconda versione greca (b), della quale la prima (a) non sarebbe che un rifacimento.

<sup>(198)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 53-60. Traduzione italiana di U. Moricca, *San Girolamo*, I, pagg. 135-151.

<sup>(199)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135.

<sup>(200)</sup> Hieron., *Vita Malchi*, 2.

<sup>(201)</sup> Hieron., *Vita Malchi*, 10.

<sup>(202)</sup> Hieron., *Vita Malchi*, 10: *Haec ego vobis narravi senex, castis historiam castitatis exposui. Virgines castitatem custodire exhortor etc.*

nelle mani dei Saraceni, che lo trassero seco in prigionia: di qui il titolo di *Captivus monachus*, con cui Girolamo, nel citato luogo del suo *De viris illustribus*, allude alla biografia del santo. Il padrone, a cui venne consegnato, gl'impose di pascolare le pecore e di unirsi in matrimonio con un'altra prigioniera, anch'essa cristiana. Ma costei aveva ancor vivo il marito; onde Malco, non permettendogli in alcun modo la propria coscienza di rendersi colpevole d'adulterio, stabilì, d'accordo con lei, di mantenere solo apparentemente le relazioni coniugali. Trascorso così qualche tempo, un giorno, approfittando di un'occasione propizia, la coppia si decide alla fuga. Il padrone, accompagnato da un servo, insegue i fuggiaschi per tre giorni, e, proprio sul punto di raggiungerli, quelli gli sfuggono di mano, riparandosi in una caverna. Avviene allora un fatto meraviglioso: dall'interno della spelonca sbuca un leone, il quale si slancia successivamente contro i due saraceni, e li uccide, sotto gli occhi esterrefatti di Malco e della sua compagna, a cui la fiera non solo non arreca alcun danno, ma cede addirittura la propria tana. Sicuri da ogni pericolo, gl'infelici montano sui cammelli degl'inseguitori uccisi, e possono in tal modo giungere a salvamento in territorio romano. Si chiudono, infine, l'uno in un monastero d'uomini, l'altra in un monastero di donne, nel deserto della penisola calcidica.

Come la *Vita Pauli*, anche la *Vita Malchi* è una brillante opera di retorica, destinata ad attrarre l'immaginazione degli spiriti religiosi ed accenderne i cuori d'entusiasmo per la vita ascetica. Però non mancano i particolari intimi e personali. Vi si sente ancor fremere l'indignazione di Girolamo per gli avversari, che l'avevano costretto ad esulare da Roma e a rifugiarsi nel silenzio e nella solitudine d'un paese tanto lontano <sup>(203)</sup>; ma insieme vi si sente un palpito di gioia, l'intima soddisfazione della coscienza dello scrittore, per aver finalmente conseguito il possesso dell'ideale, tante volte da lui accarezzato nel sogno <sup>(204)</sup>.

<sup>(203)</sup> Hieron., *Vita Malchi*, 1. Cfr. U. Moricca, *San Girolamo*, I, pag. 135, nota 1.

<sup>(204)</sup> Anche della *Vita Malchi* si conosce una redazione greca ed una siriana. Il Kunze (*Theol. Litteraturbl.*, 1898, 393) emise l'ipotesi che Girolamo avesse rimaneggiato l'originale greco, e aggiuntovi di suo la prefazione. Ma fu validamente confutato dal Van den Ven (*St Jérôme et la Vie du moine Malchus le Captif*, Louvain, 1901, pag. 214 e 257), il quale sostenne che la redazione latina è l'originale, e che la greca è una traduzione, dovuta forse a Sofronio, amico dell'autore, e derivante dal testo di Girolamo, così come la versione siriana dipende, a sua volta, dalla greca.

La *Vita Hilarionis* <sup>(205)</sup> fu scritta subito dopo la *Vita Malchi*, poichè nel catalogo geronimiano tien dietro immediatamente alla citazione del *Captivus Monachus* <sup>(206)</sup>. Per mezzo d'Epifanio, Girolamo era entrato in relazione col monastero di Besanduc (Bekos Habacuc) nella diocesi d'Eleuteropoli, dove lo stesso Epifanio aveva cominciato la vita monastica, e aveva avuto occasione di avvicinare S. Ilarione. La figura di lui, fondatore in Palestina del monachismo egiziano, era già stata idealizzata dalla leggenda; tuttavia i numerosi discepoli, di cui molti vivevano ancora al tempo di Girolamo, serbavano vivo e preciso il ricordo del santo. A Girolamo lo scrivere la vita parve argomento assai degno, e vi si accinse con gioia, cercando d'illuminare la vita del monaco con gli splendori dell'arte, non disgiunta dalla veridicità <sup>(207)</sup>. La *Vita Hilarionis*, infatti, sebbene serbi un carattere spiccatamente panegirico, manca di quel colorito retorico, che contraddistingue le due biografie di Paolo e di Malco, e la narrazione riveste un singolare carattere d'obiettività storica. L'autore comincia con un'invocazione allo Spirito Santo, perchè lo aiuti nella difficile impresa. Egli infatti non ignorava l'acuta osservazione di Sallustio, che la gloria degli eroi è fondata massimamente sull'arte di chi ne canta le gesta <sup>(208)</sup>. Epifanio di Salamina aveva, sì, parlato brevemente del celebre Ilarione in una sua lettera; ma — dice Girolamo — *aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare virtutes* <sup>(209)</sup>.

Ilarione nacque nel 291 a Thabatha, villaggio sito nelle vicinanze di Gaza, da genitori pagani: fiorì quindi come una rosa fra le spine (*rosa, ut dicitur, de spinis floruit, Vita Hilar. 2*). Fu educato in Egitto, ad Alessandria, dove si convertì al Cristianesimo; poi, attratto dalla fama di Antonio, si recò da lui, nel deserto, per iniziarsi alle pratiche della vita anacoretica. Dopo breve dimora, fece ritorno in patria, in età di appena quindici anni, e stabilì la sua sede sulla costa deserta a sud di Gaza, presso Maiuma <sup>(210)</sup>. Quivi trascorse molti anni nel più rigoroso ascetismo: le lotte, che egli ebbe a sostenere, per vincere le ribellioni della carne, le visioni e le allucinazioni, durante le quali vedeva il demonio attraversare l'aria sopra un carro trascinato da

<sup>(205)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 29-54.

<sup>(206)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135: *Captivum Monachum, Vitam beati Hilarionis*.

<sup>(207)</sup> Hieron., *Vita Hilarionis*, 1.

<sup>(208)</sup> Sallust., *De coniurat. Catil.*, 8.

<sup>(209)</sup> Hieron., *Vita Hilarionis*, 1.

<sup>(210)</sup> Hieron., *Vita Hilarionis*, 2-3.

corsieri di fiamma, sono descritte da Girolamo con minuzia di particolari <sup>(211)</sup>. Il santo acquistò ben presto una tale riputazione, che cominciarono ad affluire a lui non solo i malati e gl'indemoniati, ch'egli curava e liberava dal tristo influsso demoniaco, ma anche molti ammiratori entusiastici della vita ascetica, i quali volevano, come lui, ritirarsi in solitudine <sup>(212)</sup>. Allora Ilarione, infastidito delle troppo frequenti visite, lasciò la sua cella palestinese e si trasferì in Egitto. Ma anche di qui, avendo di nuovo la gloria crescente dei suoi miracoli attratto a lui la moltitudine, il santo anacoreta si vide costretto a partire, e cominciò da allora una vita raminga, che solo cessò molto più tardi, quando poté fermarsi in una località montuosa dell'isola di Cipro, nella quale, vecchio ottantenne, lo raggiunse la morte nel 371 <sup>(213)</sup>.

Sulle fonti della *Vita Hilarionis*, oltre alla citata lettera d'Epifanio, il biografo sembra accennare all'esistenza in Epidauro e nella regione circoscrivita di una tradizione orale <sup>(214)</sup>. Degno di nota, a questo proposito, è il fatto che i viaggi d'avventure, così comuni negli antichi romanzi greci e latini, entrano qui per la prima volta a far parte della vita d'un santo. Se il merito dell'innovazione spetti a Girolamo, o se egli abbia desunto la materia da un originale greco preesistente, non possiamo affermare. È certo però che l'idea di spiegarsi l'esistenza in più luoghi d'una leggenda relativa ad una medesima persona con la supposizione d'una dimora successiva di quella persona nei vari luoghi, è di per sè stessa ovvia e naturale <sup>(215)</sup>.

Al genere storico appartengono pure alcuni elogi funebri, o, come lo stesso Girolamo suole chiamarli, *epitaphia*, nei quali, in forma di lettera ad un parente del defunto, si rievocano la vita e le virtù morali del personaggio scomparso. Data dunque la forma epistolare, l'autore passa con facilità dal necrologio alla *consolatio* e al panegirico. Ma anche in questi due ultimi casi l'elemento storico permane, essendo gli argomenti dell'una e dell'altro

<sup>(211)</sup> Hieron., *Vita Hilarionis*, 4-8.

<sup>(212)</sup> Hieron., *Vita Hilarionis*, 9-32.

<sup>(213)</sup> Hieron., *Vita Hilarionis*, 33-47.

<sup>(214)</sup> Hieron., *Vita Hilarionis*, 40 : *Hoc Epidauros et omnis illa regio usque hodie praedicat, matresque docent liberos suos ad memoriam in posteros transmittendam.*

<sup>(215)</sup> Quanto alle redazioni greche della *Vita Hilarionis*, si osservi che una, la traduzione di Sofronio (cfr. Hieron., *De vir. ill.*, 134), è assai simile alla latina, e ad essa tutte le altre, che trattano della vita del santo, risalgono come a fonte comune.



dedotti dalla vita stessa del defunto o di colui al quale la lettera è indirizzata. Come esempio di forma consolatoria può valere la lettera 39, scritta nell'occasione della morte di Blesilla, quando Girolamo trovavasi ancora a Roma, nel novembre del 384. Blesilla, dopo la morte del marito, s'era dedicata a vita monastica. Il suo ingegno era così svegliato, che ella parlava il greco come la lingua materna, e in pochi mesi aveva imparato l'ebraico. Anche durante il lungo periodo della malattia, che la trasse al sepolcro, aveva sempre in mano i libri dei Profeti o degli Evangelii. La sua virtù era così eletta, dice Girolamo, che ormai ella non può non averne ricevuto degno compenso nella beatitudine del paradiso. Cessi quindi Paola il disperato pianto, tanto più che l'eccesso del dolore da lei manifestato porge occasione alle male lingue di mormorare sul suo conto, e di gettare a piene mani il discredito sugli esercizi della vita monastica.

Il tono, usato da Girolamo in questa lettera, è troppo austero, forse anche esagerato. Vi s'incontrano frasi d'una durezza eccessiva, e che solo le abitudini retoriche, a cui Girolamo non riusciva a sottrarsi, possono scusare in qualche modo. Girolamo mostra il diavolo esultante di vedere una madre cristiana profondamente afflitta, ed assicura Paola che le sue lacrime sono detestabili, addirittura sacrileghe, e che la condurranno sull'orlo della tomba <sup>(216)</sup>. Solo verso la fine, egli si commuove, e fa che la stessa Blesilla prenda la parola, per ricondurre la sconsolata madre a più miti sentimenti <sup>(217)</sup>. La conclusione poi, dove Girolamo promette alla giovane morta di eternarne quaggiù il nome con i suoi scritti, ha espressioni così affettuose, da intenerire perfino i cuori meno sensibili alle voci della pietà.

L'elogio funebre di Paolina <sup>(218)</sup>, indirizzato a Pammachio due anni dopo la morte della moglie Paolina <sup>(219)</sup>, vuol essere un esempio di lettera consolatoria con intonazione panegirica. L'autore infatti, più che dell'estinta, parla con altissima lode della famiglia di lei, della madre Paola, della sorella Eustochio, e specialmente del marito, il quale, rimasto vedovo, concepì il fermo proposito di distribuire ai poveri le proprie ricchezze e di ritirarsi a vita anacoretica. Girolamo lo esorta a continuare nelle sante intenzioni.

<sup>(216)</sup> Hieron., *Epist.* 39, 5-6.

<sup>(217)</sup> Hieron., *Epist.* 39, 6.

<sup>(218)</sup> Hieron., *Epist.* 66.

<sup>(219)</sup> Hieron., *Epist.* 66, 1: *Ita et ego serus consolator, qui importune per biennium tacui, vereor ne nunc importunius loquar etc.*

L'anno di composizione di questo elogio si deduce dal primo capitolo dell'*epitaphium Fabiolae*, dove è detto che l'*epitaphium Paulinae* lo precede di due anni <sup>(220)</sup>. Or, essendo l'elogio di Fabiola stato scritto nel 399, non è difficile fissare nel 397 la data della lettera 66.

Ugualmente interessante, dal punto di vista sia letterario che storico, è l'*epitaphium Nepotiani* <sup>(221)</sup>. Nepoziano, appartenente ad un'illustre famiglia, aveva prima abbracciato la carriera militare, poi era passato dalla *militia Palatii* nella *militia Christi*, e, poco tempo dopo ch'era stato ordinato presbitero, era morto in età giovanissima. L'elogio, in forma di lettera consolatoria, è diretto al vescovo Eliodoro di *Altinum*, nella Venezia, amico di giovinezza di Girolamo e zio del defunto. Dopo brevi cenni biografici, l'autore svolge ampiamente il concetto che Nepoziano non è degno di compianto, ma piuttosto d'invidia, per essere stato dalla morte sottratto ai mali della vita, e toglie di qui occasione a descrivere, in pagine di stupenda bellezza, lo spettacolo delle calamità, che si abbattevano in quel tempo sul mondo romano, a cagione delle invasioni barbariche.

Essendo ricordata, nel cap. 16, l'incursione unnica del 395 come avvenuta *anno praeterito*, la composizione della lettera devesi evidentemente riportare al 396.

L'*epitaphium Fabiolae* <sup>(222)</sup>, indirizzato ad Oceano, l'amico comune di Girolamo, di Pammachio e di Fabiola, fu composto nella quarta estate dopo l'elogio funebre di Nepoziano, vale a dire nel 400 <sup>(223)</sup>.

Secondo il solito, vi è tracciata brevemente la vita della defunta: vi si parla, prima, della sua colpa, poi del suo pentimento e della pubblica penitenza nella basilica lateranense <sup>(224)</sup>. Alcuni fra i maggiori meriti, che raccomandarono Fabiola all'universale gratitudine, furono di avere, lei per la prima, istituito a Roma un nosocomio per i poveri, dove, in sollievo dei malati, la generosa patrizia si prestava ai più umili uffici; di aver visitato non poche

<sup>(220)</sup> Hieron., *Epist.* 77, 1: *Ante hoc ferme biennium Pammachio meo pro subita peregrinatione Paulinae brevem epistolam dedi etc.*

<sup>(221)</sup> Hieron., *Epist.* 60. Traduzione italiana in U. Moricca, *San Girolamo*, I, pagg. 180-220.

<sup>(222)</sup> Hieron., *Epist.* 77.

<sup>(223)</sup> Hieron., *Epist.* 77, 1: *Quartae aetatis circulus volvitur, ex quo ad Heliodorum episcopum Nepotiani scribens epitaphium, quidquid habere potui virium, in illo tunc dolore consumpsi.*

<sup>(224)</sup> Hieron., *Epist.* 77, 4-5. Vedi, sopra, pag. 1255.

contrade italiane, per arrecare direttamente ai bisognosi il conforto della sua infinita carità; e di essere dalla Palestina tornata a Roma col proposito di distribuire ai poveri le proprie ricchezze. L'elogio si chiude con un'apostrofe alla defunta.

*L'epitaphium Marcellae* <sup>(225)</sup> fu scritto in morte di Marcella, per invito della di lei pupilla, la giovanetta Principia. L'autore stesso ha avuto cura di avvertirci ch'egli lasciò passare due anni, prima di soddisfare il desiderio dell'amica <sup>(226)</sup>. Marcella morì nel 410, l'anno tragico della presa di Roma da parte d'Alarico; la data di composizione della lettera deve per conseguenza fissare nel 412.

La vita e le virtù della nobile matrona romana sono dipinte con pochi tocchi magistrali: la sua semplicità è contrapposta alla vanità delle altre donne; si fanno le lodi del suo amore per gli studi biblici e teologici, come pure della sua insaziabile sete di carità, per la quale sfidava le avversioni e le amare critiche degli amici e dei parenti. Ma soprattutto Girolamo esalta, nella defunta, il merito di aver dato, fra le donne in Roma, il primo esempio di vita monastica, divenendo così maestra di virtù cristiane alla parte più eletta dell'aristocrazia del tempo. Con accenti di profonda commozione, l'autore ricorda la propria venuta a Roma, la cortese accoglienza con cui egli fu ricevuto nella « chiesa domestica » dell'Aventino, e l'amicizia che legò perennemente alla sua l'eletta anima della defunta, alla quale non dubitò mai di rivolgersi, tutte le volte che nella mente gli sorgeva un dubbio circa l'interpretazione di alcuni luoghi della sacra Scrittura. Narra infine la tragica sorte della città vinta e la morte gloriosa della nobilissima patrizia, il cui ultimo pensiero fu di salvare non già sè stessa, ma la vergine Principia dalla brutale violenza dei barbari.

Ancor più dolorante e più affettuoso è *l'epitaphium Paulae* <sup>(227)</sup>, scritto per invito d'Eustochio, e a lei stessa dedicato, qualche mese dopo la morte di Paola, nell'anno 404. Dopo aver premesso che dirà la verità, e nient'altro che la verità <sup>(228)</sup>, Girolamo disegna con ampiezza di linee la vita della santa. Parla della famiglia

<sup>(225)</sup> Hieron., *Epist.* 127.

<sup>(226)</sup> Hieron., *Epist.* 127, 1: *Nam ut hucusque reticerem, et biennium praeterirem silentio, non fuit dissimulationis etc.*

<sup>(227)</sup> Hieron., *Epist.* 108. Traduzione italiana in U. Moricca, *San Girolamo*, I, pagg. 152-179.

<sup>(228)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 2: *Testor Iesum et sanctos eius... me nihil in gratiam, nihil more blandientium loqui, sed, quidquid dicturus sum, pro testimonio dicere etc.*

di lei <sup>(229)</sup>; della sua partenza per la Palestina <sup>(230)</sup>; del suo pellegrinaggio nel paese di Gesù, e quindi in Egitto <sup>(231)</sup>; delle grandi virtù, ond'era adorno il suo animo, tra cui precipue la castità e la carità verso i deboli e i bisognosi <sup>(232)</sup>. Poi s'intrattiene a discorrere dell'ordinamento da lei dato al proprio monastero <sup>(233)</sup>; parla del modo con cui Paola seppe eludere alcune capziose questioni propostele da un eretico origenista <sup>(234)</sup>; accenna all'altezza del suo intelletto, all'interesse con cui si dedicava allo studio dei testi biblici <sup>(235)</sup>; descrive la malattia, la morte, e i funebri onori tributati all'estinta <sup>(236)</sup>. Prosegue con la considerazione che la miseria, in cui Paola lasciò la figlia Eustochio e le rimanenti compagne di solitudine, non dev'esser cagione d'affanno a loro, tanto più se riflettano al merito da Paola acquistato presso Dio, ed alla gloria, di cui presentemente ella gode nel cielo <sup>(237)</sup>. Termina con un'apostrofe all'amica perduta, e con la trascrizione dell'elogio metrico, composto in tale occasione da Girolamo, perchè fosse scolpito sulla pietra sepolcrale, che doveva chiudere la tomba della santa <sup>(238)</sup>.

L'*epitaphium Paulae* costituisce per noi una preziosissima fonte storica. Vi si trova, infatti, delineata in certo modo la vita stessa di Girolamo, il quale per tanti anni ebbe la nobile matrona come compagna delle tumultuose vicende, da cui fu contristata la sua lunga esistenza.

Dopo gli *epitaphia*, restano da esaminare il *Chronicon* e il *De viris illustribus*.

Secondo ogni probabilità, a Costantinopoli, prima del 381 <sup>(239)</sup>,

<sup>(229)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 3.

<sup>(230)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 4-6.

<sup>(231)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 7-14.

<sup>(232)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 15-18.

<sup>(233)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 19.

<sup>(234)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 22-25.

<sup>(235)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 26.

<sup>(236)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 27-29.

<sup>(237)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 30-31.

<sup>(238)</sup> Hieron., *Epist.* 108, 32-34.

<sup>(239)</sup> Anzitutto, perchè il *Chronicon* è citato nella lettera 18 (Hieron., *Epist.* 18, 1: *sicut manifestum esse poterit his, qui voluerint legere temporum librum, quem nos in latinam linguam ex graeco sermone transtulimus*); secondariamente, perchè dopo il trattato di pace dell'11 gennaio 381 di Teodosio con Atanarico, re dei Goti, l'autore non avrebbe certamente usato l'espressione: *quoniam, dibacchantibus adhuc in terra nostra barbaris, incerta sunt omnia* (fine della prefazione del *Chronicon*, ed. Helm, pag. 7; Migne, *Patr. lat.*, XXVII, 40).



Girolamo tradusse e continuò l'opera storica di Eusebio di Cesarea, dedicandola agli amici Vincenzo e Gallieno. Il *Chronicon* d'Eusebio (παντοδαπή ιστορία), come l'opera di Sesto Giulio Africano e quella d'Ippolito romano, aveva avuto per iscopo di mettere la storia profana in relazione con la sacra Scrittura, e di determinare i rapporti cronologici fra l'una e l'altra. Questi cronisti pertanto rivolsero ogni loro attenzione a dimostrare che Mosè, a cui si deve la promulgazione della legge divina, fu anteriore all'età, in cui ebbe origine la mitologia e la cultura classica. L'opera d'Eusebio si componeva di due libri, di cui il primo trattava della storia degli antichi popoli, mettendone in rilievo i principali punti cronologici; il secondo constava di tavole sincronistiche, in cui gli avvenimenti più importanti della storia ebraica e cristiana, greca, romana ed orientale, erano posti uno accanto all'altro, a cominciare da Abramo, cioè dal 2017 av. Cr., fino al 325, ventesimo anno del regno di Costantino <sup>(240)</sup>. L'originale greco del *Chronicon* eusebiano è andato perduto; ma ne possediamo una traduzione armena, la quale ci permette di determinare il luogo, a cui appartiene ciascuno dei frammenti greci pervenuti sino a noi <sup>(241)</sup>. Quanto al secondo libro d'Eusebio, cioè alle tavole sincronistiche, Girolamo non lo tradusse fedelmente, ma lo rifece con grande libertà, in una forma, con la quale presenta notevoli analogie l'epitome siriana di Dionisio Telmaharense del IX° secolo <sup>(242)</sup>. Dal confronto della versione armena con quella geronimiana e con l'epitome siriana, lo Schoene è venuto alla conclusione che Eusebio compilò due redazioni del *Chronicon*, una anteriore e l'altra posteriore alla sua ἐκκλησιαστικὴ ιστορία, sulla prima delle quali è condotta la versione armena, sulla seconda la siriana

<sup>(240)</sup> Hieron., *Chron.*, *Praef.* 4 (Schoene, pag. 3; Helm, pag. 6): *Itaque a Nino et Abraham usque ad Troiae captivitatem pura graeca translatio est. A Troia usque ad vicesimum Constantini annum, nunc addita, nunc admixta sunt plurima, quae de Tranquillo et ceteris illustribus historicis curiosissime excerpti. A Constantini autem supra dicto anno (325) usque ad consulatum Augustorum, Valentis sexies et Valentiniani iterum (378), totum meum est.*

<sup>(241)</sup> Schoene, ediz. I, pag. XII; *Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, Berlin, 1900, pag. 21. La traduzione armena fu pubblicata per la prima volta da J. B. Aucher, Venezia, 1818, due voll. Il primo volume dell'edizione dello Schoene (*Eusebi Chroniconum liber prior*, 1875) contiene la traduzione latina del testo armeno fatta dal Petermann.

<sup>(242)</sup> *Eusebii can. epitome ex Dionysii Telmaharensis chronico petita, vertunt et ill.* C. Siegfried et H. Gelzer, Leipzig, 1884. Vedi anche la traduzione latina di E. Roediger nel secondo volume dell'edizione curata dallo Schoene.

e la latina <sup>(243)</sup>. L'opera geronimiana non è propriamente una traduzione. Perchè la cronaca d'Eusebio potesse incontrar favore ed interesse in Occidente, Girolamo cercò di mettere in maggior rilievo la storia romana, politica e letteraria. A tale scopo, si servì di varie fonti. Dice infatti egli stesso, nella *Praefatio* mandata innanzi al secondo libro della cronaca eusebiana: *A Troia usque ad vicesimum Constantini annum nunc addita, nunc admixta sunt plurima, quae de Tranquillo et ceteris illustribus historicis curiosissime excerpti* <sup>(244)</sup>. La critica ha potuto stabilire che servirono di fonte a Girolamo le opere d'Eutropio, d'Aurelio Vittore e di Festo, una cronaca di Roma dell'anno 334, una *latina historia* ricordata dallo stesso autore <sup>(245)</sup>, e una storia comprendente il periodo dalla morte di Pompeo alla battaglia d'Azio <sup>(246)</sup>. Per la parte letteraria, Girolamo si servì unicamente del *De viris illustribus* di Svetonio, che egli aveva ancora dinanzi agli occhi nella sua forma integrale; tant'è vero che le notizie letterarie cessano nel *Chronicon* al medesimo punto in cui terminava l'opera di Svetonio, e che, come risulta da un confronto del testo geronimiano con la corrispondente parte di detta opera a noi conservata (*De grammaticis et rhetoribus*), Girolamo cita solamente gli autori, di cui fa menzione lo storico dei Cesari. Di più, Girolamo ha modificato l'ordine cronologico d'Eusebio, in ciò che riguarda non solo la durata del regno dei vari imperatori, ma anche la cronologia dei papi, dove ha seguito la sincronia della storia ecclesiastica, anzichè quella della cronaca dello stesso Eusebio. Ma, oltre alle modificazioni e alle aggiunte apportate a tutte le parti delle tavole eusebiane, eccetto che alla prima, la quale abbracciava il periodo da Abramo alla guerra di Troia, Girolamo ha pure per suo conto proseguito la cronaca dal 325 fino alla morte di Valente nel 378 <sup>(247)</sup>.

La versione di Girolamo lascia molto a desiderare. L'autore stesso la chiama *tumultuarium opus*, e, data la fretta con cui l'aveva dettata ai copisti, fa appello all'indulgenza degli amici per gli

<sup>(243)</sup> Schoene, *Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, Berlin, 1900, pag. 271.

<sup>(244)</sup> Vedi la nota 240 a pag. 1308.

<sup>(245)</sup> Hieron., *Chron.* (2, pag. 69 Schoene; pag. 77 Helm): *In latina historia haec ad verbum scripta repperimus*.

<sup>(246)</sup> Vedi Mommsen, *Ueber die Quellen der Chronik des Hieronymus*, in *Abh. der sächs. Ges. der Wissensch.*, I, 1850, pag. 669, 672, 680, 681, 684, 689, 691 = *Ges. Schr.*, VII, 1909, pag. 606, 609, 617, 619, 621, 627, 630; Schoene, *Weltchronik des Eusebius*, Berlin, 1900, pag. 205, 206, 209, 211, 213.

<sup>(247)</sup> Vedi la nota 240 a pag. 1308.

errori, nei quali può involontariamente essere incorso <sup>(248)</sup>. Per rendersi conto della necessità d'un lavoro così affrettato, non sembrerà forse del tutto inverosimile l'opinione dello Schoene, che cioè Girolamo abbia voluto portar seco le tavole d'Eusebio, quando si recò a Roma, per partecipare al Concilio del 382 <sup>(249)</sup>. Comunque, non può negarsi che l'opera rivela in ogni sua parte la fretta. La rielaborazione delle tavole eusebiane non è sempre condotta con esattezza; le fonti sono usate con pochissima diligenza, e spesso, per l'omissione di fatti essenziali, a mala pena si riesce a comprendere il senso e le relazioni che intercedono tra quelli riferiti: sono frequenti anche gli errori d'interpretazione e di cronologia. Nè migliore è riuscita la parte aggiunta al *Chronicon* dello scrittore greco, evidentemente perchè a Girolamo mancava quella solidità di cultura e quella paziente accuratezza nell'indagine scientifica, che suole contraddistinguere lo storico di professione. Paragonata con quella d'Eusebio, l'opera sua appare molto superficiale. È una confusa raccolta di notizie di storia politica, ecclesiastica, letteraria, con molti errori cronologici, e senza distinzione tra fatti importanti e non importanti, tra particolari di valore umano ed eterno, e particolari, i quali perdono il loro significato fuori del momento che li produsse. Si può dire che tutto si presenta agli occhi dell'autore in un medesimo piano di prospettiva. Solo quando l'interesse personale lo stimola, egli abbonda d'informazioni e considerazioni, che però hanno uno scarso significato storico. Sembra certo, del resto, che lo stesso Girolamo, non soddisfatto del proprio lavoro, vi abbia apportato frequenti modificazioni e ritocchi; della qual cosa ci fa fede la tradizione manoscritta. Non si creda però ch'essi siano stati tutti suggeriti dal desiderio di migliorare il contenuto dell'opera: chè anzi alcuni dipendono da cause personali. Per esempio, sopprese, in una nuova edizione, il nome di Melania <sup>(250)</sup>, e sostituì, dopo la sua venuta a Roma, al nome di Probo, prefetto dell'Illirico, da lui presentato come spogliatore della provincia <sup>(251)</sup>, quello di Equizio <sup>(252)</sup>, perchè Equizio era già

<sup>(248)</sup> Hieron., *Chron.*, *Praef.* (ed. Schoene, pag. 1; Helm, pag. 2): *Obsecro, ut quidquid hoc tumultuarii operis est, amicorum, non iudicum animo relegatis, praesertim cum et notario ut scitis velocissime dictaverim, et difficultatem rei etiam divinorum voluminum instrumenta testentur.*

<sup>(249)</sup> Schoene, *Weltchronik des Eusebius*, pag. 126.

<sup>(250)</sup> Hieron., *Chron.*, ad a. 2390 = 374 d. Cr. (2, pag. 198 Schoene; pag. 247 Helm); Rufin., *Apol.*, II, 26 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 605). Cfr. Schoene, *Weltchronik des Eusebius*, pag. 105; Grützmacher, *Hieronymus*, I, pag. 195.

<sup>(251)</sup> Hieron., *Chron.*, ad a. 2393.

<sup>(252)</sup> Hieron., *Chron.*, ad a. 2388.

morto, e Probo invece aveva grande influenza in Occidente e apparteneva ad una delle più potenti famiglie romane <sup>(233)</sup>. Ma di questi difetti non bisogna fare a Girolamo una colpa eccessiva. Com'è stato giustamente osservato <sup>(234)</sup>, non si può nè si deve pretendere da lui un metodo di critica simile a quello che usiamo noi oggi, vale a dire un metodo ispirato a principî estranei all'epoca, in cui egli scriveva. Il vero, il grave difetto di Girolamo è di aver giudicato male alcuni dei suoi contemporanei. Ma noi sappiamo che egli non possedeva il dono dell'imparzialità. In ogni modo, la sua cronaca è degna della massima lode, per aver procurato all'Occidente la prima opera storica cristiana di pratica utilità, la quale, anzi, essendo rimasta, per certi periodi storici, la più antica ed autorevole fonte d'informazione, ha esercitato un'influenza decisiva su tutto lo svolgimento della cronografia medioevale <sup>(235)</sup>.

Primo tentativo di una storia della letteratura cristiana è il *De viris illustribus* <sup>(236)</sup>. Nella prefazione, l'autore accenna all'origine ed allo scopo dell'opera. Il prefetto del pretorio *Dexter*, a cui l'opera è dedicata, aveva indotto l'amico Girolamo a scrivere un elenco cronologico degli autori cristiani, prendendo a modello il *De viris illustribus* di Svetonio. Girolamo, nel periodo della sua dimora a Betlem, e precisamente nel 392, compose questo breve manuale di storia letteraria, dove si trovano annoverati tutti gli autori, che dalla morte di Cristo fino al quattordicesimo anno di Teodosio, cioè al 392, avevano lasciato qualche opera importante « sulla santa Scrittura » <sup>(237)</sup>. Questa espressione è degna particolarmente di nota, ed è perchè con essa la letteratura cristiana è identificata

<sup>(233)</sup> Lo Schoene (*Die Weltchronik des Eusebius*, pag. 111 sg.) e il Grützma-cher (*Hieronymus*, pag. 195, nota 5) tentarono di dimostrare che anche il nome di Rufino fosse stato sostituito da Girolamo con l'altro dell'amico Fiorentino. Ma il Cavallera (*Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 1918, pag. 318) li ha confutati.

<sup>(234)</sup> Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 1, pag. 66 sg.

<sup>(235)</sup> Si pensi infatti ai rifacitori ed ai continuatori medievali del *Chronicon* di Girolamo (*Chronica minora*, ed. Mommsen, in *Monumenta Germaniae historica*, *Auctores antiquissimi*, t. IX, XI e XIII).

<sup>(236)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 601-720. Edizioni: Bernoulli (Freiburg im Breisgau, 1895); Richardson (*Texte und Untersuchungen*, XIV, 1, 1896); Sy-chowski (Münster, 1894).

<sup>(237)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, Prologus: *Hortaris, Dexter, ut Tranquillum sequens ecclesiasticos scriptores in ordinem digeram et, quod ille in enumerandis gentilium litterarum viris fecit inlustribus, ego in nostris faciam, id est, ut a passione Christi usque ad quartum decimum Theodosii imperatoris annum omnes qui de Scripturis Sanctis memoriae aliquid prodiderunt tibi breviter exponam.*



con l'ecclesiastica, ed è tolta ogni differenza tra scrittori greci e latini. In considerazione di ciò, il titolo secondario *De scriptoribus ecclesiasticis*, che, secondo lo stesso Girolamo <sup>(238)</sup>, si potrebbe ugualmente assegnare all'opera sua, sembra essere più appropriato di quello con cui l'opera è comunemente conosciuta <sup>(239)</sup>. Il *De viris* consta di centotrentacinque capitoli, ciascuno dei quali, sull'esempio di Svetonio, è dedicato ad un autore: l'apostolo Pietro apre la serie, Girolamo la chiude. Nell'elenco figurano anche alcuni eretici: Taziano, Bardesane, Novaziano, Fotino, Lucio, Eunomio; tre giudei: Filone d'Alessandria, Giuseppe Flavio e Giusto di Tiberiade; un pagano: Seneca, evidentemente a causa della supposta sua corrispondenza con l'apostolo Paolo. L'opera ha scopo apologetico, cioè quello di mostrare ai pagani, specialmente a Celso, Porfirio e Giuliano, *rabidi adversum Christum canes*, quali e quanti uomini illustri ornassero della luce del loro intelletto la Chiesa, calunniata d'essere un'accozzaglia di povera gente, rozza ed ignorante. Lo scopo era senza dubbio lodevole, ma Girolamo non assolvette con pari lode il suo compito.

Il *De viris illustribus* fu variamente giudicato dai posteri. Nell'antichità e nel medioevo, ad eccezione di Agostino, il quale lo criticò acerbamente <sup>(240)</sup>, il libro non solo riscosse molto credito, ma servì di modello a tutti gli scrittori che vennero dopo: Genadio, Isidoro di Siviglia, Ildefonso di Toledo, Onorio d'Autun, Sigiberto di Gembloux, Enrico di Gent, l'anonimo Mellicense, ed altri. Nè minor lode ebbe nell'età moderna, fino a pochi decenni or sono, quando specialmente l'indagine critica delle fonti geronimiane, intrapresa dal Sychowski e dal Bernoulli, mise a nudo i più gravi difetti dell'opera.

Perchè questo primo tentativo di storia della letteratura cristiana assumesse veramente un carattere d'indiscusso valore, sarebbe stato necessario che Girolamo avesse desunto dallo studio diretto degli autori, su cui proponevasi di parlare, i criteri che dovevano condurlo ad un'esatta valutazione di essi. Il fatto sta, però, che egli si è sottratto, con un sistema senza dubbio assai più sbrigativo,

<sup>(238)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, Prolog.; *Epist.* 112, 3 (cfr. Augustin., *Epist.* 40, 2).

<sup>(239)</sup> Hieron., *Epist.* 112, 3: *Ergo hic liber vel De inlustribus viris vel proprie De scriptoribus ecclesiasticis appellandus est, licet a plerisque emendatoribus inperitis De auctoribus dicatur inscriptus.*

<sup>(240)</sup> Augustin., *Epist.* 40, 6-9. Agostino rimproverava a Girolamo di aver compreso fra gli *scriptores ecclesiastici* alcuni eretici; di aver dato un catalogo lacunoso ed incompleto; e di aver proceduto in maniera poco conseguente nella scelta degli autori.

ma anche assai meno coscienzioso, al difficile lavoro. Per comporre i capitoli sugli autori biblici, si è servito quasi esclusivamente dei libri stessi del Nuovo Testamento, e gli scrittori greci dei primi tre secoli, cioè fino al vescovo Phileas di Thmuis in Egitto <sup>(261)</sup>, ha tradotti dalla *Storia ecclesiastica* d'Eusebio, salvo rare eccezioni, com'è il caso d'Ippolito di Roma <sup>(262)</sup>, sul quale ha dato maggiori notizie di quelle fornite da Eusebio <sup>(263)</sup>. Ma, anche nell'uso della sua fonte, Girolamo ha proceduto in modo, sotto molti aspetti, degno di biasimo. Talora, per pura disattenzione o per soverchia fretta, è incorso in errori d'interpretazione; ha copiato senza discernimento date, che, se erano esatte nel momento in cui scriveva Eusebio, avrebbero dovuto essere da Girolamo adattate all'epoca propria; ha confuso personaggi aventi lo stesso nome; ha considerato più volte un medesimo scritto, come se si trattasse di opere diverse, o ha riunito più scritti sotto un'unica denominazione; ha taciuto, a proposito di certi autori, alcune opere, che Eusebio citava; e molte volte, per nascondere la propria derivazione dallo storico di Cesarea, ha ampliato più o meno arbitrariamente la materia della sua fonte. Il merito anzi della prima parte del catalogo sta appunto in alcuni dati biografici e in alcune notizie su speciali opere, che a noi sono ignote per altra via. Così, ad esempio, Girolamo, nel paragrafo su Pietro, ha citato il *Iudicium Petri* e l'*Apocalypsis* pure di Pietro <sup>(264)</sup>; in quello su Paolo, ha ricordato la tradizione locale, che poneva in Giscala di Galilea la nascita dell'apostolo <sup>(265)</sup>. Tali ampliamenti però non derivano sempre da una conoscenza diretta degli autori, ma, dovendo servire allo scopo apologetico di mettere la letteratura cristiana in una luce quanto più favorevole fosse possibile, si riducono per lo più ad epiteti altisonanti <sup>(266)</sup>, che non trovano nella realtà delle cose la loro giustificazione. Dal paragrafo 79 in poi, cioè per quel che riguarda gli autori latini e greci del IV° secolo, a cominciare da Arnobio, Girolamo si trovava in condizioni ben diverse: egli conosceva la produzione corrente, come nessun altro dei contemporanei, ed era in intima relazione col movimento letterario del tempo suo. Quindi, in luogo di ripetere meccanicamente e senza

<sup>(261)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 78.

<sup>(262)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 61.

<sup>(263)</sup> Euseb., *Hist. eccles.*, VI, 22.

<sup>(264)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 1.

<sup>(265)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 5.

<sup>(266)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 20: *philosophus eloquentissimus*; 23: *insignia volumina*; 26: *insigne volumen*; etc.

troppo discernimento il già detto da altri, era in grado di attingere alla sua scienza immediata ciò che doveva formare oggetto del proprio lavoro. Scrisse pertanto quel che sapeva, ed anche se ciò che scrisse non è frutto di studi profondi, pure, per questa parte, il *De viris* è per noi una fonte storica e letteraria di prim'ordine, e ci presta tuttora utilissimi servigi. Certo si ripetono anche qui gli stessi difetti, che notammo di sopra, eccezion fatta per quelli che derivano nel lavoro latino dal cattivo uso della fonte greca. La vita e le opere dei vari autori sono trattate più o meno ampiamente; ma ciò non perchè Girolamo abbia tenuto conto della loro maggiore o minore importanza, sibbene per un processo tutto soggettivo. Quando, per esempio, un autore è, secondo l'opinione dello storico, abbastanza noto, egli o ne tace addirittura le opere, come ha fatto per Cipriano e per Tertulliano, o le cita solo in parte, o rimanda il lettore a qualcun altro dei propri scritti, ov'egli ne abbia trattato espressamente, come avviene per Origene. Questa negligenza, questa indolenza, questa inesplicabile noncuranza si nota anche a proposito del criterio con cui sono distribuiti gli autori.

Girolamo ha senza dubbio avuto l'intenzione di osservare l'ordine cronologico; però nel fatto s'incontrano ad ogni passo errori e deviazioni: egli non s'è accorto, per esempio, della grave incongruenza derivante dall'aver collocato l'anacoreta Antonio dopo il suo biografo Atanasio <sup>(267)</sup>. Anche molte omissioni, come quella dell'apologista greco Atenagora, e di Commodiano, il primo dei poeti latini, non si spiegano altrimenti che come dimenticanze; ma bisogna convenire che sono imperdonabili dimenticanze! Qua e là però egli mostra di saper usare di una certa critica storico-letteraria: per esempio, rifiuta di riconoscere a Minucio Felice la paternità del *De fato*, che pur solea fino a quel tempo essergli attribuito, appoggiandosi sulle differenze stilistiche tra il detto opuscolo e l'*Octavius*; altre volte, riferendo il giudizio corrente su alcune opere, ha cura di avvertirci che egli non le conosce, e che quindi non può sentenziare in proposito. A quel che non ha letto, accenna fuggevolmente; e con le parole *multa et alia* indica che a lui non è noto altro d'un dato autore. In genere, si astiene da ogni valutazione personale, specialmente su scrittori ancora viventi, com'è il caso di Ambrogio, sul quale egli dice che sospende qualunque giudizio, per evitar la taccia di adulazione o

<sup>(267)</sup> Per altre inesattezze cronologiche nel *De viris*, vedi U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, I, pag. 97 sgg.

di severità <sup>(268)</sup>. Ma, in tal modo, egli finisce col non dare nemmeno le notizie di carattere puramente oggettivo, e, in certi casi, come ben nota il Grützmacher <sup>(269)</sup>, rivela da parte sua, più che la fedele applicazione d'un principio critico, una certa dose di malignità e di gelosia di mestiere. Il suo contegno, di fronte a personaggi come Giovanni Crisostomo, Basilio e Damaso, per i quali non ha una sola parola di lode, per i quali anzi mostra una spiccata antipatia, sebbene con taluni di essi, e specialmente con Damaso, fosse legato da intime relazioni d'amicizia, e anche da debiti di gratitudine, non si può spiegare diversamente di così. Nè bisogna mancar d'osservare, di fronte al piccolo posto da lui dato alla maggior parte dei più grandi suoi contemporanei, la minuzia di particolari e il tono d'orgoglio con cui parla di sè stesso <sup>(270)</sup>. Comunque, la voluta e studiata oggettività del libro ne rende la lettura arida e noiosa, e gli dà l'apparenza di un puro e semplice catalogo, piuttosto che quella di un'opera organica; ma d'altro lato, appunto in questa sua quasi assoluta oggettività, consiste uno dei maggior pregi del *De viris illustribus*, a proposito del quale è sempre necessario tener presente che Girolamo iniziò con esso un genere letterario mai prima d'allora trattato, e che molte notizie biografiche e letterarie non ci sono note per altra via.

Un manoscritto del sec. XIII° o XIV°, che si conserva a Zurigo, contiene una traduzione greca anonima del catalogo geronimiano <sup>(271)</sup>. Erasmo, che per primo ne curò l'edizione, suppose che fosse opera di quel Sofronio, amico dell'autore, di cui sappiamo, da un luogo del *De viris illustribus* <sup>(272)</sup>, che tradusse parecchie opere di Girolamo, come il *De virginitate ad Eustochium* e la *Vita Hilarionis* <sup>(273)</sup>. Ma il Gebhardt <sup>(274)</sup> ha osservato che le qualità della lingua e dello stile non permettono di riportare la versione ad un contemporaneo dell'autore: essa non può essere stata scritta prima del VII° secolo. Il *terminus ante quem* può

<sup>(268)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 124: *Ambrosius, Mediolanensis episcopus, usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur, aut veritas.*

<sup>(269)</sup> Grützmacher, *Hieronymus*, II, pag. 138.

<sup>(270)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135.

<sup>(271)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 601-720.

<sup>(272)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 134.

<sup>(273)</sup> D. Erasmus, *Omnium operum Divi Eusebii Hieronymi Stridonensis tomus primus*, Basileae, 1516.

<sup>(274)</sup> Nella sua edizione della traduzione greca del *De viris illustribus* (*Texte und Untersuchungen*, XIV, 1, 1896), pag. X sg.



trovarsi nell'epitome di Esichio di Mileto, che il Wentzel <sup>(275)</sup> pone tra l'829 e l'857, e in cui sembrano rinvenirsi alcune reminiscenze della versione del *De viris illustribus*; il *terminus post quem* si avrebbe nel catalogo dello Pseudo-Doroteo, il quale presenta non poche somiglianze con i dieci capitoli sugli Apostoli e i loro discepoli (Andrea, Giacomo di Zebedeo, Filippo, Bartolomeo, Tommaso, Simone Cananeo, Matteo, Timoteo, Tito, Crescente e l'Eunuco di Candace), che la traduzione greca ha aggiunto all'originale geronimiano; somiglianze le quali, secondo il Lipsius, derivano nel traduttore dall'uso, che questi ha fatto dello Pseudo-Doroteo <sup>(276)</sup>.

Un gruppo di manoscritti del *De viris*, piuttosto recenti, come pure la traduzione greca, presenta due aggiunte al testo. Al paragrafo 81, dopo l'indicazione del numero dei libri (*libri triginta*) dell'opera *Contra Porphyrium*, si leggono le parole: *de quibus ad me XX tantum pervenerunt*; e, alla fine del paragrafo 135, queste altre: *adversus Iovinianum libros duos et ad Pammachium Apologeticum et Epitaphium*. In questo secondo passo, il *Cod. Parisinus* (olim *Cluniacensis*, *Nouv. acq. lat.* 1460, del sec. X<sup>o</sup>) presenta ancora una diversa lezione, cioè questa: *item post hunc librum dedicatum, contra Iovinianum haereticum libros duos et Apologeticum ad Pammachium*. Alcuni critici hanno espresso l'opinione che tali aggiunte debbano riportarsi all'opera d'un interpolatore; ma senza dubbio è più esatta l'affermazione del Gebhardt <sup>(277)</sup>, che esse siano dovute allo stesso Girolamo. Se però si debba pensare all'esistenza di due o anche di tre vere e proprie edizioni del *De viris illustribus*, come riteneva il Gebhardt, o se piuttosto si abbia a che fare con semplici ritocchi apportati da Girolamo al suo lavoro, non è accertato abbastanza. Quello su cui non cade dubbio, si è che Girolamo, riprendendo in mano, qualche tempo dopo che l'aveva composto, il suo manuale, volle notare, nel capitolo relativo alla propria attività letteraria, le nuove opere scritte nel frattempo, tra cui lo stesso *De viris illustribus*. Che il *De viris* debba identificarsi, nel codice parigino, con l'*hunc librum dedicatum* (cioè « questo libro, che avete sott'occhio, e che è dedicato a Dexter »), non può cadere il menomo dubbio. Qualche difficoltà potrebbe, invece, sorgere a proposito della parola *Epitaphium*,

<sup>(275)</sup> Wentzel, *Die griech. Uebersetzung der viri illustres des Hieronymus (Texte und Untersuchungen, XIII, 3, 1895)*, pag. 57.

<sup>(276)</sup> R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgesch. und Apostellegenden*, I, 1883, pag. 202.

<sup>(277)</sup> *Texte und Untersuch.*, XIV, 1, 1896, pag. XX sg.

data dal gruppo dei manoscritti più recenti, la quale — poichè le citazioni dei due libri contro Gioviniano e dell'apologetico a Pammachio si corrispondono perfettamente — non può che essere una cosa sola con l'*hunc librum dedicatum* del codice parigino, e quindi col *De viris illustribus*. Certo il titolo *Epitaphium* non era troppo appropriato ad un'opera, in cui spesso trattavasi di persone viventi; tuttavia, a disperdere ogni nostro dubbio in proposito viene una lettera di Agostino a Girolamo, nella quale è detto esplicitamente che Agostino, avendo ricevuto da un monaco il libro di Girolamo, e avendo notato non senza meraviglia che il codice, contro il solito, nessuna *inscriptionem in liminari pagina praetendebat*, chiese al latore, sotto qual titolo l'operetta fosse conosciuta, e che quegli rispose esser l'opera intitolata *Epitaphium* <sup>(278)</sup>.

Si noti infine che la lettera di Girolamo al retore romano Magno <sup>(279)</sup>, scritta nel 397, è un *excerptum* dal *De viris illustribus*.

Ma il lavoro di gran lunga più poderoso e più duraturo di Girolamo fu senza dubbio la revisione e la traduzione della sacra Scrittura. In Occidente, come dicemmo narrando la vita del santo, i libri sacri erano conosciuti e letti nella versione latina, detta comunemente *Itala* o *Vetus latina*. Senonchè, con l'andar del tempo, essa aveva subito la medesima sorte toccata ai libri originali. Questi infatti quanto più erano copiati e studiati, quanto più si cercava di stabilire tra loro dei confronti, nell'intenzione di completarli gli uni con gli altri, tanto più venivano ad essere allontanati dalla forma originaria, e tanto maggiore era il disordine che vi s'introduceva. Il papa Damaso, che intuì il grave pericolo proveniente da un tale disordine alla sicurezza e all'integrità della fede, ebbe non solo il merito di concepire il proposito d'una riforma dell'*Itala*, condotta sulla base d'una collazione di essa con i migliori testi greci, ma anche la fortuna di poter mettere la mano sull'uomo, che era forse il solo adatto, al tempo suo, per mandare il disegno a compimento. Girolamo dedicò molti anni della sua vita e la miglior parte della sua attività intellettuale a questi lavori biblici: iniziati a Roma, essi furono poi continuati a Betlem con un disegno più vasto e con un'indagine critica meglio approfondita. A Roma, verso il 382, cominciò con i libri

<sup>(278)</sup> Augustin., *Epist.* 40, 2 (Migne, *Patr. lat.* XXXIII, 155). Vedi la risposta di Girolamo, *Epist.* 112, 3.

<sup>(279)</sup> Hieron., *Epist.* 70.

che più degli altri avevano sofferto del lungo lavoro dei secoli: il Nuovo Testamento e il Salterio. Ma, appena posto mano al lavoro, rimase quasi scoraggiato della gravità del compito assunto: *tot enim sunt exemplaria* — egli diceva — *pene quot codices* <sup>(280)</sup>. Proseguì tuttavia pazientemente nella sua ricerca; confrontò i vari manoscritti degli Evangelii latini (tra i quali usò, come testo fondamentale, un codice molto simile al *Codex Brixianus* della Volgata) con i più antichi codici greci, vale a dire con quelli che erano immuni dalle aggiunte del vescovo egiziano Esichio e del presbitero antiocheno Luciano; e, perchè la sua versione non riuscisse di troppo diversa da quella comunemente conosciuta ed usata, modificò l'*Itala* solo nei casi in cui la corruzione del testo era stata causa di veri e propri errori di senso, conservando in tutto il resto la forma tradizionale <sup>(281)</sup>. Per aiutare i lettori nello studio delle concordanze e delle differenze dei quattro Evangelii, aggiunse poi alla sua edizione dieci tavole contenenti i canoni d'Eusebio: I. luoghi comuni ai quattro Evangelii; II-IV. luoghi comuni a tre; V-IX. luoghi comuni a due; X. luoghi speciali di ciascuno <sup>(282)</sup>.

Sebbene nella prefazione a Damaso non vi accenni affatto, è tuttavia probabile che alla revisione degli Evangelii Girolamo facesse seguire quella degli altri libri del Nuovo Testamento. Infatti, nell'elenco delle proprie opere contenuto nel paragrafo 135 del *De viris illustribus*, egli dice senza limitazione alcuna: *Novum Testamentum graecae fidei reddidi*, frase che con lieve modificazione si ritrova nella lettera a Lucinio, che è del 398: *Novum Testamentum graecae reddidi auctoritati* <sup>(283)</sup>, e nella lettera indirizzata, nel 384, a Marcella <sup>(284)</sup>, difendendosi dagli attacchi di coloro che criticavano le variazioni da lui apportate all'*Itala*, egli arrecava, come prova della necessità di esse, una lista di varianti del suo testo riveduto, le quali appartengono tutte alle lettere paoline. A quel tempo, dunque, Girolamo aveva almeno riveduto sul testo greco le lettere di S. Paolo. Quando abbia riveduto il resto, cioè gli Atti degli Apostoli, le sette lettere cattoliche e l'Apocalissi, non può dirsi. Ma è certo che nel 392, quando scriveva il *De viris illustribus*, l'opera era compiuta. I contemporanei non l'accettarono

<sup>(280)</sup> Hieron., *Praefatio in quatuor Evangelia* (Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 558).

<sup>(281)</sup> Hieron., *Praefatio in quatuor Evangelia* (Migne, XXIX, 559).

<sup>(282)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 561-574.

<sup>(283)</sup> Hieron., *Epist.* 71, 5.

<sup>(284)</sup> Hieron., *Epist.* 27.

senza una viva ostilità. Si trovò che egli aveva non solo affettato del disprezzo per l'autorità degli antichi, ma aveva perfino osato correggere le parole stesse di Cristo, come s'erano fissate nella venerazione dei fedeli. Ciò nonostante, le persone di buon senso non poterono che lodare l'opera di Girolamo, ed anzi Agostino giudicò di doverne rendere grazie al Signore <sup>(285)</sup>.

Non sappiamo se prima o dopo la revisione degli Evangelii, se prima o dopo la morte di Damaso, certamente però mentre ancora dimorava a Roma, Girolamo pose mano ad una rapida revisione del Salterio sul testo greco (κοινή ἔκδοσις) dei Settanta <sup>(286)</sup>. Questa prima revisione del Salterio è conosciuta col nome di *Psalterium Romanum* <sup>(287)</sup>, per distinguerla dal *Psalterium Vetus*, cioè dall'antico testo dell'*Itala*. Introdotta subito nella liturgia, vi rimase in uso a Roma in tutte le chiese fino al tempo di Pio V (1566-1572), e lo è ancor oggi nella chiesa di S. Pietro per l'ufficio. Anche nel messale e nel breviario romano se ne conservano brani.

Poco dopo il suo arrivo in Terra Santa, Girolamo conobbe nel 386, nella biblioteca della chiesa di Cesarea, l'edizione originale del Vecchio Testamento fatta da Origene: Essa conteneva il testo biblico scritto su sei colonne parallele: la prima presentava il testo ebraico in caratteri ebraici; la seconda, lo stesso testo ebraico in caratteri greci; la terza dava la versione di Aquila; la quarta, quella di Simmaco; la quinta, quella dei Settanta; la sesta, quella di Teodozione. E, per alcuni libri, tra cui quelli scritti in versi, le esapli contenevano, anonime, altre tre versioni, dette quinta, sesta e settima <sup>(288)</sup>. Stabilitosi a Betlem, il nostro solitario volle rivedere, sulla base di questa edizione e col confronto del testo

<sup>(285)</sup> Augustin., *Epist.* 71, 6 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 243) : *Proinde non parvas Deo gratias agimus de opere tuo, quo Evangelium ex graeco interpretatus es, quia pene in omnibus nulla offensio est, cum Scripturam graecam contulerimus* etc. Questa lettera d'Agostino trovasi anche fra le lettere di Girolamo, *Epist.* 104 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 832-834).

<sup>(286)</sup> Hieron., *Praefatio in librum psalmorum* (Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 121) : *Psalterium Romae dudum positus emendaram, et iuxta Septuaginta Interpretes, licet cursim, magna illud ex parte correxeram.*

<sup>(287)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 124.

<sup>(288)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Titum*, 3, 9 (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 630) : *Unde et nobis curae fuit omnes veteris legis libros, quos vir doctus Adamantius (scil. Origenes) in Hexapla digesserat, de Caesariensi bibliotheca descriptos ex ipsis authenticis emendare, in quibus et ipsa Hebraea propriis sunt characteribus verba descripta et Graecis litteris tramite expressa vicino. Aquila etiam et Symmachus, LXX quoque et Theodotio suum ordinem tenent. Nonnulli*



originale, l'intero Vecchio Testamento. Cominciò anche questa volta dal libro dei salmi, perchè egli dice, nella prefazione, che il Salterio, emendato a Roma, era stato di nuovo *scriptorum vitio depravatum, plusque antiquum errorem quam novam emendationem valere* <sup>(289)</sup>. Cercò pertanto di conformare nel modo più preciso possibile il testo dell'*Itala* a quello esaplaro dei Settanta di Origene, e aggiunse alla sua edizione i segni critici usati dallo stesso Origene, cioè l'*obelos* per le aggiunte apportate dai Settanta al testo ebraico, e l'asterisco per i passi dell'originale ebraico, che erano stati trascurati da quelli, e che Origene aveva reintegrati nel testo, servendosi della traduzione di Teodoziona. Girolamo tradusse anche questi in latino. La nuova revisione si diffuse primieramente in Gallia, e per ciò fu detta *Psalterium Gallicanum* <sup>(290)</sup>. Più tardi, venne adottata in ogni regione dell'Occidente, ed anche oggi costituisce la parte fondamentale del breviario. Dopo la revisione del Salterio, Girolamo attese a quella del libro di Giobbe, dedicata anch'essa a Paola e ad Eustochio <sup>(291)</sup>, e col medesimo metodo continuò ancora a rivedere altre parti del Vecchio Testamento: la cosa è certa almeno per i libri di Salomone (Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici) e per i Paralipomeni, come fan fede le due prefazioni a questi libri, tuttora conservate (il testo della versione invece è andato perduto) e indirizzate la prima a Paola ed Eustochio, la seconda a Domnion e Rogaziano <sup>(292)</sup>. Ma non sappiamo se Girolamo abbia mai compiuta per intero la revisione del Vecchio Testamento. Nella lettera 134, egli si scusava con Agostino di non potergli inviare una copia della sua revisione dell'*Itala* sui Settanta, perchè la maggior parte del suo primo lavoro, *fraude cuiusdam*, era andata perduta, e perchè lui non si trovava in grado di rifarla, a causa della grande scarsità di *notarii*, che avevasi a lamentare in Betlem <sup>(293)</sup>. Questo passo si può bene intendere nel senso che tutto il lavoro di revisione del Vecchio Testamento fosse, già al tempo di Girolamo,

*vero libri et maxime hi, qui apud Hebraeos versu compositi sunt, tres alias editiones additas habent, quam quintam et sextam et septimam translationem vocant, auctoritatem sine nominibus interpretum consecutas.*

<sup>(289)</sup> Praefatio in librum psalmorum (Migne, Patr. lat., XXIX, 122 sg.).

<sup>(290)</sup> Migne, Patr. lat., XXIX, 123.

<sup>(291)</sup> Hieron., Epist. 104, 3 = Augustin., Epist. 71, 3.

<sup>(292)</sup> Migne, Patr. lat., XXIX, 423 e 425.

<sup>(293)</sup> Hieron., Epist. 134, 2 (Migne, Patr. lat., XXII, 1162): *Grandem latini sermonis in ista provincia notariorum patimur penuriam; et idcirco praeceptis tuis parere non possumus, maxime in editione Septuaginta, quae asteriscis verubusque distincta est. Pleraque enim prioris laboris fraude cuiusdam amisimus.*

andato perduto. Ma il Grützmacher giustamente osserva che l'autore, nella prefazione alla versione del Vecchio Testamento, parla di una revisione dei salmi, del libro di Giobbe, dei libri di Salomone, dei Paralipomeni, di tutti quei libri, insomma, a noi conservati interi, o da noi conosciuti per mezzo delle prefazioni, e che sarebbe una circostanza molto strana il non aver egli mai fatto il menomo accenno al resto del suo lavoro <sup>(294)</sup>.

Girolamo non aveva ancora condotto a termine la sua revisione del Vecchio Testamento sul testo dei Settanta, e si decise a tradurlo interamente dal testo originale (*hebraica veritas*) ebraico ed aramaico. Cominciò questa nuova faticosissima impresa circa il 390, e la compì solo nel 404 o nel 405. I primi libri tradotti, forse perchè offrivano minori difficoltà linguistiche, furono quelli di Samuele e dei Re, come si deduce dalla prefazione indirizzata a Paola ed Eustochio <sup>(295)</sup>, la quale, per giudizio dello stesso autore, può servire *quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebraeo vertimus in Latinum* <sup>(296)</sup>. Seguirono poi i sedici Profeti <sup>(297)</sup> e il Salterio, che dovettero esser compiuti prima del 392, perchè già se ne trova la menzione nel *De viris illustribus* <sup>(298)</sup>. Verso il 393, lavorò al libro di Giobbe <sup>(299)</sup>, e, negli anni successivi, a quelli di Esra e Neemia, ed ai Paralipomeni. Per una più precisa determinazione cronologica, bisogna tener presente la circostanza che i libri di Esra e di Neemia furono certamente composti prima dell'opuscolo *De optimo genere interpretandi*, indirizzato a Pammachio <sup>(300)</sup>, poichè Girolamo, nella prefazione al libro di Esra <sup>(301)</sup>, esprime l'intenzione di scriverlo; e il libro dei Paralipomeni fu composto dopo il *De optimo genere interpretandi*, poichè quest'operetta si trova chiaramente indicata nella

<sup>(294)</sup> Grützmacher, *Hieronymus*, II, pag. 95.

<sup>(295)</sup> Hieron., *Praefatio in libros Samuel et Malachim* (Migne, *Patrol. lat.*, XXVIII, 603): *Lege primum Samuel et Malachim meum: meum, inquam, meum... Quamquam mihi omnino conscius non sim, mutasse me quidpiam de Hebraica veritate.*

<sup>(296)</sup> Hieron., *Praefatio in libros Samuel et Malachim* (Migne, *Patrol. lat.*, XXVIII, 600). Vedi questo e gli altri prologhi in gran parte tradotti e annotati da U. Moricca, *San Girolamo*, Milano, «Vita e Pensiero», II, pagg. 116-151.

<sup>(297)</sup> Cfr. Hieron., *Epist.* 49, 4.

<sup>(298)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 134.

<sup>(299)</sup> Cfr. Hieron., *Epist.* 49, 4: *Transtuli nuper Job in linguam nostram.* La lettera è appunto del 393.

<sup>(300)</sup> Hieron., *Epist.* 57.

<sup>(301)</sup> Hieron., *Praefatio in Ezram* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1404): *Multaque alia, quae latiori operi reservamus.*

prefazione <sup>(302)</sup>. Ora, dato che il *De optimo genere interpretandi*, come si deduce dal prologo del commentario del libro di Gio-  
na <sup>(303)</sup>, fu scritto prima di questo commentario, e quindi proba-  
bilmente prima del 395, se ne deve concludere che le versioni  
dei libri di Esra, di Neemia e dei Paralipomeni cadono fra il 394  
e il 395.

La versione dei tre libri di Salomone (Proverbi, Ecclesiaste, e  
Cantico dei Cantici) fu interrotta da una *longa aegrotatio*, e con-  
dotta a termine un po' affrettatamente dopo la guarigione <sup>(304)</sup>.  
Fra le malattie sofferte da Girolamo, è noto che le due più gravi  
lo colpirono l'una nel 398 <sup>(305)</sup> e l'altra nel 406 <sup>(306)</sup>. Eviden-  
temente, come ben suppone il Rauschen <sup>(307)</sup>, la *longa aegrotatio*,  
nel caso nostro, non può essere che quella del 398.

In una lettera del 398, indirizzata a Lucinio <sup>(308)</sup>, il nostro so-  
litario dichiara di avere *in manibus* la versione dell'Ottateuco.  
Che cosa veramente egli intendesse per Ottateuco, non è troppo  
chiaro. È certo però che, in questo periodo di tempo, attese alla  
traduzione del Pentateuco, di Giosuè, dei Giudici, di Ruth e di  
Esther. Infatti, nella prefazione a Giosuè, Giudici e Ruth <sup>(309)</sup>, si  
legge che, finito di tradurre il Pentateuco (*finito Pentateucho  
Mosi*), l'autore poneva mano agli altri quattro libri indicati. Pro-  
babilmente, essendo il libro di Ruth assai breve, dovè nella ver-  
sione essere unito a quello dei Giudici, in modo da formare con  
esso un libro solo, e così l'Ottateuco esser costituito del Pen-  
tateuco, dei libri di Giosuè, Giudici-Ruth, ed Esther. Nella stessa  
prefazione, dianzi citata, si accenna anche alla morte di Paola,  
come avvenuta di recente. Quindi è chiaro che la versione del  
Pentateuco fu composta fra il 398 e il 404, e quella degli altri  
libri nel 405. Ma sorge una difficoltà, a proposito del libro di

<sup>(302)</sup> Hieron., *Praefatio in librum Paralipomenon* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1235): *Scripti nuper librum de optimo genere interpretandi*.

<sup>(303)</sup> Hieron., *Comment. in Jonam prophetam, Prologus* (Migne, *Patrol. lat.*, XXV, 1117).

<sup>(304)</sup> Hieron., *Praefatio in libros Salomonis* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1241).

<sup>(305)</sup> Hieron., *Epist.* 71, 5; 73, 10; *Comment. in evang. Matthaei, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 20 C); *Epist.* 74, 6.

<sup>(306)</sup> Hieron., *Comment. in Amos prophetam, III, Praefatio* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1057).

<sup>(307)</sup> G. Rauschen, *Jahrb. der christl. Kirche, Freib. i. Br.*, 1897, pag. 406, nota 3.

<sup>(308)</sup> Hieron., *Epist.* 71, 5: *Canonem Hebraicae veritatis, excepto octateucho, quem nunc in manibus habeo, pueris tuis et notariis dedi describendum*.

<sup>(309)</sup> Hieron., *Praefatio in librum Josue* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 461).

Esther. Poichè, mentre la versione di questo libro, insieme con quella di Giosuè, dei Giudici e di Ruth, è annunziata nella stessa prefazione in cui si dà notizia della morte di Paola, nella prefazione di Esther l'autore rivolge il discorso a Paola e ad Eustochio <sup>(310)</sup>. Quando, dunque, fu scritto il libro di Esther? Se prima della morte di Paola, come spiegasi l'accenno della prefazione di Giosuè, Giudici e Ruth? Se dopo, come spiegasi l'invocazione a lei, contenuta nella prefazione del libro di Esther? Ma alla nostra incertezza soccorre molto opportunamente l'ipotesi dei Maurini, che, in una nota al passo della prefazione di Esther contenente l'invocazione a Paola ed Eustochio, intendono il nome di Paola riferito non alla vecchia, che era già morta, bensì alla giovane, cioè alla figlia di Leta.

Gli ultimi due libri, quelli di Tobia e di Giuditta, furono tradotti dall'aramaico, per invito di Cromazio e di Eliodoro <sup>(311)</sup>, forse nello stesso anno 404 o nel successivo 405: e precisamente il primo, dalla versione ebraica fatta da un dotto giudeo; il secondo, poichè Girolamo non conosceva bene l'aramaico, più a senso che alla lettera <sup>(312)</sup>. Anche le parti aramaiche di Daniele e di Esra furono volte, attraverso gravissime difficoltà, dall'aramaico.

Girolamo non tradusse mai, perchè dubitava della loro canonicità, il terzo e il quarto libro di Esra, il libro di Baruch, il primo e il secondo dei Maccabei, l'Ecclesiastico, la Sapienza, e le aggiunte al libro di Esther. Nemmeno il Nuovo Testamento fu tradotto da lui. La doppia versione dell' « Evangelo secondo gli Ebrei » (Evangelio di Matteo) in greco e in latino, fatta circa il 390, andò perduta, e solo ce ne restano frammenti nel commentario su Matteo. V'è tuttavia chi dubita che tale versione sia mai esistita, e intende gli accenni di Girolamo nel commentario su Michea <sup>(313)</sup> e nel *De viris illustribus* <sup>(314)</sup> come alludenti ad una

<sup>(310)</sup> Hieron., *Praefatio in librum Esther* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1434).

<sup>(311)</sup> Hieron., *Praefatio in librum Tobiae* (Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 23): *Exigitis enim ut librum Chaldaeo sermone conscriptum ad Latinum stilum traham* etc. Anche nella *Praefatio in librum Iudith* (Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 40), Girolamo allude alla stessa cosa con le parole: *acquievi postulationi vestrae, imo exactioni*.

<sup>(312)</sup> Hieron., *Praefatio in librum Iudith* (Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 39 sgg.).

<sup>(313)</sup> Hieron., *Comment. in Michaeam*, II, 7, 5-7 (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1221): *...credideritque Evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus* etc.

<sup>(314)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 2: *Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatus est* etc.



revisione del testo latino dell'Evangelo di Matteo sulla base del testo greco <sup>(315)</sup>.

Il nostro solitario s'era proposto il difficile compito d'interpretare fedelmente il testo originale dei libri sacri, cercando nel medesimo tempo di salvare, per quanto era possibile, la forma latina dell'*Itala*; e felice fu l'esito dell'impresa. La parte meglio riuscita dell'opera sua è quella dei libri storici protocanonici. Lascia, invece, alquanto a desiderare il libro di Tobia, a cui Girolamo dedicò un giorno solo di lavoro <sup>(316)</sup>, e quello di Giuditta, che fu compiuto in una notte <sup>(317)</sup>. La ragione di ciò devesi forse ricercare nella poca simpatia, che il traduttore nutriva per questi libri deuterocanonici, che s'indusse a volgere in latino, solo per compiacere, come vedemmo, al desiderio degli amici Cromazio ed Eliodoro <sup>(318)</sup>. Al contrario, è assai meglio riuscita la versione dei libri di Salomone (Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici), nonostante la fretta con cui fu compiuto il lavoro, *tridui opus* <sup>(319)</sup>.

Le imperfezioni, dunque, non mancano. Però è doveroso riconoscere che la versione geronimiana, se anche risente di alcuni difetti inevitabili in un'opera di sì gran mole, è riuscita di tanto superiore a tutte le antiche traduzioni della Bibbia, pervenute sino a noi, che nessuna può lontanamente contenderle la palma della vittoria. Il vasto disegno del lavoro fu da Girolamo concepito ed eseguito con invidiabile capacità e con somma diligenza. Per riuscir nell'intento, egli seppe fortemente disciplinare l'indomita irrequietezza della propria natura. Certo, nessuno, all'età sua, e per lungo tratto nei secoli successivi, intraprese mai nulla di simile; nè è da credere che, se l'avesse intrapreso, sarebbe stato, come lui, capace di portarlo a compimento. Girolamo — già lo notammo di sopra — possedeva il vero talento del traduttore; sapeva mirabilmente impadronirsi del pensiero altrui, e renderlo non solo con esattezza formale, ma anche con sicura intelligenza

<sup>(315)</sup> Vedi L. Schade, *Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal*, in *Bibl. Zeitschr.*, 6, 1908, pagg. 346-363; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, Fr. i. Br., 1923, III, pag. 619.

<sup>(316)</sup> Hieron., *Praefatio in librum Tobiae* (Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 25 sg.): *Et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni Hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui etc.*

<sup>(317)</sup> Hieron., *Praefatio in librum Iudith* (Migne, *Patr. lat.*, XXIX, 40): *huic unam lucubratiunculam dedi.*

<sup>(318)</sup> Vedi la nota 311 a pag. 1323.

<sup>(319)</sup> Hieron., *Praefatio in libros Salomonis* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1241).

di quel che costituisce come il substrato dell'espressione, cioè di quel che in ogni caso l'autore non solo ha detto, ma ha avuto l'intenzione di dire. A questa esattezza di percezione, del resto, l'aveva condotto il diuturno studio delle sacre lettere, il cui contenuto e le cui idee egli aveva, per dir così, trasformato in sangue del suo sangue e in anima della sua anima. Sappiamo che non aveva badato nè a spese nè a sacrifici, pur di mettersi in grado di penetrare sin nelle più intime profondità della sapienza biblica. Per comprender bene il libro di Giobbe, s'era fatto venire da Lydda un maestro ebreo, che pagava con monete sonanti <sup>(320)</sup>. La traduzione di Daniele gli aveva offerto tali difficoltà, da indurlo più d'una volta a disperare del proprio lavoro; e, se riuscì a toccar la mèta, ciò avvenne in grazia dell'aiuto di quell'ebreo, che gl'insegnava l'aramaico <sup>(321)</sup>. Anche gravi difficoltà incontrò nell'interpretazione del principio e della fine d'Ezechiele <sup>(322)</sup>, e della fine di Gioele <sup>(323)</sup>. Tuttavia, come suole avvenire, l'opera sua fu apprezzata più dai posteri che dai contemporanei, agli occhi dei quali appariva colpevole d'irriverenza verso la tradizione; motivo per cui fu accanitamente osteggiata, o per lo meno guardata con diffidenza. Girolamo rispose ai suoi critici, difendendo l'opera sua, mostrando che egli non aveva voluto affatto biasimare i Settanta, ma solo correggere gli errori e le incongruenze, che s'erano a poco a poco insinuati nelle redazioni latine. E, cosa insolita, condusse la difesa con un tono pacifico e sereno, che non poco in lui ci stupisce <sup>(324)</sup>. Si appellò infine, contro il giudizio dei contemporanei, a quello dei posteri <sup>(325)</sup>. E i posteri gli resero piena giustizia,

<sup>(320)</sup> Hieron., *Præfatio in librum Iob* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1079 sgg.) : *Memini me ob intelligentiam huius voluminis Lyddæum quemdam præceptorem, qui apud Hebræos primus haberi putabatur, non parvis redemisse nummis etc.*

<sup>(321)</sup> Hieron., *Praefatio in Danielelem prophetam* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1291) : *Verum adhortante me quodam Hebræo, et illud mihi crebrius in sua lingua ingerente « Labor omnia vincit improbus », qui mihi videbar sciulus inter eos, coepi rursum discipulus esse Chaldaicus.*

<sup>(322)</sup> Hieron., *Praefatio in Ezechielem* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 937) : *Sacerdos et ipse, sicut et Jeremias: principia voluminis et finem magnis habens obscuritatibus involuta.*

<sup>(323)</sup> Hieron., *Praefatio in duodecim prophetas* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1013) : *Joel planus in principiis, in fine obscurior.*

<sup>(324)</sup> Vedi Hieron., *Epist.* 57, e le varie prefazioni mandate innanzi alle sue traduzioni della Bibbia.

<sup>(325)</sup> Hieron., *Praefatio in Danielelem prophetam* (Migne, *Patr. lat.*, XXVIII, 1291) : *Unde obsecro vos, o Paula et Eustochium, fundatis pro me ad Dominum preces, ut, quandiu in hoc corpusculo sum, scribam aliquid gratum vobis, utile Ecclesiae, dignum posteris. Praesentium quippe iudiciis non satis moveor: qui in*

decretando la canonizzazione della sua Bibbia latina che dal XII° secolo si chiamò *Vulgata*. Questa pertanto risultò composta di più elementi: della vecchia *Itala*, per i libri non tradotti da Girolamo; dell'*Itala* riveduta, per il Nuovo Testamento; e della nuova versione, per i rimanenti libri del Vecchio Testamento, tranne che per il Salterio, il quale s'era troppo largamente diffuso nella forma del *Psalterium Gallicanum*, perchè la nuova versione avesse potuto sostituirsi a quella nell'uso della Chiesa.

Col volger del tempo, si verificò anche per la *Vulgata* geronimiana l'inconveniente, che già s'era avuto a lamentare per l'*Itala*; e si sentì nuovamente la necessità d'una revisione. Nell'XI° secolo, la curò, per primo, Lanfranco, arcivescovo di Canterbury († 1089); nel secolo XII°, l'abate cisterciense Stefano Harding di Citeaux e il cardinale Nicola di Roma. Nel XIII° secolo, con i così detti *Correctoria*, vale a dire appositi libri in cui si raccoglievano le varianti, quando esse erano troppo numerose, perchè potessero venir segnate nel margine dei codici contenenti il testo, le edizioni furono per la prima volta corredate di apparati critici. Infine, dopo che nel concilio di Trento del 1546 venne riconfermato solennemente alla *Vulgata* il suo valore di autenticità, e se ne ordinò l'uso esclusivo in tutte le chiese, il papa Sisto V (1585-1590) curò dell'opera geronimiana una nuova edizione, della quale volle egli stesso, sebbene fosse stata nominata un'apposita commissione, attendere alla revisione ed alla stampa. Ma, poichè l'edizione sistina, apparsa nel 1590, non riuscì conforme alla generale aspettazione, il successore, Gregorio XIV, nel suo breve pontificato, volle intraprenderne una seconda, che fu condotta a termine sotto Clemente VIII (1592-1605), ma solo dopo ripetuti esperimenti. Infatti, dopo due edizioni, cioè quelle del 1592 e del 1593, deturpate da molti errori di stampa, finalmente la terza del 1598 (Clementina) riuscì a riprodurre la *Vulgata* in una forma corretta, la quale, da allora in poi, servì di regola a tutte le altre.

Contemporaneamente ai lavori di versione e di revisione della sacra Scrittura, Girolamo veniva compiendo anche la ponderosa mole delle opere esegetiche, le quali ci rivelano un altro lato della sua instancabile attività, e insieme nuove doti del versatile ingegno.

*utramque partem aut amore labuntur aut odio; Praefatio in librum Isaiae (Migne, Patr. lat., XXVIII, 771): Quem (scil. Christum) quanto plus amatis, o Paula et Eustochium, tanto magis ab eo petite, ut pro obtreactione praesenti, qua me indesinenter aemuli laniant, ipse mihi mercedem restituat in futuro, qui scit me ob hoc in peregrinae linguae eruditione sudasse, ne Iudaei de falsitate Scripturarum Ecclesiis eius diutius insultarent.*

A Roma, per persuadere Blesilla della vanità delle cose umane, Girolamo le aveva oralmente commentato l'Ecclesiaste. Ma la giovane patrizia, incontrando ancora alcune difficoltà nell'esegesi del libro, pregò l'illustre amico di mettere in iscritto le sue spiegazioni. Stava Girolamo per sodisfare il desiderio della sua discepola, quand'ella veniva da improvvisa morte strappata all'affetto ed all'ammirazione di quanti la conoscevano. Girolamo tacque per il momento. Il commentario fu ripreso solo più tardi a Betlem, quasi cinque anni dopo che la pia Blesilla aveva fatto oggetto di studio il libro di Salomone <sup>(326)</sup>. E, siccome Girolamo dimorò a Roma dal 382 al 385, il commentario non può essere stato scritto che in uno degli anni compresi fra il 387 e il 390. Esso fu dedicato alla dolce memoria della defunta e alle superstiti Paola ed Eustochio. Il commento è molto curato, ed è anche in gran parte originale. Nella prefazione, da noi dianzi citata, l'autore dichiara di non aver seguito nessuno dei suoi predecessori, ma non di essersi attenuto *Septuaginta Interpretum consuetudini, in his dumtaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant*. Qua e là tuttavia, nel corso dell'opera, cita Origene, Apollinare di Laodicea, Gregorio il Taumaturgo, Vittorino di Pettau, e occasionalmente anche Lattanzio <sup>(327)</sup>. Molta importanza è annessa alle parole ed alle spiegazioni del maestro ebreo Bar Akiba, col quale Girolamo aveva letto l'Ecclesiaste <sup>(328)</sup>; e, adducendo la di lui autorità, il nostro solitario ci fa conoscere l'esegesi rabbinica di parecchi luoghi. Nel complesso, l'esegesi letterale è accompagnata da applicazioni tropologiche e tipiche, e spesso si toccano problemi di maggiore importanza, come la questione del male <sup>(329)</sup>, della prescienza <sup>(330)</sup>, della Chiesa <sup>(331)</sup>. Si insiste anche sulla serietà, con cui gli studi d'esegesi biblica vanno trattati, e si protesta contro i bei parlatori, spacciatori di chiacchiere sonore, ma vuoti d'idee <sup>(332)</sup>. Non di rado s'incontrano citazioni profane da Sallustio, da Cicerone, da Orazio, da Terenzio, e specialmente da Virgilio <sup>(333)</sup>.

<sup>(326)</sup> Hieron., *Comment. in Ecclesiasten. Praefatio* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1009).

<sup>(327)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1019, 1044, 1045, 1049, 1050, 1111, 1091.

<sup>(328)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1038, 1048, 1053, 1062, 1082, 1092, 1093.

<sup>(329)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1021, 1054-1055.

<sup>(330)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1034, 1060.

<sup>(331)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1098-1100.

<sup>(332)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1037, 1061, 1087, 1089, 1092, 1093.

<sup>(333)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1017, 1019, 1032, 1035, 1036, 1055, 1072, 1075, 1082, 1091.



Era stato già da molti studiosi, soprattutto dal Vallarsi <sup>(334)</sup>, supposto che il così detto *Breviarium in psalmos* <sup>(335)</sup>, il quale circolava da gran tempo sotto il nome di Girolamo, fosse una tarda compilazione apocrifa, a cui tuttavia fosse servito di base un lavoro geronimiano. Ma la possibilità di ricostituirne la parte originaria sarebbe rimasta sempre un problema insolubile, nè si sarebbe andati al di là della constatazione che nel *Breviarium* potevano distinguersi due parti, una di carattere omiletico e l'altra costituita di brevi scolii, se non avesse soccorso all'uopo una felice scoperta del dotto benedettino Germain Morin. Egli riuscì a trovare, in alcuni manoscritti, tanto gli scolii quanto le omelie di Girolamo *in psalmos*. Si è così potuto dimostrare che il compilatore del *Breviarium* usò gli scolii geronimiani con buona dose di arbitrio, tralasciando gli uni, abbreviando gli altri, o facendovi numerose interpolazioni <sup>(336)</sup>. Circa poi la natura dell'operetta di Girolamo, ci illumina, come sempre, la sua stessa prefazione <sup>(337)</sup>. Avendo l'autore letto di recente, insieme con un amico, probabilmente Rufino, l'*Enchiridion* di Origene sui salmi, aveva avuto occasione di osservare che il dotto alessandrino, in più luoghi del suo commento, s'era espresso con eccessiva concisione, e altrove s'era addirittura astenuto da qualsiasi illustrazione del testo biblico, per averne con maggior ampiezza trattato in altra sua opera. Allora, per compiacere al desiderio dell'amico, Girolamo s'era accinto ad integrare gli scolii origeniani con l'aiuto dei rimanenti scritti, specialmente delle omelie dello stesso Origene, e aveva così pubblicato il suo *Commentariolus in psalmos*. Il commento è brevissimo, condotto in forma aforistica, e con molte ineguaglianze: alcuni salmi (per esempio, i 53-55) non sono affatto commentati. Oltre che di Origene, Girolamo si servì delle tradizioni ebraiche; ma, nel complesso, il lavoro, in cui prevale l'interpretazione messianica e tropologica, ha scarsissimo valore. Quanto alla data di composizione, sembra giusto supporre col Morin <sup>(338)</sup> che il *Commentariolus*, poichè in esso Girolamo parla di Origene con venerazione, e ne accoglie le dottrine, fu composto prima delle lotte origeniste, e prima anche del *De viris illustribus*, quindi prima del 392. E del fatto che l'opuscolo non è citato nel

<sup>(334)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 821.

<sup>(335)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 821-1270.

<sup>(336)</sup> G. Morin, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 1, Maredsoli, 1895.

<sup>(337)</sup> Hieron., *Comment. in psalmos*, Prologus (pag. 1 Morin).

<sup>(338)</sup> Morin, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 1, Maredsoli, 1895, pag. XV della *Praefatio*.

*De viris*, è facile trovare la spiegazione, quando si pensi che, essendo avvenute, appunto in quel torno di tempo, le prime avvisaglie della grande lotta, ogni accenno alle precedenti relazioni con l'autore delle teorie incriminate doveva riuscire ingrato a Girolamo. In ogni modo, non tutti i critici sembrano condividere questa opinione: il Grützmacher, per esempio, inclina a credere che il *Commentariolus* fu scritto dopo il *De viris illustribus*, e prima del *Contra Rufinum*, nel quale esso è citato <sup>(339)</sup>, quindi probabilmente nel 401 <sup>(340)</sup>.

Il *Commentariolus*, del resto, non manca d'importanza, non solo perchè vuol essere di non piccolo aiuto a chi voglia ricostruire la storia del testo del Salterio, essendo provato che Girolamo adoperò qua e là l'edizione esaplarica d'Origene <sup>(341)</sup>, ma anche perchè è servito a risolvere il difficile problema del *Breviarium*. Per questo medesimo scopo, devono anche esser prese in considerazione le 59 omelie in *psalmos*, che furono scoperte dallo stesso Morin, e delle quali parleremo a suo luogo. Invece, non hanno nulla che vedere con l'argomento, di cui ci occupiamo, i 29 frammenti greci di commentari ai salmi, scoperti pure dal Morin in un manoscritto torinese del X° o XI° secolo <sup>(342)</sup>. Essi portano il nome d'un presbitero, Girolamo di Gerusalemme, che non si sa se debbasi identificare — il Waldis crede di no <sup>(343)</sup> — con un altro presbitero di questo nome, vissuto, secondo il Batiffol <sup>(344)</sup>, verso la metà dell'VIII° secolo, e al quale si attribuiscono anche altri frammenti di un'opera greca, in forma di dialogo, rivolta contro i Giudei <sup>(345)</sup>. In ogni modo, sembra certo che il nostro Girolamo sia del tutto estraneo alla questione, e che quei frammenti debbano piuttosto considerarsi come una tarda compilazione da antichi commentari greci del libro dei salmi (Origene,

<sup>(339)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 19 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 413).

<sup>(340)</sup> Grützmacher, *Hieronymus*, III, pag. 22.

<sup>(341)</sup> Cfr. *Anecd. Mareds.*, 3, 1, pag. 5, riga 16: *Nam ἐξαπλοῦς Origenis in Caesariensi bibliotheca relegens semel tantum scriptum repperi*. Vedi anche *ibid.*, pag. 12, e pag. 105, dove le lezioni dell'Esapla sono presentate dal Morin in accuratissimo elenco.

<sup>(342)</sup> G. Morin, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 3, 1903, pagg. 122-128.

<sup>(343)</sup> J. J. K. Waldis, *Hieronymi graeca in psalmos fragmenta, untersucht und auf ihre Herkunft geprüft* (Alttestamentl. Abhandlungen, 1, 3), Münster i. W., 1908.

<sup>(344)</sup> P. Batiffol, *Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit*, in *Revue des questions historiques*, 39, 1886, pagg. 248-255.

<sup>(345)</sup> Migne, *Patr. gr.*, XL, 847-866: *De sancta trinitate, de affectu baptismi, de cruce*.

Eusebio di Cesarea, Atanasio, Basilio, Gregorio di Nissa, Didimo, e Teodoreto di Ciro).

I *Commentarii in duodecim prophetas minores* non furono eseguiti tutti in una volta, bensì interrotti e ripresi in tre periodi diversi. Girolamo non mantenne neppure, nel comporli, un ordine determinato, ma li fece seguire l'uno dopo l'altro, a seconda che gliene fu fatta richiesta, o che altre circostanze ve lo indussero<sup>(346)</sup>. Il lavoro non è frutto di studi e ricerche personali, ma è una compilazione affrettata, condotta, per quel che riguarda le spiegazioni tropologiche, sui venticinque libri del commento origeniano dei profeti minori, libri, ai quali l'autore stesso riconosce di attingere con tanta larghezza, *ut Croesi opes* — egli dice — *habere me credam*<sup>(347)</sup>, e, per le illustrazioni storiche, sui commentari ebraici. Cominciò con Naum, Michea, Sofonia, Aggeo, Habacuc; dedicò l'ultimo a Cromazio d'Aquileia, gli altri a Paola ed Eustochio. Questo primo gruppo di commenti fu scritto, secondo ogni probabilità, nel 391 o nel 392, perchè esso è, sì, ricordato nel *De viris illustribus*, ma solo in fine a tutte le altre opere<sup>(348)</sup>. L'ordine, con cui nel *De viris* i cinque profeti sono riferiti (Michea, Naum, Habacuc, Sofonia, Aggeo), è lo stesso di quel che troviamo nel prologo al commentario di Giona<sup>(349)</sup>. Tuttavia, è da ritenere che l'ordine cronologico, in cui i vari libri si seguirono, sia quello indicato nel prologo al commentario del libro terzo di Amos<sup>(350)</sup>.

Alla fine del commentario di Aggeo, l'autore chiede indulgenza al lettore per la mancanza di venustà del suo stile, dovuta in parte alla celerità, con cui egli detta al copista, e in parte allo studio dell'ebraico, a cui egli attende da molto tempo, e che gli ha fatto perdere in certo modo l'abito alla purezza della propria lingua<sup>(351)</sup>. Nella prefazione al commentario di Sofonia, sente il

<sup>(346)</sup> Hieron., *Comment. in Amos*, lib. III, Prologus (Migne, *Patrol. lat.*, XXV, 989): *Non enim a primo usque ad novissimum, iuxta ordinem quo leguntur, sed ut potuimus et ut rogati sumus, ita eos (prophetas) disseruimus.*

<sup>(347)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 75: *Sed et in Duodecim Prophetas viginti quinque ἐξηγήσεων Origenis volumina manu ejus (Pamphili) exarata repperi, quae tanto amplector et servo gaudio, ut Croesi opes habere me credam.*

<sup>(348)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135.

<sup>(349)</sup> Hieron., *Comment. in Jonam prophetam*, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1117): *Michaeam, Naum, Abacuc, Sophoniam, Aggaeum.*

<sup>(350)</sup> Hieron., *Comment. in Amos*, lib. III, Prologus (Migne, *Patrol. lat.*, XXV, 1057): *Naum, Michea, Sofonia, Aggeo, Habacuc.*

<sup>(351)</sup> Hieron., *Comment. in Aggaeum* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1416): *Obsecro te, lector, ut ignoscas celeri sermone dictanti, nec requiras eloquii venustatem, quam multo tempore Hebraeae linguae studio peridi.*

bisogno di difendersi dalle malignità di coloro che lo deridono, per il fatto che egli dedica ogni sua opera a Paola e ad Eustochio <sup>(352)</sup>. Infine, nella prefazione al secondo libro del commentario di Michea, ribatte l'accusa, fattagli dai malevoli, di saccheggiare le opere d'Origene, citando, a sua giustificazione, l'esempio di altri celebri scrittori pagani e cristiani, che non s'erano comportati in modo diverso <sup>(353)</sup>.

Il commentario del libro di Habacuc è di gran lunga migliore degli altri: mostra più profonda dottrina e più accurata indagine scientifica. E se ne comprende la ragione. Paola ed Eustochio, a cui i commentari dovevano servire unicamente per facilitare la lettura dei libri sacri, da loro fatta piuttosto a scopo d'edificazione che con intento scientifico, potevano essere più facilmente contentate che non il vescovo Cromazio, il quale aveva chiesto al dotto amico un commentario storico del profeta <sup>(354)</sup>.

Per i primi quattro profeti, Girolamo si attenne al testo della propria versione, confrontandolo qua e là con quello dei Settanta; per Habacuc, ebbe cura di notare le varie lezioni delle sette versioni greche dell'edizione esaplarica d'Origene (Settanta, Aquila, Simmaco, Teodoziona, Quinta, Sesta, Settima). Quanto al metodo del lavoro, generalmente Girolamo, dopo aver confrontato la sua versione con l'originale e con le versioni più antiche, dà anzitutto la spiegazione storica del testo biblico, e poi ne illustra il senso tropologico e tipico, applicando a Gesù, alla Chiesa, ai fedeli da un lato, ed agli eretici, al diavolo, ai peccatori dall'altro, le parole del profeta.

Dopo circa tre anni, nei quali dovè occuparsi di altri lavori <sup>(355)</sup>, quindi verso il 395 o 396, Girolamo riprese il commento dei profeti minori, conducendo a termine quelli di Giona e di Abdia. Il primo, dedicato a Cromazio, fu eseguito con gran cura: l'autore stesso dice, nella prefazione, che a lui fu causa di molta fatica

<sup>(352)</sup> Hieron., *Comment. in Sophoniam prophetam, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1337): *Antequam Sophoniam aggrediar... respondendum videtur his, qui me irridendum aestimant, quod omissis viris ad vos scribam potissimum, o Paula et Eustochium.*

<sup>(353)</sup> Hieron., *Comment. in Michaeam, lib. II, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1189).

<sup>(354)</sup> Hieron., *Comment. in Abacuc, lib. I, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1274): *Quia semel a me violenter exigis, ut quasi gradus quosdam et scalas ad altiora nitenti historiam tibi interpreter.*

<sup>(355)</sup> Hieron., *Comment. in Ionam, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1117).



*totum prophetam referre ad intelligentiam Salvatoris* <sup>(356)</sup>, tanto più che gli antichi commenti greci e latini, esistenti in gran copia, non erano riusciti, con le tante e così disparate questioni sollevate a proposito di questo libro, che a sempre maggiormente oscurarne l'intelligenza. Esso è riuscito, per forma e contenuto, uno dei migliori lavori esegetici di Girolamo. Di quali opere si sia giovato, il nostro santo non dice; ma è fuor di dubbio che, anche nella composizione di questo, come di tutti gli altri suoi commentari, egli trasse vantaggio dall'esegesi origeniana dei profeti minori e, per la parte storica, dalla tradizione ebraica.

Abdia era stato commentato allegoricamente da Girolamo, negli anni della giovinezza. Ma ormai questa sola forma d'esegesi non sodisfaceva più i bisogni del suo spirito; tant'è vero che, quando un giovane, proveniente dall'Italia, andò a visitarlo a Betlem, e gli presentò un esemplare di quel suo antico lavoro, facendone le più alte lodi, Girolamo fu preso a un tempo da meraviglia e da vergogna <sup>(357)</sup>. È strano però che, nonostante queste confessioni, egli abbia dedicato pochissime cure alla rielaborazione del commentario. Infatti, servendosi quasi esclusivamente di fonti ebraiche, lo dettò in due notti, frettolosamente, ad un copista <sup>(358)</sup>. Il commentario, in massima parte, ha carattere storico, ed è dedicato all'amico Pammachio. Anche qui, alla fine, Girolamo rivolge al lettore la raccomandazione di voler badare più al contenuto del lavoro che alla purezza e all'eleganza della forma. Quanto alla data di composizione, non si può dir nulla di preciso; tuttavia, è molto probabile che il commentario abbia seguito, a breve distanza, quello su Giona.

Dopo un'altra lunghissima pausa, Girolamo riprese, nel 640, il lavoro interrotto, e questa volta lo condusse finalmente a termine. Il commento del libro di Zaccaria fu composto in fretta, per esser consegnato al monaco Sisinnio, il quale doveva portarlo al vescovo Esuperio di Tolosa. Questi aveva inviato Sisinnio a Betlem, con l'incarico di consegnare a Girolamo una somma di denaro in vantaggio dei suoi monaci, e Girolamo volle mostrare al santo vescovo tutta la propria gratitudine col ricambiare in qualche modo il dono ricevuto. Scrisse pertanto il suo lavoro di notte, prendendo a modello un'opera incompleta di Origene in due libri,

<sup>(356)</sup> Hieron., *Comment. in Ionam*, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1119 sg.).

<sup>(357)</sup> Hieron., *Comment. in Abdiam*, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1097).

<sup>(358)</sup> Hieron., *Comment. in Abdiam*, fine (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1117): *Haec ad duas lucubratiunculas veterum auctoritatem secutus, et maxime expositionem Hebraicam proprio sermone dictavi etc.*

e i commenti d'Ippolito e di Didimo. Però, mentre questi scritti, che gli servirono di fonte, avevano tutti adottato la forma dell'esegesi origeniana, cioè l'allegorica, Girolamo mescolò nel suo commento la spiegazione allegorica alla storica, sulla base delle tradizioni ebraiche.

Lo stesso Sisinnio, ritornando a Tolosa, era incaricato di portare a due monaci di quella città, Minervio ed Alessandro, insieme con la risposta ad una lettera, da loro indirizzata a Girolamo <sup>(359)</sup>, probabilmente anche il commentario geronimiano del libro di Malachia, nella composizione del quale il dotto esegeta s'era servito di un commentario d'Origene e di un altro, brevissimo, di Apollinare di Laodicea <sup>(360)</sup>.

I commentari degli ultimi tre profeti minori, Osea, Gioele ed Amos, furono da Girolamo dedicati a Pammachio: l'autore volle così mostrare all'amico la sua gratitudine per l'appoggio, che quello gli aveva prodigato, nella lotta contro Rufino <sup>(361)</sup>. Tra le fonti, Girolamo cita, per Osea, un commentario breve ed insufficiente di Apollinare laodicense; un volume acefalo ed atelesto; un trattato lunghissimo di Pierio; e tre libri di Didimo <sup>(362)</sup>. Per Gioele ed Amos, non ne indica nessuno. Nel prologo al terzo libro del commentario di Amos, accenna di nuovo ad una gravissima malattia sofferta: evidentemente quella del 406. E cita pure i consoli dell'anno, in cui il lavoro fu compiuto — sesto consolato di Arcadio Augusto e primo di Anicio Probo —; il che ci riporta appunto al 406 <sup>(363)</sup>.

Subito dopo che ebbe commentato i dodici minori, Girolamo si accinse a commentare i quattro profeti maggiori. Cominciò pertanto col libro di Daniele, che dedicò a Pammachio ed a Marcella, e in cui si propose di seguire un sistema diverso da quello usato per i profeti minori. Infatti, mentre in questi egli aveva tutto

<sup>(359)</sup> Hieron., *Epist.* 119.

<sup>(360)</sup> Hieron., *Comment. in Malachiam, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1543 sg.). Cfr. Hieron., *Epist.* 119, 1; *Comment. in Amos*, lib. III, *Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1057): *Exsuperio Tolosanae Ecclesiae pontifici Zachariam, et eiusdem urbis Minervio et Alexandro monachis Malachiam prophetam interpretatus sum.*

<sup>(361)</sup> Hieron., *Comment. in Osee*, lib. II, *Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 859-861); *Comment. in Joelem, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 947-950).

<sup>(362)</sup> Hieron., *Comment. in Osee, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 819-sg.).

<sup>(363)</sup> Hieron., *Comment. in Amos*, lib. III, *Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, 1057): *Praesenti anno qui sexti consplatus Arcadii Augusti et Anitii Probi iastis nomen imposuit etc.*; *Ibid.*: *Et post gravissimam corporis aegrotationem, dictandi celeritate ostendi temeritatem meam etc.*

minutamente spiegato, decise ora di limitare la sua spiegazione ai soli passi più oscuri e controversi <sup>(364)</sup>. A proposito della profezia di Daniele, Girolamo si trovò a dover polemizzare contro il neoplatonico Porfirio, il quale, nel dodicesimo libro della sua opera contro i Cristiani, aveva tentato di dimostrare che l'autore della profezia era stato non già Daniele, ma un giudeo vissuto al tempo di Antioco Epifane, e che quindi il contenuto di essa non era una predizione di avvenimenti futuri, ma semplicemente un racconto di cose passate. A Porfirio avevano già risposto Eusebio di Cesarea, Apollinare di Laodicea, e Metodio di Olimpo; ma ora Girolamo si proponeva di mettere bene in luce il fatto che Daniele non solo aveva preannunziato la venuta di Cristo, ma aveva anche determinato il tempo, in cui essa si sarebbe avverata <sup>(365)</sup>. Egli però, richiamandosi alla sua versione dall'ebraico, dichiara che la profezia di Daniele contiene alcune parti apocriefe, e osserva che tra queste e le autentiche esistono non poche contraddizioni.

Poichè, a bene interpretare specialmente le ultime parti del libro di Daniele, occorreva, secondo che dice lo stesso Girolamo <sup>(366)</sup>, una profonda conoscenza della storia greca, il commento dell'undecimo capitolo in particolar modo è condotto sulla guida di numerosi autori greci e latini, ed è quindi per noi ricco di notizie storiche importantissime. Inoltre, un'ampia dimostrazione è dedicata all'esposizione delle settanta settimane, a proposito delle quali Girolamo ricordò le opinioni di molti dei suoi predecessori e contemporanei: Origene, Eusebio di Cesarea, Clemente alessandrino, Apollinare di Laodicea, Ippolito e Tertulliano <sup>(367)</sup>. Il commento, come già la versione del libro di Daniele, è condotto sul testo di Teodozione, più comunemente usato dalla Chiesa, essendo il testo dei Settanta assai divergente dagli originali ebraici; i Settanta, Aquila e Simmaco sono adoperati per le varianti.

Quanto alla questione cronologica, il *terminus post quem*, cioè l'anno 406, si deduce dal prologo, dove si accenna al commentario

<sup>(364)</sup> Hieron., *Comment. in Daniele, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 494): *Verum iam tempus est, ut ipsius prophetae verba texamus, non iuxta consuetudinem nostram proponentes omnia et omnia disserentes, ut in duodecim prophetis fecimus, sed breviter et per intervalla ea tantum, quae obscura sunt, explanantes, ne librorum innumerabilium magnitudo lectori fastidium faciat.*

<sup>(365)</sup> Hieron., *Comment. in Daniele, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 491).

<sup>(366)</sup> Hieron., *Comment. in Daniele, Prologus* (Migne, XXV, 494).

<sup>(367)</sup> Hieron., *Comment. in Isaiam, lib. XI, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 377).

dei dodici profeti minori <sup>(368)</sup>. Per la determinazione del *terminus ante quem*, bisogna tener presente varie considerazioni. Dal prologo al libro undecimo del commentario d'Isaia <sup>(369)</sup>, sappiamo che il passo del commento a Daniele, 2, 40 <sup>(370)</sup>, in cui Girolamo aveva scritto: *Sicut enim in principio nihil Romano imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius, quanto et in bellis civilibus et adversum diversas nationes aliarum gentium barbararum indigemus auxilio*, era stato dai nemici di lui denunziato come un attacco diretto contro Stilicone, per cui l'autore aveva corso serio pericolo di vita, e n'era uscito salvo solo per l'improvvisa morte del generale d'Onorio. Ora, poichè Stilicone morì nel 408, è chiaro che la composizione del commento di Daniele deve cadere tra il 406 e il 408 <sup>(371)</sup>. Il lavoro non incontrò molto favore. Dalla più volte citata prefazione all'undecimo libro del commento d'Isaia si ricava che quel lavoro era ripreso per la sua eccessiva brevità. Sappiamo altresì che Rufino lo sottopose ad un'acerba critica, a cui Girolamo pare avesse intenzione di rispondere. Senonchè la morte dello « scorpione », avvenuta un paio d'anni dopo, tolse ogni motivo a siffatta polemica <sup>(372)</sup>.

Dopo Daniele, Girolamo si volse a commentare Isaia. Abbiamo dianzi veduto che, quando egli scriveva l'undecimo libro, Stilicone era già morto <sup>(373)</sup>. D'altra parte, mentre Girolamo, compiuto il commento d'Isaia, attendeva a spiegare Ezechiele, ricevette l'annuncio della presa di Roma da parte d'Alarico, la quale avvenne

<sup>(368)</sup> Hieron., *Comment. in Danielelem*, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 494): *ut in duodecim prophetis fecimus*.

<sup>(369)</sup> Hieron., *Comment. in Isaiam*, lib. XI, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 377): *Quod si in expositione statuae pedumque eius, et digitorum discrepantia, ferrum et testam super Romano regno interpretatus sum, quod primum forte, dein imbecillum Scriptura portendit, non mihi imputent, sed Prophetarum. Neque enim sic adulandum est principibus, ut sanctarum Scripturarum veritas negligatur, nec generalis disputatio unius personae (scil. Stilichonis) iniuria est. Quae cum benigno meorum studio caveretur, Dei iudicio repente sublata est, ut amicum in me studia et aemulorum insidiae monstrarentur*.

<sup>(370)</sup> Hieron., *Comment. in Danielelem*, 2, 40 (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 504).

<sup>(371)</sup> Cfr. Vallarsi, in Migne, *Patr. lat.*, XXV, 13-14: *Praefatio*.

<sup>(372)</sup> Hieron., *Comment. in Isaiam*, lib. X, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 350-351): *Audio praeterea scorpium, mutum animal et venenatum, super responsione quadam commentarioli mei in Danielelem prophetam nescio quid mussitare, immo ferire conari in suo pure morituro. Cuius naeniae et lugubres cantilenae necdum mihi proditae sunt et idcirco dilata responsio*.

<sup>(373)</sup> Hieron., *Comment. in Isaiam*, lib. XI, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 377).



nel 410 <sup>(374)</sup>. Quindi il libro d'Isaia fu commentato nello spazio di tempo compreso fra il 408 e il 410. Promesso a Paola, mentre era ancor viva, è dedicato ad Eustochio <sup>(375)</sup>, ed è il più ampio dei commentari geronimiani, risultando composto di ben 18 libri. L'autore li mandava ad Eustochio a mano a mano che ne conduceva a termine la composizione, premettendo a ciascuno di essi una prefazione, in cui spesso esprimeva intimi suoi sentimenti, o dava libero sfogo allo sdegno contro i propri nemici. Nel commento d'Isaia Girolamo ritornò al vecchio metodo di spiegare l'intero testo con un'esegesi a un tempo allegorica e storica. Egli era un fervente ammiratore d'Isaia. Nella prefazione al primo libro <sup>(376)</sup>, ci fa sapere che egli considerava Isaia non solo come un profeta, ma anche come un evangelista ed un apostolo, e che nel libro di lui sono contenuti tutti i misteri di Gesù Cristo: la sua nascita da una vergine; le meraviglie della sua vita; l'ignominia della sua morte; la gloria della sua risurrezione; la diffusione della sua Chiesa nel mondo intero. Tutto ciò che lingua umana può esprimere e mente umana comprendere, si ritrova in Isaia; e il profeta parla con tanta chiarezza d'ogni cosa, che sembra comporre piuttosto una storia di avvenimenti passati che una predizione di avvenimenti futuri. Forse appunto per l'importanza, che annetteva al libro d'Isaia, Girolamo aveva più volte, nella sua vita, fermato sopra di esso la propria attenzione. Quando, nel 381, si trovava a Costantinopoli e studiava le sacre Scritture sotto la guida di Gregorio Nazianzeno, aveva scritto un breve trattato, per mettere a prova il suo ingegno, sulla visione del Serafino e sulla pietruzza ardente del cap. VI d'Isaia, e l'aveva dedicato al papa Damaso <sup>(377)</sup>. S'era servito, nel comporlo, di Origene, di Vittorino di Pettau, e delle opere esegetiche dei rabbini. Il trattatello è

<sup>(374)</sup> Hieron., *Comment. in Ezechielem*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 15).

<sup>(375)</sup> Hieron., *Comment. in Isaiam*, lib. XVIII, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 627).

<sup>(376)</sup> Hieron., *Comment. in Isaiam*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 18-19).

<sup>(377)</sup> Hieron., *Comment. in Isaiam*, ad 6, 1 (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 91): *De hac visione ante annos circiter triginta, cum essem Constantinopoli, et apud virum eloquentissimum Gregorium Nazianzenum, tunc eiusdem urbis episcopum, sanctarum Scripturarum studiis erudirer, scio me brevem dictasse subitumque tractatum, ut et experimentum caperem ingenio mei et amicis iubentibus obedirem.*

pubblicato tra le lettere di Girolamo <sup>(378)</sup>. Mons. Amelli <sup>(379)</sup> ha creduto di dover identificare questo lavoro giovanile di Girolamo, invece che con la lettera 18, come ordinariamente si crede, con un trattato anonimo sul Serafino contro Origene, scoperto in due manoscritti di Montecassino, l'uno del XII secolo (n. 342) e l'altro dell'XI (n. 345). Ma il Grützmacher ha giustamente obiettato che, se Girolamo avesse scritto, fin dal tempo in cui trovavasi a Costantinopoli, un trattato contro Origene, non avrebbe certo mancato di farne menzione più tardi, nel periodo delle lotte origeniste, servendosi come di un'arma contro le accuse di Rufino <sup>(380)</sup>. Altri, come il Morin <sup>(381)</sup> e il Mercati <sup>(382)</sup>, riconoscono, sì, al trattatello la paternità geronimiana — veramente il Mercati, in fine al suo studio, esprime un dubbio anche su questo —, ma lo riportano ad epoca assai posteriore (il Morin al 402).

Oltre al giovanile lavoro del 381, Girolamo aveva ancora, prima del 398 <sup>(383)</sup>, a richiesta di Amabile, vescovo della Gallia, scritto un trattato sulle dieci visioni d'Isaia (capp. 13-23), dedicando a ciascuna un breve commento storico. Sembrandogli pertanto superfluo rifare un lavoro già fatto, unì il trattato del 398 al nuovo commento dell'intera profezia d'Isaia, del quale costituisce il quinto libro: nel sesto e nel settimo fece poi seguire il commento allegorico degli stessi capitoli <sup>(384)</sup>. Tra le fonti, Girolamo ricorda trenta libri di commentari d'Origene, di cui però il ventesimo sesto mancante; venticinque omelie e le così dette Σημειώσεις dello stesso autore; quindici libri di Eusebio di Cesarea; diciotto tomi

<sup>(378)</sup> Hieron., *Epist.* 18, ad Damasum, de Seraphim et calculo (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 361-376). Propriamente solo i primi 16 paragrafi di questa lettera costituiscono il trattatello sul Serafino; gli altri (§§ 17-21), secondo il Grützmacher (*Hieronymus*, I, pag. 188, nota 3), sarebbero un'aggiunta posteriore, fatta dallo stesso Girolamo e mancante del principio e della fine.

<sup>(379)</sup> S. Hieronymi Stridonensis presbyteri, *Tractatus contra Origenem de visione Esaiae, quem nunc primum ex codd. mss. Casinensibus A. M. AMELLI in lucem edidit et illustravit*, Montecassino, 1901.

<sup>(380)</sup> Grützmacher, in *Theol. Literaturzeit.*, 1901, col. 501.

<sup>(381)</sup> G. Morin, *Le nouveau traité de saint Jérôme sur la vision d'Isaïe*, édité par dom Ambr. Amelli, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, II, 1901, pagg. 810-827; Id., *Pour l'authenticité du traité sur la vision d'Isaïe, récemment publié sous le nom de saint Jérôme*, in *Revue d'hist. ecclés.*, III, 1902, pagg. 30-35.

<sup>(382)</sup> Gius. Mercati, *Il nuovo trattato di S. Girolamo sulla visione d'Isaia*, in *Revue Biblique*, X, pagg. 385-392.

<sup>(383)</sup> Il lavoro infatti è ricordato in *Epist.* 71, 7 (Migne, XXII, 672), che suole collocarsi appunto nell'anno 398.

<sup>(384)</sup> Vedi le prefazioni ai tre libri 5, 6 e 7 del commento geronimiano d'Isaia nel volume XXIV della *Patrologia* del Migne.

di Didimo; e un commento, molto superficiale e sbrigativo, di Apollinare di Laodicea <sup>(385)</sup>. Noi possediamo, benchè frammentariamente, l'opera d'Eusebio <sup>(386)</sup>, e siamo quindi in grado di controllare la dipendenza di Girolamo da lui; la quale è di notevolissima entità, sebbene l'autore non citi mai espressamente la sua fonte, tranne che nei luoghi, dove polemizza con l'esegeta di Cesarea. Oltre che a queste fonti, Girolamo attinge pure, come negli altri suoi commentari, a fonti ebraiche; anzi, è assai degno di considerazione il fatto che egli qui, per una serie di luoghi, ci riferisce la spiegazione datane dai Nazareni, e da lui attinta alla tradizione orale. Di non minore importanza è altresì la polemica sostenuta da Girolamo contro le credenze millenaristiche di Giudei e di giudaizzanti: si può dire, a questo proposito, senza tema di errore, che egli affronta con vero impegno la lotta del chiliasmo, sì da rivolgere contro di esso tutte le sue armi, ogniqualvolta gli se ne presenti l'occasione. Interessanti per noi riescono anche le numerose notizie geografiche e storiche, date ad illustrazione del commentario, specialmente quelle relative alla Palestina ed alle regioni circonvicine. A differenza dei primi commentari del Vecchio Testamento, l'esegesi è basata sulla propria traduzione dall'ebraico, e l'interpretazione dei Settanta è riferita solo nei luoghi, dove questi presentano gravi divergenze dall'originale. Con ogni cura sono notate inoltre le varianti delle altre versioni greche.

Il commento della profezia d'Ezechiele fu iniziato dopo la presa di Roma del 410 <sup>(387)</sup>. Nella lettera a Demetriade <sup>(388)</sup>, scritta nel 414, Girolamo dice d'esser occupato a spiegare il tempio d'Ezechiele (libri 12 e 13): quindi si può supporre che l'intera opera fosse compiuta nel 414 o nel 415. Essa, del resto, aveva subito, per motivi non sufficientemente noti, varie interruzioni <sup>(389)</sup>. Fu dedicata ad Eustochio ed alla venerata memoria di Paola <sup>(390)</sup>.

<sup>(385)</sup> Hieron., *Comment. in Isaiam*, lib. I, Prologus (Migne, XXIV, 20-21). Quanto ai libri di Eusebio di Cesarea, è da notare che altrove Girolamo ne ricorda dieci, invece di quindici (Hieron., *De vir. ill.*, 8). Per errore di memoria? O piuttosto la colpa è degli amanuensi?

<sup>(386)</sup> Una gran parte dei frammenti di quest'opera eusebiana fu raccolta dal Montfaucon (Migne, *Patr. gr.*, XXIV, 89-526).

<sup>(387)</sup> Hieron., *Comment. in Ezechielem*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 15).

<sup>(388)</sup> Hieron., *Epist.* 130, 2.

<sup>(389)</sup> Cfr. Hieron., *Comment. in Ezechielem*, lib. III, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 75-76); lib. V, Prologus (Migne, XXV, 139).

<sup>(390)</sup> Hieron., *Comment. in Ezechielem*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 15).

Sulle fonti da lui usate, questa volta Girolamo tace. Ma sembra certo ch'egli conosceva i 24 o 25 libri dei commentari d'Origene; e così pure, sebbene le citazioni letterali siano rare, dev'essersi servito delle omelie del maestro alessandrino su Ezechiele. Forse possedeva anche il commentario di Vittorino di Pettau e quello di Apollinare di Laodicea. Nella sua polemica contro il chiliasmo, cita, infatti, Ireneo e Apollinare, tra i greci; Tertulliano e Vittorino, tra i latini. Accanto agli esegeti cristiani poi, secondo il solito, egli non manca di riferire le tradizioni giudaiche. Una di esse, per esempio, affermava che non era permesso agli Ebrei di leggere il principio e la fine della profezia d'Ezechiele, il principio della Genesi e il Cantico dei Cantici, prima di aver raggiunto l'età necessaria ad esercitare le funzioni sacerdotali, cioè l'età di trent'anni, essendo necessaria la piena maturità della ragione, per comprendere il senso misterioso di quelle parti della Scrittura. Come aveva fatto per Isaia, Girolamo condusse anche il commento d'Ezechiele sulla propria versione dall'ebraico, e, per non appesantire troppo il lavoro, citò i Settanta solo nei casi in cui essi divergevano sostanzialmente da tale versione. Tra i lavori esegetici del nostro, il commento d'Ezechiele è forse uno dei meglio riusciti. Composto, per lo più, col medesimo sistema dei precedenti, se ne differenzia per la cura maggiore, con cui Girolamo s'è studiato di chiarire il significato storico del testo. Il commento è diviso in 14 libri, ciascuno dei quali ha una sua prefazione, dove l'autore s'intrattiene specialmente a dar ragione del modo con cui il lavoro è condotto.

Rimaneva ancora un profeta, perchè la ponderosa opera esegetica potesse dirsi portata a compimento: Geremia. Il nostro solitario, quantunque fosse occupato in gravi cure per i suoi monasteri, e agitato dalla lotta contro i pelagiani <sup>(391)</sup>, tuttavia iniziò, nel 415, subito dopo aver finito il libro d'Ezechiele <sup>(392)</sup>, anche quest'ultima fatica, la quale sembrava destinata a superare tutte le altre, per maturità di pensiero e profondità d'osservazioni, se non fosse sopraggiunta la morte a troncarli a mezzo il lavoro. Noi ne possediamo pertanto solo i primi sei libri, che comprendono l'esegesi dei capp. 1-32. È ben vero che Cassiodoro afferma di conoscere venti libri di Girolamo su Geremia, e di non averne

<sup>(391)</sup> Hieron., *Comment. in Jeremiam*, lib. IV, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 793).

<sup>(392)</sup> Cfr. Hieron., *Comment. in Ezechielem*, lib. XIV, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 449).



potuto trovare che solamente sei <sup>(393)</sup>; ma, per spiegarci l'equivoco, basta pensare, come ben suppose il Vallarsi, che, nella tradizione manoscritta, le 14 omelie d'Origene su Geremia, tradotte da Girolamo, fossero unite ai sei libri dei commentari geronimiani, in modo da formare con essi un'opera sola. Il lavoro è dedicato ad Eusebio di Cremona, per il cui invito Girolamo aveva già commentato l'Evangelo di Matteo, e si compone di annotazioni relativamente brevi. In genere, nella prefazione al sesto libro, l'esegeta osserva, a proposito di Geremia, che di quanto egli sembra piano e semplice nelle parole, di tanto è profondo per la maestà delle cose, che quelle racchiudono: *qui (Jeremias) quantum in verbis simplex videtur et facilis, tantum in maiestate sensuum profundissimus est*. Delle fonti adoperate, Girolamo non dice nulla, e noi non siamo in grado di giudicare in proposito: solo è certo che usò le 45 omelie d'Origene su questo profeta, polemizzando tuttavia acerbamente con lui, circa il suo sistema di esegesi allegorica. Come testo, seguì, al solito, la propria versione dall'ebraico, stabilendo confronti con i Settanta e con le altre versioni greche. Nel commento, lasciò da parte il libro di Baruch, ordinariamente unito all'edizione dei Settanta, ma inesistente presso gli ebrei, e la pseudepigrafa lettera di Geremia, e si propose di ristabilire, nel libro del profeta, l'ordine dei capitoli turbato dall'incuria dei copisti, come pure di colmarne, deducendo i necessari elementi dalle fonti ebraiche, le numerose lacune <sup>(394)</sup>. Il commento risente delle polemiche, le quali avevano da poco sconvolta la quiete del ritiro betlemitico, ed è tutto pervaso da uno spirito di lotta contro Pelagio ed i suoi seguaci, nuovi eretici, che sembravano essersi sostituiti agli antichi, cioè ad Origene, a Gioviniano ed a Rufino. Come dicemmo, la morte impedì al nostro santo di rendere compiutamente ai cultori degli studi biblici il suo ultimo importantissimo contributo di dottrina e di scienza; e ciò è tanto più da deplorare, in quanto il poco che resta è sufficiente a metterci in grado di comprendere la gravità della perdita.

Prima di passare a discorrere delle opere esegetiche scritte da Girolamo sui libri del Nuovo Testamento, sono da ricordare alcune brevi trattazioni. Anzitutto, un opuscolo sul valore della

<sup>(393)</sup> Cassiod., *De inst. div. litt.*, 3 (Migne, *Patr. lat.*, LXX, 1114): *Quem (scil. Jeremiam) etiam sanctus Hieronymus viginti libris commentatus esse monstratur, ex quibus sex tantum nos potuimus invenire; residuos vero adhuc Domino iuvante perquirimus.*

<sup>(394)</sup> Hieron., *Comment. in Jeremiam*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 706).

parola ebraica *Osanna*, indirizzato al papa Damaso, il quale aveva chiesto a Girolamo il vero significato di essa, avendone in più luoghi, specialmente a proposito di Matth. 21, 9, trovato spiegazioni diverse <sup>(395)</sup>. L'opuscolo, in forma di lettera, con cui Girolamo rispose a Damaso <sup>(396)</sup>, fu senza dubbio scritto prima del 384, anno della morte del romano pontefice.

Lo stesso Damaso, un'altra volta, pregò il grande esegeta di chiarirgli cinque questioni relative ad alcuni passi della Genesi <sup>(397)</sup>. Girolamo ne escluse due, perchè esse erano state già illustrate con sufficiente ampiezza da Tertulliano, da Novaziano e da Origene <sup>(398)</sup>, e rispose alle altre tre: I. come dev'essere inteso il luogo di *Gen.* 4, 15: *Chiunque ucciderà Caino, avrà castigo sette volte maggiore*; II. come si spiega il fatto che, in *Gen.* 15, 16, Dio afferma ad Abramo che i figli d'Israele torneranno in Egitto dopo la quarta generazione, mentre in *Exod.* 13, 18, Mosè dice che ciò avvenne nella quinta generazione; III. come mai Isacco, uomo giusto e caro a Dio, essendo stato tratto in inganno, benedisse non quello che voleva, ma colui che non voleva (*Gen.* 27).

Del Nuovo Testamento Girolamo commentò l'Evangelo di Matteo, le lettere paoline, e in certo modo l'Apocalissi di Giovanni.

Poco dopo il loro arrivo a Betlem, Paola ed Eustochio indussero il dotto amico a commentare le lettere paoline <sup>(399)</sup>; e Girolamo si mise all'opera, con l'intenzione di commentarle tutte <sup>(400)</sup>. Ma poi, forse perchè distolto da altri lavori, ne commentò, in pochi mesi, solo quattro, cioè le lettere a Filemone, ai Galati, agli Efesini, a Tito. L'ordine, con cui i diversi commentari si seguirono,

<sup>(395)</sup> *Damasi epistola ad Hieronymum*, in Hieron., *Epist.* 19 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 375).

<sup>(396)</sup> Hieron., *Epist.* 20 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 375-379).

<sup>(397)</sup> *Damasi epistola ad Hieronymum*, in Hieron., *Epist.* 35 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 451-452). La richiesta di Damaso è contenuta nel paragrafo 2 di questa lettera.

<sup>(398)</sup> Hieron., *Epist.* 36, 1: *...duabus tantum quaestiunculis praetermissis, non quo non potuerim ad illas aliquid respondere, sed quod ab eloquentissimis viris, Tertulliano nostro scilicet et Novatiano, latino sermone sint editae; et si nova voluerimus afferre, sit latius disputandum... Nam et Origenes... plura disseruit.*

<sup>(399)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Ephes.*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 440): *Scitis enim et ipsae quod ad hoc me explanationum opus invitum et retractantem compuleritis.*

<sup>(400)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Ephes.*, lib. II, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 477): *...ut coepta in Apostolum explanatio, ipsius Pauli, cuius Epistolae conamur exponere, orationibus compleatur.*

appare manifesto dal prologo della lettera ai Galati, dove si accenna al commento della lettera a Filemone, e dal prologo della lettera agli Efesini, dove si accenna al commento della lettera ai Galati; infine, nel commento a Tito 1, 11, si allude al commento della lettera ai Galati, come scritto da pochi mesi, *ante paucos menses* <sup>(401)</sup>. Il primo mostra una certa cura, ed anche una notevole indipendenza di giudizio. Girolamo non cita espressamente nessuna fonte, ed è quindi difficile determinare se e quali autori abbia avuti sotto gli occhi. Tuttavia, è innegabile che l'esegeta ha saputo, in poche pagine, metter bene in rilievo il contenuto della bella lettera su Onesimo, e cogliere l'occasione per trattare con ampiezza qualche questione generale riferentesi all'opera ed alla persona di San Paolo <sup>(402)</sup>. Ha saputo comprendere ed apprezzare nel suo giusto valore la ricchezza della materia, che la dottrina cristiana gli offriva; l'interesse, che il pensiero dell'apostolo poteva destare; la varietà inesauribile di argomenti, che presentava, per un commentatore, l'armonica coesione del pensiero paolino esplicantesi in saggi precetti di morale e in profonde considerazioni d'indole speculativa.

Mentre Girolamo, finito il commento della lettera a Filemone, passava a scrivere quello della lettera ai Galati, gli fu recata da Roma la notizia della morte di Albina, madre di Marcella. Egli pertanto credette che Marcella, così bramosa della sacra scienza, avrebbe ricevuto un certo sollievo al suo dolore dall'occupar la mente nello studio prediletto, e le inviò a Roma, a mano a mano che li componeva, i tre libri del suo commentario della lettera ai Galati. Tra le fonti, sono nel prologo al primo libro ricordati Origene, Didimo, Apollinare di Laodicea, l'eretico Alessandro, Eusebio di Emesa, e Teodoro d'Eraclea. Nello stesso prologo, come abbiamo già veduto a proposito di altri commentari dei libri del Vecchio Testamento, l'autore si scusa delle inevitabili imperfezioni del suo lavoro, cagionate dalla necessità del dettare in fretta ad

<sup>(401)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Galat.*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 307): *Pauci admodum dies sunt, ex quo epistolam Pauli ad Philemonem interpretatus, ad Galatas transcenderam* etc.; *Comment. in epist. ad Ephes.*, lib. I, Prologus (Migne, XXVI, 441): *Et quia iam ad Galatas, orantibus vobis, ante paucos dies quid nobis videretur expressimus, nunc ad Ephesios transeundum est* etc.; *Comment. in epist. ad Titum*, 1, 11 (Migne, XXVI, 570): *Et nos ante paucos menses tria volumina in epistolae ad Galatas explanatione dictavimus*.

<sup>(402)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 599-618; sul nome di Paolo, 603-605; sull'autenticità, la canonicità e la data della lettera, 599-602 e 605-606; menzione del senatoconsulto sotto Nerone, 616-617.

un copista, il quale, questa volta più delle altre tirannico, non gli lasciava tempo di riflettere e di giudicare <sup>(403)</sup>. Tutto il commento è pervaso da uno spirito mordace di polemica contro Marcione e gli altri gnostici, contro Fotino, contro Apollinare, e in ispecial modo contro il neoplatonico Porfirio, per combattere le cui teorie Girolamo aveva stabilito di scrivere un apposito lavoro, che però non fu mai composto <sup>(404)</sup>. Speciale interesse egli rivolse anche alla critica del testo. Inoltre, nel prologo al libro primo, l'esegeta avverte che il soggetto della lettera ai Galati è lo stesso di quello della lettera ai Romani, con la sola differenza che, in questa, San Paolo si esprime con maggior grandezza e maestà, e usa ragionamenti più profondi; in quella, invece, l'Apostolo mira piuttosto a correggere i Galati da certi errori, in cui erano caduti, e a ricondurli sulla retta via, servendosi dell'autorità più che della ragione. Nel prologo al libro secondo, Girolamo tratta dell'origine dei Galati, e sembra adottare l'opinione di Lattanzio, che li dice una colonia di Galli, trasferitisi in quella provincia dell'Asia Minore, a cui fu dato in seguito il nome di Galazia; poichè, oltre alla lingua greca, in uso in tutto l'Oriente, i Galati ne avevano un'altra loro propria, simile a quella in uso a Treviri. La forma dell'esegesi è, al solito, parte storica e parte tropologica.

Qualche giorno dopo che ebbe compiuto il commento della lettera ai Galati, Girolamo si accinse a spiegare la lettera agli Efesini <sup>(405)</sup>. Il commento è diviso in tre libri, ciascuno dei quali è preceduto da un prologo. Nel prologo al libro primo <sup>(406)</sup>, Girolamo dà notizia delle sue fonti (Origene, Apollinare, Didimo); in quello al secondo <sup>(407)</sup>, confessa che il suo lavoro è, più degli altri, affrettato, essendo egli giunto a dettarne circa mille righe al giorno, e che la lingua è in conseguenza *paene de trivio*. Il commento è dedicato a Paola e ad Eustochio; ma l'autore ne inviò un esemplare anche a Marcella, come si deduce dal prologo al libro secondo. Rufino, a proposito di questo commento, rimproverava più tardi a Girolamo la sua pedissequa dipendenza da

<sup>(403)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Galat.*, lib. III, *Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 399).

<sup>(404)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Galat.*, 2, 13.

<sup>(405)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Ephes.*, lib. I, *Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 441): *Et quia iam ad Galatas, orantibus vobis, ante paucos dies quid nobis videretur expressimus, nunc ad Ephesios transeundum est.*

<sup>(406)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 442.

<sup>(407)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 477.



Origene, anche nelle parti eterodosse della dottrina del maestro d' Alessandria <sup>(408)</sup>.

Ma ciò non è vero del tutto: il nostro autore molte teorie origeniste ha respinte, alcune anche ha severamente giudicate <sup>(409)</sup>; e, come verso Origene, così pure s'è comportato verso l'eretica dottrina cristologica del suo maestro Apollinare di Laodicea <sup>(410)</sup>. È da notare inoltre che neppur qui Girolamo ha mancato di registrare le differenze dei manoscritti greci e latini, e di proporre emendamenti all'antica versione latina.

Nel prologo al commento della lettera a Tito, Girolamo si scaglia contro Marcione e gli altri eretici, i quali, come per il Vecchio Testamento, così per il Nuovo, accettavano solo quel che sembrava favorevole alle loro dottrine, e respingevano il resto. Se essi, dice il nostro esegeta, portassero qualche ragione per spiegare la propria condotta, si potrebbe discutere con loro. Ma, poichè agiscono d'autorità, e respingono chi uno scritto degli Apostoli e chi un altro, è inutile far loro sentire il ridicolo di un giudizio così destituito d'ogni fondamento razionale. Sulle fonti del commento della lettera a Tito, come già per quello della lettera a Filemone, l'autore, nella prefazione, non fa il benchè minimo accenno. Tuttavia, che qui Girolamo abbia seguito Origene, si deduce facilmente dal confronto del suo lavoro con gli scarsi frammenti conservatici dell'opera origeniana <sup>(411)</sup>. Se, oltre che di Origene, egli si servì di altri autori, non è possibile affermare. Al solito, l'operetta geronimiana contiene una serie di osservazioni utili per la critica del testo e per la storia della lingua <sup>(412)</sup>: e, poichè la lettera paolina, con i suoi ammonimenti pratici, dava a Girolamo occasione di rivolgere il suo sguardo di rigido censore alla vita della Chiesa del suo tempo, così è avvenuto che spesso egli, con parola ironica e pungente, ha flagellato più d'una vergogna dei costumi del clero <sup>(413)</sup>.

Dicemmo di sopra che i commentari delle lettere paoline furono scritti a Betlem <sup>(414)</sup>. Per la determinazione precisa della data,

<sup>(408)</sup> Rufin., *Apol.*, I, 23-44 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 561-584).

<sup>(409)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Ephes.* 1, 4; 5, 6.

<sup>(410)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Ephes.* 2, 7.

<sup>(411)</sup> Cfr. Harnack, *Altchristl. Literaturgesch.*, I, 375.

<sup>(412)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Tit.* 1, 9; 1, 10; 2, 15; 3, 10; ecc.

<sup>(413)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Tit.* 1, 5; 1, 7; 1, 9; 2, 2; ecc.

<sup>(414)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Ephes.*, lib. II, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 477): *In monasterii solitudine constitutus et illud praesepe contra videns, in quo vagientem parvulum festini adoravere pastores.*

ci oppone qualche difficoltà il fatto che lo stesso Girolamo afferma essere stato il commento della lettera agli Efesini composto circa diciotto anni prima del *Contra Rufinum* <sup>(415)</sup>. Ora, siccome l'apologia contro Rufino è del 402, si dovrebbe concludere che i commentari in questione furono scritti verso il 384: data non accettabile, perchè nel 384 Girolamo era ancora a Roma. A toglierci d'imbarazzo, viene fortunatamente in aiuto un passo dell'*Apologia* di Rufino contro Girolamo, dove è detto che il commentario della lettera agli Efesini precedette di quindici anni l'*Apologia* rufiniana <sup>(416)</sup>. Poichè, dunque, Rufino scrisse l'*Apologia* nel 401, i commentari delle lettere paoline cadrebbero nel 387, quando appunto Girolamo, Paola ed Eustochio avevano fissato a Betlem la loro dimora.

Nel momento in cui Eusebio di Cremona si accingeva a riprendere, dopo aver visitato la Terra Santa, la via dell'Occidente, chiese a Girolamo, come viatico intellettuale, un breve commento dell'Evangelo di Matteo. L'anno del viaggio di Eusebio, il 398, ci è noto dall'apologia contro Rufino <sup>(417)</sup>. Alla stessa data, del resto, ci riportano le notizie contenute nella lettera 73 <sup>(418)</sup> e nel prologo al commento del primo Evangelo <sup>(419)</sup>: notizie, le quali dicono che Girolamo scrisse in appena quindici giorni il citato commento, quando sentivasi ancora stremato di forze, a causa d'una gravissima malattia, sofferta da poco per circa tre mesi. La malattia è senza dubbio quella che lo afflisse tra il 397 e il 398 <sup>(420)</sup>. Girolamo conosceva, per averli letti molti anni addietro, i venticinque volumi e le altrettante omelie d'Origene sull'Evangelo di Matteo; conosceva pure i commentari di Teofilo d'Antiochia, del martire Ippolito, di Teodoro d'Eraclea, di Apollinare di Laodicea, di Didimo d'Alessandria, e, tra i latini, d'Ilario di Poitiers, di Vittorino di Pettau, e di Fortunaziano. Ma, non avendo allora il tempo di dedicarsi ad uno studio profondo delle fonti, lasciò da parte la spiegazione allegorica, e compose un commentario essenzialmente storico, solo mescolandovi qua e là *spiritualis*

<sup>(415)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 22 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 416): *Decem et octo ferme anni sunt, ex quo istos dictavi libros etc.*

<sup>(416)</sup> Rufin., *Apol.*, I, 36 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 574).

<sup>(417)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 24 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 475).

<sup>(418)</sup> Hieron., *Epist.* 73, 10.

<sup>(419)</sup> Hieron., *Comment. in Evang. Matthaei*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 20).

<sup>(420)</sup> Hieron., *Epist.* 73, 10; 74, 6. Ambedue queste lettere sono del 398.

*intelligentiae flores* <sup>(421)</sup>. Di tutti gli autori citati come fonti noi possediamo intero il solo Ilario e qualche frammento d'Origene: non possiamo quindi che controllare assai imperfettamente l'asserzione geronimiana. Quanto ad Ilario, è vero che il nostro esegeta se n'è servito pochissimo; l'imitazione, invece, delle opere d'Origene è molto frequente, spesso anzi fra i due autori si nota identità, oltre che di contenuto, anche di forma. Però son lasciate da parte tutte le teorie eterodosse del grande alessandrino, e non è raro il caso che Girolamo, pur senza nominarlo, polemizzi con lui. Di grande valore per noi sono le citazioni, che, nel commento del testo di Matteo, Girolamo fa del così detto Evangelo secondo gli Ebrei (*Evangelium quod appellatur secundum Hebraeos*), e il contributo, che egli apporta alla critica del testo.

Il suo lavoro, composto in gran fretta e in non buone condizioni di salute, il santo Dottore considerava come un semplice saggio di un'opera di maggior mole, che si proponeva di scrivere più tardi <sup>(422)</sup>, e in cui all'esegesi storica avrebbe, secondo il suo solito, unita anche l'allegorica. Ma poi non mandò più ad effetto il progettato disegno. Il commentario, come noi lo possediamo, è diviso in quattro libri, i quali hanno una sola prefazione: in essa, Girolamo dichiara che, tra i quattro animali, di cui parla Ezechiele <sup>(423)</sup>, Matteo è rappresentato dall'uomo, perchè egli ha cominciato il suo Evangelo dalla generazione temporale e umana di Gesù Cristo.

Veniamo ora al commentario dell'Apocalissi. Un certo Anatolio inviò, non si sa in qual tempo, a Girolamo il commentario, che Vittorino di Pettau aveva scritto dell'Apocalissi; e Girolamo, a cui il contenuto dell'esegesi vittoriniana, dominata dalle idee millenaristiche, sonava ormai come un intollerabile anacronismo, si pose, come ricavasi dal *prologus beati Jeronimi presbiteri in librum Victorini super apocalipsim*, edito dal Haussleiter <sup>(424)</sup>, a rivedere il lavoro, che aveva fra mano. Vi tolse pertanto la fine, sostituendola con un'altra di sua fattura, tagliò e modificò in

<sup>(421)</sup> Hieron., *Comment. in Evang. Matthaei*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 20).

<sup>(422)</sup> Hieron., *Comment. in Evang. Matthaei*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 20-21).

<sup>(423)</sup> Ezech., I, 5-10.

<sup>(424)</sup> Haussleiter, *Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse*, in *Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben*, VII, 1886, pag. 243.

vari punti, aggiunse in altri, e pubblicò in tal modo una vera e propria rielaborazione del commentario del vescovo di Pettau, che mandò allo stesso Anatolio. Di codesto lavoro la tradizione manoscritta ci ha conservato due redazioni, una più lunga ed una più breve, ambedue conosciute e pubblicate fin dal secolo XVI°. Delle due redazioni naturalmente è da ritenere più vicina all'originale geronimiano la meno ampia, la quale, a sua volta, rielaborata ed aumentata nel corso dei secoli, deve aver dato origine all'altra pervenuta sino a noi. Un esemplare manoscritto, il Vaticanus-Ottobonianus 3288A del sec. XV°, conserva anche la chiusa originale di Vittorino, la quale fu edita dal Haussleiter <sup>(425)</sup>. Verso la fine del prologo, che precede la redazione più breve, Girolamo sembra esprimere il proposito, se Dio gli darà vita e salute, di scrivere sull'Apocalissi un altro commentario, più ampio e interamente originale. Se poi abbia mandato ad effetto il suo disegno, non sappiamo. È certo, tuttavia, che il tentativo fatto dal Haussleiter di riconoscere la supposta opera esegetica geronimiana nella così detta *Summa dicendorum* di Beato di Libana, è del tutto privo di fondamento. Nè più attendibile appare l'ipotesi del Bousset <sup>(426)</sup> e del Hahn <sup>(427)</sup>, che tale *Summa dicendorum* abbia formato l'introduzione del commentario dell'Apocalissi scritto dal donatista Ticonio. Non ha nulla che vedere col nostro Girolamo nemmeno il breve *Commentarius S. Hieronymi*, contenuto nel Cod. Monacensis 14469 del sec. IX°, il quale, del resto, nel Cod. Bambergensis B. V. 18 del sec. IX° porta il nome di Isidoro di Siviglia <sup>(428)</sup>.

Nel manoscritto 26 del Merton College del secolo XV°, il rifacimento geronimiano del commentario di Vittorino reca, in fine, un'aggiunta, la quale tratta del nome dell'Anticristo (*Apocal.* 13, 18), e a cui una mano più tarda ha dato, scrivendolo in margine, il titolo: *Hieronimus de monogramma Christi*. Il medesimo testo si trova anche, ma senza un titolo distinto, e mutilo in fine, nel Cod. Harleianus 3049. Il Morin, fortunato scopritore di esso, lo ritiene opera di Girolamo, e propriamente lo identifica con una delle aggiunte da lui fatte al testo di Vittorino: e la tesi della paternità geronimiana è confortata dall'autorevole

<sup>(425)</sup> Haussleiter, in *Theolog. Litteraturbl.*, XVI, 1895, 195.

<sup>(426)</sup> Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, Göttingen, 1896, pag. 61.

<sup>(427)</sup> Hahn, *Tyconius-Studien*, Leipzig, 1900, pag. 13.

<sup>(428)</sup> Questo *Commentarius* è stato pubblicato dal Hartung (*Ein Traktat zur Apokalypse des Ap. Johannes*, Bamberg, 1904), secondo il Cod. Bambergensis, con riferimenti al Monacensis.



testimonianza di un codice di Monaco, segnato col numero 14276-7, del sec. VIII/IX°, contenente glosse alla sacra Scrittura, nel quale si trova la citazione: *Hieronymus de monogrammate* <sup>(429)</sup>. Il Grützmacher, dal canto suo, pur ritenendo il *De monogrammate* scritto da Girolamo, crede che sia stato indipendente, in origine, dalla rielaborazione del commentario vittoriniano, alla quale sarebbe stato unito solo più tardi <sup>(430)</sup>. La questione è tale, che forse non sarà mai possibile darne una soluzione decisiva e soddisfacente. Tuttavia, quel che a noi più importa, è riconoscere che il lavoro può con quasi assoluta certezza riportarsi alla penna di Girolamo.

A richiesta del papa Damaso, Girolamo, certamente prima del 384, anno della morte del pontefice romano, scrisse una breve trattazione *De frugi et luxurioso filiis* sul passo dell'Evangelo di Luca 15, 11 <sup>(431)</sup>. Questo passo era variamente interpretato: alcuni volevano riconoscere nel fratello maggiore il popolo giudaico, e nel minore i Gentili; altri intendevano che con i due fratelli si alludesse ai giusti e ai peccatori. Ma Damaso trovava delle difficoltà così nell'una come nell'altra interpretazione, e chiedeva di essere illuminato dal dotto esegeta dalmata. Girolamo compose un lungo ed esauriente commento, che senza dubbio non mancò di soddisfare in tutto e per tutto la curiosità del pontefice. Egli mostra gli errori dei commentatori precedenti, espone la necessità di considerare la parabola in relazione con i fatti, tra i quali è innestata, e di non venire a nessuna conclusione, prima di averla messa a confronto con i testi analoghi. L'esegesi geronimiana non ha nulla di sforzato, e tutto si svolge secondo un'idea centrale, che serve a dar rilievo al senso fondamentale della parabola. Il Cavallera ha giustamente notato come le pagine più curiose e più acconce a rivelare lo stato spirituale dell'autore sono quelle in cui l'esegeta identifica il miserabile cibo, del quale ama nutrirsi il figliuol prodigo <sup>(432)</sup>, con la sapienza pagana <sup>(433)</sup>.

<sup>(429)</sup> G. Morin, *Hieronymus De monogrammate. Un nouvel Inédit hiéronymien sur le chiffre de la bête d'Apocalypse*, in *Revue Bénéd.*, 20, 1903, pagg. 225-236.

<sup>(430)</sup> Grützmacher, *Hieronymus*, III, pag. 238.

<sup>(431)</sup> Hieron., *Epist.* 21 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 379-394).

<sup>(432)</sup> Luc., 15, 16: *Et cupiebat implere ventrem suum de siliquis porcorum; et nemo illi dabat.*

<sup>(433)</sup> Hieron., *Epist.* 21, 13: *Possumus autem et aliter siliquis interpretari. Daemonum cibus est carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa verborum.*

Già nell'esposizione della visione d'Isaia, Girolamo aveva usato, a proposito della cultura pagana, qualche frase significativa <sup>(434)</sup>; ma « qui insiste sulla medesima idea, con la foga d'un neofito, che calpesta ciò che prima per lui era stato oggetto di adorazione. Il famoso sogno, che egli tra breve racconterà ad Eustochio <sup>(435)</sup>, durante il quale era stato crudelmente punito, perchè colpevole d'essere più ciceroniano che cristiano, è sempre, come si vede, presente al suo pensiero, e domina la sua vita intellettuale » <sup>(436)</sup>.

Tra gli studi esegetici sulla sacra Scrittura vanno altresì annoverati un *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, un *Liber de nominibus hebraicis*, e un *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*.

Col titolo di *Quaestiones hebraicae in Genesim* <sup>(437)</sup>, Girolamo scrisse un commento aforistico dei luoghi più notevoli e di più difficile interpretazione dell'antica versione latina della Genesi, avendo dinanzi, perchè gli servissero di guida, i testi ebraici ed alcune versioni greche. Quest'operetta può considerarsi come una specie d'introduzione e di preparazione alla versione del Vecchio Testamento, poichè mira appunto a dimostrare, col confronto del testo originale, le manchevolezze delle vecchie tradizioni, e la necessità d'intraprenderne una nuova. Girolamo adoperò, come fonti, alcune tradizioni ebraiche, Giuseppe Flavio, Eusebio d'Emesa; ed è notevole l'aver egli anche tentato d'emanciparsi dalla tradizione esegetico-cristiana, come, per esempio, nell'interpretazione delle prime parole della Genesi, che, secondo lui, non possono riferirsi a Gesù. L'aver usato, come fonti, le tradizioni ebraiche ha contribuito anzi a dare all'opuscolo il carattere particolare non solo di una collezione di leggende rabbiniche sul primo libro della Scrittura, ma anche di un commento della Genesi, condotto secondo il sistema dell'esegesi giudaica, e destinato a rendere popolare questa esegesi fra i dotti dell'Occidente. L'opuscolo inoltre contiene utilissime notizie sulla geografia della Palestina. Fu composto nei primi anni della dimora a Betlem, probabilmente verso il 389. In un luogo della prefazione, Girolamo dice: *in libris hebraicarum quaestionum, quos in omnem Scripturam sanctam*

<sup>(434)</sup> Hieron., *Epist.* 18, 15: *Moysen vero quia saecularibus eruditus fuerit disciplinis et interfecto Aegypto conscientia eius aliqua ex parte sorduerit... se excusasse.*

<sup>(435)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 30.

<sup>(436)</sup> Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 1, pag. 79.

<sup>(437)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 935-1010. Edizione critica di Paul de Lagarde, Leipzig, 1868.

*disposui scribere*. Sul fondamento di queste parole, si è supposto che le *quaestiones* relative agli altri libri non siano pervenute sino a noi. Possediamo, è vero, due operette, intitolate l'una *Quaestiones hebraicae in libros Regum*, e l'altra *Quaestiones hebraicae in libros Paralipomenon* <sup>(438)</sup>; ma esse sono, come ha dimostrato il Rahmer, così sostanzialmente diverse dal commentario geronimiano, che non possono davvero essere attribuite al solitario di Betlem. Sono piuttosto da ritenersi opera d'un giudeo battezzato, vissuto in Gallia verso il principio del IX° secolo, come già stimava Rabano Mauro, che se ne servì <sup>(439)</sup>.

Quanto al *Liber de nominibus hebraicis*, è da ricordare che col nome di Filone d'Alessandria era conosciuto un lessico dei nomi ebraici del Vecchio Testamento, disposti in ordine alfabetico e interpretati etimologicamente. Origene aveva in certo modo compiuto quest'onomastico, aggiungendovi i nomi ebraici del Nuovo Testamento. Girolamo, a Betlem, lo tradusse, o, meglio, lo rielaborò *hortatu fratrum Lupuli et Valeriani* <sup>(440)</sup>. Dell'opera esistevano manoscritti appartenenti a redazioni assai diverse l'una dall'altra; Girolamo dovette quindi confrontarli tra loro, per mettersi in grado di ristabilire la lezione più esatta che fosse possibile. A questo scopo, gli fu di grande aiuto la conoscenza, ch'egli possedeva, della lingua ebraica, la quale gli permise d'esercitare anche sul contenuto una critica efficace. Nella parte relativa al Vecchio Testamento, per esprimermi con le sue stesse parole, *vetus aedificium nova cura instauravit* <sup>(441)</sup>; invece, in quella relativa al Nuovo Testamento, sembra che abbia con maggior indipendenza adoperato il suo modello <sup>(442)</sup>. La lettura della prefazione produce l'impressione che Girolamo abbia avuto sotto gli occhi, oltre alla rielaborazione origeniana, anche l'originale di Filone. Ma nel fatto la cosa non appare probabile, e presenta un grado di maggior verosimiglianza l'ipotesi che egli abbia conosciuto Filone solo attraverso l'opera d'Origene. Nel lessico tradotto da Girolamo, i nomi ebraici sono raccolti in vari gruppi corrispondenti ai singoli libri della Scrittura, ordinati

<sup>(438)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1329-1402.

<sup>(439)</sup> Vedi l'*Admonitio* premessa dai Maurini al testo delle due operette (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1329).

<sup>(440)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 771-858: edizione critica di Paul de Lagarde, *Onomastica sacra*, Gött., 1870, 2ª ed. 1887: «*Hieronymi liber interpretationis hebraicorum nominum*».

<sup>(441)</sup> Hieron., *De nomin. hebr.*, *Praefatio* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 771).

<sup>(442)</sup> Hieron., *De nomin. hebr.*, *Praefatio* (Migne, XXIII, 771): *imitari volens ex parte Origenem*.

in ciascun gruppo alfabeticamente e spiegati secondo il valore etimologico. È degno di nota che, tra i libri del Nuovo Testamento, figura anche la lettera di Barnaba, che Girolamo riteneva apocrifa. L'operetta fu composta certamente prima del 392, perchè è citata nel *De viris illustribus* <sup>(443)</sup>, e dopo il *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim*, il quale è ricordato nella prefazione <sup>(444)</sup>. Non si andrà molto lontani dal vero, collocandola verso il 390.

Nemmeno il *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum* <sup>(445)</sup> è un'opera originale. È piuttosto un rifacimento dell'*Onomasticon* d'Eusebio sui nomi topografici di alcuni libri della Bibbia, riferentisi alla Terra Santa ed ai luoghi circconvicini. Dell'*Onomasticon* eusebiano si aveva già una versione latina, ma così imperfetta e difettosa, che Girolamo sentì la necessità d'intraprenderne una nuova <sup>(446)</sup>. In generale, egli si attenne all'opera eusebiana: se ne allontanò qua e là, tralasciando quel che a lui non pareva degno di menzione, e apportandovi alcune correzioni ed aggiunte <sup>(447)</sup>. In realtà, però, Girolamo non ha proceduto ad una revisione totale ed accurata dell'opera eusebiana, non ha corretto tutti i numerosi errori, non ha completato il lavoro aggiungendovi i nomi desumibili da molti dei libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, che Eusebio aveva trascurati. Tuttavia, l'operetta è di notevole importanza per l'archeologia e la topografia biblica, perchè Girolamo, a proposito di ciascuna città, dà notizia delle chiese cristiane, che vi si trovavano, dei sepolcri e delle reliquie dei martiri, che vi si veneravano, e, in generale, di molte peculiarità interessanti, da Eusebio interamente taciute. Il *De situ* fu senza dubbio composto dopo il *De nominibus*, nella cui prefazione si accenna all'intenzione di scriverlo <sup>(448)</sup>; in ogni modo, prima del 392, essendo citato nel *De viris illustribus* <sup>(449)</sup>.

<sup>(443)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135.

<sup>(444)</sup> Hieron., *De nomin. hebr.*, *Praefatio* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 772).

<sup>(445)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 859-928; edizione critica di Paul de Lagarde, *Onomastica*, pagg. 82-89.

<sup>(446)</sup> Hieron., *De situ et nom. loc. hebraic.*, *Praefatio*: *Maxime cum quidam, vix primis imbutus litteris, hunc eundem librum ausus sit in latinam linguam non latine vertere; cuius imperitiam, ex comparatione eorum, quae transtulimus, prudens statim lector inveniet.*

<sup>(447)</sup> Hieron., *De situ et nom. loc. hebraic.*, *Praefatio* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 859): *Unde et nos, admirabilis viri sequentes studium, secundum ordinem litterarum ut sunt in Graeco posita, transtulimus, relinquentes ea quae digna memoria non videntur, et pleraque mutantes.*

<sup>(448)</sup> Hieron., *De nomin. hebraicis*, *Praefatio* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 772): *Si quis et illos (libros hebraicarum quaestionum) et praesens volumen, librum*

<sup>(449)</sup> Vedi nota 449 a pag. seguente.



Di tutt'altra natura ed importanza che quelli finora esaminati sono gli scritti dogmatici del nostro santo, nei quali, più che la profondità dell'indagine filosofica o speculativa, si ammira la forza aggressiva e il tono vivacissimo della polemica.

Il primo, in ordine cronologico, di questa serie è un dialogo, intitolato *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* <sup>(450)</sup>, tra il luciferiano Elladio e un cattolico anonimo. I due avversari s'incontrano per via e si assalgono con violente contumelie: il luciferiano chiama la Chiesa cattolica un lupanare, e l'ortodosso risponde irridendo l'avversario, il quale mostra di credere che Gesù Cristo sia venuto al mondo *ob Sardorum tantum mastrucam*. Venuta la notte, i due si separano, dopo avere stabilito di rivedersi il giorno seguente, per continuare la disputa. Dopo questa specie d'introduzione, comincia infatti il dialogo, nel quale si parla della questione, capitale per i luciferiani, della riammissione degli ariani nella comunità cattolica <sup>(451)</sup>. Il seguace della dottrina del vescovo di Cagliari sostiene la necessità della distinzione tra vescovi e laici: questi ultimi possono essere accolti di nuovo nel seno della Chiesa, quando dimostrino a chiari segni il proprio pentimento; i primi non possono esservi riammessi, se non a patto di perdere ogni diritto alla dignità episcopale, e di essere quindi degradati a laici. Si accenna anche all'opinione estremista del diacono Ilario di Roma, il quale riteneva necessario il secondo battesimo degli eretici. Girolamo, per bocca dell'ortodosso, sostiene invece il punto di vista e l'uso tradizionale della Chiesa, meno rigorista, ma più saggia e più misericordiosa verso i settari d'ogni genere, che han sempre tentato di rinserrare entro angusti confini una società destinata ad abbracciare il mondo intero. La Chiesa ha più d'una volta riammessi nel suo seno, mantenendoli nella loro gerarchia, i vescovi, caduti per errore o perchè costretti dalla violenza; in ogni modo, s'è mostrata sempre contraria al secondo battesimo degli eretici, ed ha seguito la consuetudine dei papi Giulio, Marco e Silvestro di riammettere gli eretici dopo la penitenza, previa la semplice imposizione delle mani. Anche Cipriano, sebbene nutrisse in proposito diversa opinione, si attenne scrupolosamente alla volontà del vescovo di

*quoque Locorum, quem editurus sum, habere voluerit, parvipendet ructum et nauseam Judaeorum.*

<sup>(449)</sup> Dalla pag. preced. Hieron., *De vir. ill.*, 135.

<sup>(450)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 155-182.

<sup>(451)</sup> Vedi, sopra, pag. 175 sgg.

Roma. La solenne proclamazione della disciplina battesimale si ebbe poi nel concilio di Nicea <sup>(452)</sup>.

Il dialogo, dunque, finisce col trionfo dell'ortodossia. Devesi però riconoscere che esso è condotto con un tono sereno e tranquillo, e con una dolcezza, che può sembrare strana, messa a confronto con l'acredine e lo spirito aggressivo dominante, più o meno, in tutti gli scritti polemici del nostro. Le opinioni degli avversari sono esposte senza parzialità, e si dà loro libero campo di svolgerle e presentarle in tutta la possibile ampiezza. Si è molto discusso circa il tempo e il luogo, in cui l'opuscolo fu composto. Il Trzcinski <sup>(453)</sup> e il Cavallera <sup>(454)</sup> lo supposero scritto nel 379, ad Antiochia: il principale argomento per questa datazione — non troppo valido, a dir vero, perchè Girolamo, nell'enumerazione dei suoi scritti, non ha sempre seguito l'ordine cronologico — starebbe nella circostanza che nel *De viris illustribus* il dialogo è collocato prima del *Chronicon*, composto nel 380 a Costantinopoli, e dopo la lettera 14 ad Eliodoro, scritta nel 373, durante la dimora di Girolamo nel deserto di Calcide <sup>(455)</sup>. Altri, invece, fra cui il Grützmacher <sup>(456)</sup>, hanno formulato l'ipotesi che l'*Altercatio* sia stata composta a Roma fra il 382 e il 385, quando Girolamo era, per così dire, l'occhio destro del papa Damaso. E, infatti, nell'opuscolo non c'è nulla che giustifichi la sua composizione in Antiochia; anzi l'*Antiochena dissensio* tra meleziani ed eustaziani è riferita, al cap. 20, con termini così vaghi, da non sembrar possibile che in tal guisa avrebbe potuto parlarne, chi si fosse trovato sul luogo. Al contrario, in un passo del cap. 18, Girolamo, riferendosi agli atti del concilio di Rimini, dichiara di aver attinto le sue notizie direttamente nei *publica scrinia*. Non è verosimile che per tali *publica scrinia* siano da intendere gli archivi romani, a cui non doveva al segretario del papa Damaso esser difficile l'accesso? Di più, si sa che il papa Damaso lottò a Roma contro i luciferiani, perseguitandoli tenacemente. Si può bene quindi pensare che Girolamo mirasse con l'opera sua a sostenere

<sup>(452)</sup> Hieron., *Alterc. Lucif. et Orthod.*, 27.

<sup>(453)</sup> Trzcinski, *Die dogmatischen Schriften des hl. Hieronymus. Eine literar-historische Untersuchung*, Teil 1, Posen, 1911, pag. 24 sgg.

<sup>(454)</sup> Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 1, pag. 55 sgg.; I, 2, pagg. 18-19.

<sup>(455)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135 : *ad Heliodorum Exhortatoriam, Altercationem Luciferiani et Orthodoxi, Chronicon omnimodae historiae*.

<sup>(456)</sup> G. Grützmacher, *Die Abfassungszeit der Altercatio Luciferiani et Orthodoxi des Hieronymus*, in *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 21, 1901, pag. 1-8; Id., *Hieronymus*, I, pagg. 51-59.

il partito del papa. Infine, in nessun luogo, meglio che a Roma, si spiegherebbe la conoscenza, che l'autore mostra di avere, delle speciali teorie del diacono Ilario.

Un altro opuscolo dogmatico-polemico è l'*Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua* <sup>(457)</sup>. Vedemmo, a suo luogo <sup>(458)</sup>, che Girolamo, mentr'era a Roma come segretario del papa Damaso, entrò in lizza contro un certo Elvidio, il quale aveva scritto un opuscolo, in cui negava la perpetua verginità di Maria, in risposta ad un'apologia della vita monastica, composta dal monaco Carterio <sup>(459)</sup>. Elvidio, come si desume da un luogo di Gennadio <sup>(460)</sup>, era un laico, discepolo dell'ariano vescovo milanese Ausenzio, e imitatore di Simmaco, ignorantissimo delle lettere sacre come delle profane. Col suo opuscolo egli non s'era proposto di perseguire uno scopo dogmatico, ma puramente sociale, cioè quello di opporsi al dilagare dell'ascetismo e della vita monastica, tagliando, come suol dirsi, la testa al toro, ossia mostrando che la perpetua verginità non era stata mantenuta nemmeno da Maria, la madre del divino Gesù. Ella infatti, dopo la nascita del Salvatore, aveva avuto altri figli, *qui fratres Domini appellati sunt* <sup>(461)</sup>. L'autore, oltre che sopra un certo numero di passi della sacra Scrittura, si fondava anche su alcune opinioni di Tertulliano e di Vittorino di Pettau. Ma l'opuscolo, condotto senza criteri scientifici, non riuscì, com'era da aspettarsi da un ingegno così poco imbevuto di cultura, *neque sermone neque ratione nitidum*, secondo che dice Gennadio. Tuttavia, a quanto pare, produsse, specialmente nei circoli ascetici di Roma, una viva impressione, poichè, in sostanza, Elvidio, additando il celibatario come un ribelle alle leggi della natura ed ai precetti biblici, veniva alla conclusione che i monasteri dovevano esser soppressi, e i monaci e le monache costretti al matrimonio. Girolamo, da principio, non badò troppo al libercolo d'Elvidio; ma poi, cedendo alle preghiere degli amici della « chiesa domestica », si decise a scendere in campo contro un sì ridicolo avversario. Quanto all'interpretazione dei passi dell'Evangelo e di S. Paolo, su cui Elvidio fondava le sue argomentazioni, egli mostrò che la frase di Matth. 1, 18: *Cum esset desponsata mater eius*

<sup>(457)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 183-206.

<sup>(458)</sup> Vedi, sopra, pag. 1261 sgg.

<sup>(459)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 16. La forma del nome varia tra *Cantherius* e *Carterius*.

<sup>(460)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 32.

<sup>(461)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 32.

*Maria Ioseph, priusquam convenirent, inventa est habens in utero de Spiritu Sancto*, non implica la necessità che, prima o poi, Giuseppe e Maria avessero rapporti carnali <sup>(462)</sup>; così pure non va intesa come riferentesi a questi stessi rapporti l'altra frase di Matth. 1, 24-25: *et non cognoscebat eam, donec peperit filium*, perchè « *cognoscere* », oltre che *ad coitum est referendum, ad scientiam saepe refertur*, e « *donec* » *saepe certum tempus... significat, saepe infinitum* <sup>(463)</sup>. Ancora, l'aver Luca (2, 4 sgg.) detto di Gesù che era *primogenitus* di Maria e Giuseppe, non significa che, dopo di Lui, essi abbiano dovuto generare altri figli, perchè « *primogenitus* » *est non tantum post quem et alii, sed ante quem nullus* <sup>(464)</sup>. Infine, all'obiezione di Elvidio, che in molti passi degli Apostoli si accenna nominatamente ai fratelli di Gesù, Girolamo rispondeva che, presso i Giudei, i nomi di fratello e di sorella si solevano dare ai parenti più prossimi, e che perciò, quando nelle Scritture si parla di fratelli di Gesù, si deve intender la parola riferita ai figli di Alfeo e di Maria, la sorella della madre di Gesù, cioè ai cugini di Lui <sup>(465)</sup>. Per quel che poi concerneva le opinioni di Tertulliano e di Vittorino di Pettau, citate da Elvidio, Girolamo obiettava che Tertulliano era universalmente conosciuto come un Padre della Chiesa non ortodosso, e che Vittorino era stato frainteso da Elvidio <sup>(466)</sup>.

Avendo così dimostrato la questione essenziale, cioè la perpetua verginità di Maria, Girolamo passava a confutare la tesi dell'uguaglianza del matrimonio alla verginità <sup>(467)</sup>. È inutile che Elvidio tenti di provare che la nascita di Gesù è troppo umiliante in sè stessa: la sua tesi non approda a nulla. Potrebbe aggiungere particolari ancora più umilianti, ma con ciò non riuscirebbe che a provare maggiormente l'immensità del sacrificio fatto dal Figlio di Dio per il bene dell'umanità. Girolamo rispetta il matrimonio e i santi del Vecchio Testamento vissuti in istato matrimoniale: la necessità delle nozze era uno dei canoni dell'antica legge, che mirava al progresso materiale del popolo di Dio. Ma poi venne l'Evangelo, venne la promulgazione d'una nuova dottrina. Questa, mirando al progresso spirituale dei popoli, ha affermato la superiorità dello stato verginale sul matrimoniale. Girolamo termina scusandosi del tono retorico, che la discussione ha assunto qua

<sup>(462)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 4.

<sup>(463)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 6.

<sup>(464)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 10.

<sup>(465)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 12-16.

<sup>(466)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 17.

<sup>(467)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 18-20.



e là, ma si dichiara lieto dell'opera sua, perchè sente di aver contribuito con tutte le proprie forze al trionfo della buona causa <sup>(468)</sup>. E in tale giudizio, pronunziato dallo stesso autore, s'accorda la critica odierna. Girolamo ha saputo mettere in luce i vari aspetti del suo soggetto, li ha esaminati con grande accuratezza, indulgiandosi nella spiegazione dei più minuti particolari. La larga cultura nel dominio della scienza biblica gli ha permesso non solo di confutare le obiezioni dell'avversario, ma anche di contrapporre ad esse la dimostrazione positiva delle verità che a lui stavano a cuore. La breve dissertazione sull'uso della parola *frater* nella Scrittura, così limpida e ordinata nella sua quadruplici divisione, non lascia nessun lato aperto alla critica. Inoltre, da ogni parola del trattato spira un senso così profondo di pietà e di devozione, che edifica a un tempo e commuove. Girolamo aveva ben compreso che negare la verginità di Maria significava privare il Cristianesimo di uno dei suoi più vitali elementi morali, significava distruggere gran parte di quel soave profumo di gentilezza, di purificazione, di santità, che esso spandeva nel mondo. Impegnò quindi nella difesa di Maria e del Cristianesimo tutte le sue qualità di scrittore e di pensatore. Lo stile è chiaro, vivace, persuasivo; nessun artificio è trascurato, pur di ottenere il trionfo della giusta causa. Naturalmente la satira sferzante della vita coniugale, delle vergini impudiche, dei monaci mondani, che si delineava in più parti dell'opera, tirò addosso a Girolamo non pochi odi e proteste. E, sebbene egli dichiarasse che non attaccava il matrimonio, come istituzione, ma che preferiva la vita del celibe, perchè più vicina alla perfezione evangelica, fu tenuto da allora in poi in conto di avversario dichiarato e implacabile del matrimonio. Ma egli non si curò di accumulare sul suo capo tanti odi tenaci, e continuò ad essere il fiero campione della santità cristiana, specialmente dell'ascetismo sacerdotale e monastico, contro ogni viltà ed ogni compromesso.

Quando fu scritto l'*Adversus Helvidium*? Da un luogo dell'opuscolo apprendiamo che fu scritto a Roma <sup>(469)</sup>, essendo ancor vivo il papa Damaso <sup>(470)</sup>, dunque prima della fine del 384: lo troviamo anzi citato in una lettera ad Eustochio della prima metà di

<sup>(468)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 21-22.

<sup>(469)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 16: *Ego ipse, qui contra te scribo, cum in eadem tecum urbe consistam, albus, ut aiunt, aterve sis, nescio.*

<sup>(470)</sup> Hieron., *Epist.* 48, 18: *Dum adviveret sanctae memoriae Damasus, librum contra Helvidium de beatae Mariae virginitate perpetua scripsimus.*

quell'anno <sup>(471)</sup>. D'altra parte, siccome Girolamo stesso, nel primo capitolo del trattato, dice che corse un certo tempo tra la pubblicazione dello scritto d'Elvidio e quella della sua risposta, possiamo risalire, per quest'ultima, a circa il 382/383.

Degna di particolare ricordo è la descrizione, che, verso la fine, con bella vivezza e varietà di colori, il polemista fa delle occupazioni domestiche d'una matrona romana <sup>(472)</sup>.

Verso il 390, cioè qualche anno più tardi dacchè Elvidio era insorto col suo libello contrò la verginità di Maria, il movimento di ostilità contro la vita monastica era diretto a Roma da un tal Joviniano, un ex-monaco, eretico predicator di menzogne. Egli, dopo esser vissuto qualche tempo nelle pratiche del più rigoroso ascetismo, con i capelli lunghi, il corpo incolto, le vesti rozze, e così macerato dai digiuni, da cader quasi d'inedia per le vie di Roma, era stato visto a un tratto mutar vita e dedicarsi con fervore, degno di miglior causa, ai capricci della vita elegante, alle avventure ed ai bagordi <sup>(473)</sup>. Fin qui nulla di strano: il male cominciò, quando, passando dalla pratica alla teoria, egli volle farsi banditore di certe dottrine, che avevano influito a determinare in lui un così radicale cambiamento di vita. Il contenuto di tali dottrine si riduceva, secondo quel che diceva lo stesso Girolamo <sup>(474)</sup>, a quattro punti fondamentali: I. tra le vergini, le vedove e le maritate, purchè abbiano ricevuto il battesimo, e le loro intenzioni siano buone, non esiste differenza di sorta; II. chi è stato una volta rigenerato dall'acqua del fonte battesimale, non può più peccare, e nemmeno subire le suggestioni del diavolo; III. v'è lo stesso merito così nell'astinenza come nella partecipazione ad un lauto banchetto, purchè questi si chiuda con un rendimento di grazie al Signore; IV. nell'altro mondo, nessuna distinzione esiste fra i vari gradi di virtù: chiunque ha conservato la grazia battesimale, ottiene la stessa ricompensa da Dio. Di un quinto principio eretico, che troviamo accennato in Ambrogio <sup>(475)</sup> e in Agostino <sup>(476)</sup>, Girolamo non fa menzione. Una gran parte del clero romano non poteva che applaudire a queste dottrine, le quali erano di tal genere, da dare

<sup>(471)</sup> Hieron., *Epist.* 22, 22: *Quantas molestias habeant nuptiae, et quot sollicitudinibus vinciantur, in eo libro, quem adversus Helvidium de beatae Mariae perpetua virginitate edidimus, puto breviter expressum.*

<sup>(472)</sup> Hieron., *Advers. Helvid.*, 20.

<sup>(473)</sup> Hieron., *Adversus Jovinianum*, II, 21.

<sup>(474)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 3.

<sup>(475)</sup> Ambros., *Epist.* 42 (Migne, *Patr. lat.*, XVI, 1123-1129).

<sup>(476)</sup> Augustin., *De haeresibus*, 82 (Migne, *Patr. lat.*, XLII, 45-46).

in certo modo sanzione alle sue sregolatezze: si diffusero pertanto con grande rapidità, e presto cominciarono a produrre tristi effetti. Gioviniano, incoraggiato dal buon successo, finì con l'espore in un libro il suo credo. Ma non tardò a pentirsene. Molti degli avversari dell'ex-monaco libertino, tra cui numerosi amici di Girolamo, e specialmente il senatore Pammachio, denunziarono come eretico le sue teorie al papa Siricio, il quale, in un sinodo tenuto a Roma nel 390, lanciò regolare scomunica contro Gioviniano e otto dei suoi seguaci. Tale sentenza fu comunicata a Milano, dove Gioviniano si recò in fretta, evidentemente per cercare di cattivarsi la simpatia della Corte. Ma l'imperatore non solo non accordò udienza a lui ed agli altri eretici, ma li bandì addirittura da Milano, e Ambrogio in un sinodo tenuto nel 391 confermò contro di loro la sentenza del sinodo romano <sup>(477)</sup>. Intanto gli amici di Roma, tra cui certamente Pammachio, si presero cura di far pervenire a Girolamo, nel ritiro di Betlem, il libro di Gioviniano <sup>(478)</sup>, e invitarono il dotto amico a scriverne la confutazione. Girolamo non si lasciò sfuggire l'occasione di difendere la causa, che stavagli tanto a cuore, della verginità e dell'ascetismo, e insieme di far pagar cara all' « *Epicuro cristiano* » la sua audace impudenza. In poche settimane redasse i due libri contro Gioviniano e li inviò a Pammachio <sup>(479)</sup>. È questa senza dubbio una delle opere meglio riuscite, e anche più curate nella forma, di quante Girolamo ne abbia scritte. Il polemista vedeva bene che Gioviniano attaccava la morale cattolica nella sua parte più delicata e più preziosa, e che quindi bisognava far uso di tutte le possibili armi contro un avversario così temibile. Ma, data la sua profonda conoscenza delle lettere sacre e profane, Girolamo non trovava nessuna difficoltà a contrapporre argomenti ad argomenti. Gioviniano adduce passi della Scrittura, e Girolamo dimostra che egli, in materia di libri sacri, non capisce nulla, a tal segno da far dire a loro tutto il contrario di quel che significano in realtà <sup>(480)</sup>; Gioviniano si appella all'erudizione profana, e Girolamo lo seppellisce sotto una valanga di citazioni, il tutto mescolando ad una serie inesauribile di spunti ironici e di allusioni comiche, le quali annientano il malcapitato « Epicuro

<sup>(477)</sup> Ambros., *Epist.* 42. Cfr., per il sinodo di Roma, Hieron., *Epist.* 48, 2 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 494=*Epist.* 49, 2, Hilberg, pag. 351): *Te* (cioè Pammachio) ...*faciente damnatus est, quod ausus sit perpetuae castitati matrimonium comparare.*

<sup>(478)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 1.

<sup>(479)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 211-338.

<sup>(480)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 5-40; II, 1-4; 6; 15-34.

cristiano » <sup>(481)</sup>. Il primo libro è interamente dedicato a confutare la prima proposizione dell'eretico, cioè che vedove, donne maritate e vergini, se hanno ricevuto il battesimo, hanno, a parità di opere, parità di meriti. Girolamo toglie dalla prima lettera di Paolo ai Corinzi una copiosa messe di prove, per mostrare quale sia il vero valore, che la verginità e il matrimonio hanno l'una rispetto all'altro <sup>(482)</sup>. In seguito, passa all'esame del Vecchio Testamento, per stabilire il vero significato dei fatti quivi narrati <sup>(483)</sup>, e, venendo poi a quello del Nuovo, mette in evidenza la parte preponderante, che ha in esso la predicazione della continenza <sup>(484)</sup>. Nella seconda parte del libro, gli esempi offerti dalla Scrittura servono all'autore per illustrare la tesi, che l'ideale evangelico s'è fatto strada nel mondo a poco a poco, a causa delle inevitabili difficoltà incontrate nelle applicazioni pratiche, ma che il suo trionfo è ormai assicurato, e la sua luce dovrà illuminare l'intera cristianità <sup>(485)</sup>. Verso la fine, Girolamo attacca direttamente i sostenitori accaniti ed incorreggibili del matrimonio; accumula citazioni profane di luoghi di Aristotele, di Plutarco, di Cicerone, di Seneca, di Teofrasto; e ripete, non senza un tono di vivo compiacimento, le censure e i motteggi, che, in ogni tempo, il teatro e la satira scagliarono contro le donne e contro gl'inconvenienti della vita matrimoniale. Egli contrappone le eroine della castità, celebri anche tra i pagani, le vergini e le vedove caste, il cui nome è stato tramandato ai posteri circondato di luce <sup>(486)</sup>, ai costumi corrotti del tempo suo <sup>(487)</sup>, e conclude col dire che la donna è stata sempre causa di male nel mondo, e che la sola castità può redimerla <sup>(488)</sup>.

Il secondo libro è destinato alla confutazione delle altre tesi di Gioviniano, la cui importanza era di gran lunga minore della prima. La seconda proposizione, cioè che il battesimo sottrae l'uomo al potere del diavolo, costituiva di per sè stessa un assurdo. Girolamo, per combatterla, non doveva far altro che citare i molti luoghi, nei quali la Scrittura esorta l'uomo a star in guardia contro le tentazioni diaboliche. Se la tentazione e il peccato non fossero esistiti nel mondo, inutilmente sarebbe concesso all'uomo il libero

<sup>(481)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 41-49; II, 6; 7-14.

<sup>(482)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 6-15.

<sup>(483)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 16-25.

<sup>(484)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 26.

<sup>(485)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 27-40.

<sup>(486)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 41-46.

<sup>(487)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 47.

<sup>(488)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 48-49.



arbitrio <sup>(489)</sup>. La terza proposizione, che era rivolta contro l'astinenza predicata dall'ascetismo, non era nemmeno difficile a ribattersi, opponendo alla sfrenata cupidigia del cibo, spalleggiata da Gioviniano, gli esempi di sobrietà, numerosi anche nella storia pagana <sup>(490)</sup>. Aristotele, Teofrasto, Plinio il Giovane, Dioscoride, Giuseppe Flavio sono citati ad ogni passo, e, nel cap. 7, si legge un *excursus* sulle diverse specie di cibi in uso presso molti popoli. Girolamo si appella ad Ippocrate ed a Galeno, nel tesser l'elogio della temperanza, e addita la sacra Scrittura come fonte della dottrina cristiana sull'astinenza. L'ultima proposizione di Gioviniano, la più accetta alla massa dei religiosi indifferenti, perchè prometteva uguale ricompensa a tutti i battezzati, rimasti fedeli al battesimo, era quella che più urtava il senso innato di giustizia in ogni spirito veramente cristiano. Girolamo la respinge con indignazione; cerca di dare il giusto valore ad alcuni testi sacri, che, a prima vista, sembrano favorirla, e rivendica in modo irrefutabile la diversità della ricompensa celeste, a seconda della diversità dei meriti <sup>(491)</sup>. Dopo una breve ricapitolazione, segue una fiera apostrofe all'autore dell'eresia, ai suoi seguaci, all'intera Roma: « O potente città, città padrona del mondo, lodata dall'Apostolo, interpreta il tuo nome! *Roma* significa *forza* in greco, *sublimità* in ebraico. Conserva la proprietà del tuo nome: la tua virtù ti mantenga in alto! Non ti lasciar abbassar dal piacere! La maledizione, di cui il Salvatore ti ha minacciato nell'Apocalissi, tu puoi benissimo evitare con la penitenza, seguendo l'esempio dei Niniviti. Guàrdati dal nome di Gioviniano, che deriva da un idolo. Il Campidoglio ha perduto l'antico suo splendore; il tempio di Giove e i suoi riti non esistono più. Perchè ora il suo nome e i suoi vizi dovrebbero trovare in te accoglienza e terreno adatto allo sviluppo? Quando ancora esistevano i re, sotto Numa Pompilio, i tuoi antenati hanno accettato più facilmente la continenza di Pitagora che non, sotto i consoli, le sregolatezze di Epicuro! » <sup>(492)</sup>.

Appena composta, l'opera si diffuse in Palestina e in tutto l'Occidente. Ma, sfortunatamente, essa, in più punti dell'attacco, aveva oltrepassato i limiti del giusto e dell'onesto, e rasentato addirittura la volgarità, per il tono appassionato della polemica e la pungente acredine dell'ironia. L'opinione pubblica romana, invece

<sup>(489)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, II, 1-4.

<sup>(490)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, II, 5-17.

<sup>(491)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, II, 18-34.

<sup>(492)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, II, 35-38.

di prendersela con Gioviniano, ormai, del resto, già vinto dalle condanne ufficiali, si scatenò contro il maledico polemista. Tutti i coniugati, presi di mira, si risentirono. Pammachio fece allora di tutto per togliere la mordace filippica dalla circolazione <sup>(493)</sup>, e Domnione, altro amico del solitario, vi soppresse le parti più compromettenti <sup>(494)</sup>. Avvertito da loro, Girolamo assunse un atteggiamento di difensiva. Inviò pertanto a Pammachio una lettera <sup>(495)</sup>, nella quale protestava le sue buone intenzioni, ed invitava gli avversari a leggere attentamente il suo libro: non vi avrebbero trovato un attacco sistematico del matrimonio, ma solo un panegirico, troppo assoluto, se si vuole, ma sincero e sentito, della verginità. Nel fatto, dunque, Girolamo si guardò bene dal rinnegare la sua dottrina; anzi, nella lettera a Domnione <sup>(496)</sup>, ripeté press'a poco gli stessi concetti. Egli, in fondo, aveva ragione, e si può convenire con lui che il suo giudizio intorno al valore relativo del matrimonio e della verginità fosse esatto. Però in lui l'espressione aveva più d'una volta tradito il pensiero: il retore e il satirico erano andati molto al di là del teologo.

*L'adversus Jovinianum* fu scritto dopo il *De viris illustribus*, che è citato nel cap. 26 del primo libro <sup>(497)</sup>, e prima del commentario del libro di Giona, cioè prima del 395, perchè nella prefazione del commentario, dove Girolamo fa un riassunto della propria attività letteraria, si accenna anche a questo trattato <sup>(498)</sup>.

Al periodo della controversia origenista, di cui abbiamo, a suo luogo, ampiamente parlato <sup>(499)</sup>, appartiene il *Contra Joannem Hierosolymitanum* <sup>(500)</sup>. Mentre era viva la lotta tra Girolamo e il vescovo Giovanni di Gerusalemme, quest'ultimo, verso il 396, rivolse a Teofilo d'Alessandria una specie d'apologia, per difendersi dall'accusa d'origenismo <sup>(501)</sup>. Questa apologia fu tradotta in latino e trovò diffusione anche in Occidente. Pertanto Pammachio credè opportuno di mettere in guardia l'amico lontano, e scrisse a

<sup>(493)</sup> Hieron., *Epist.* 49, 2.

<sup>(494)</sup> Hieron., *Epist.* 50, 3.

<sup>(495)</sup> Hieron., *Epist.* 48 (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 493-511) = *Epist.* 49 (Hilberg pag. 351).

<sup>(496)</sup> Hieron., *Epist.* 50.

<sup>(497)</sup> Hieron., *Advers. Jovinian.*, I, 26 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 247).

<sup>(498)</sup> Hieron., *Comment. in Jonam, Prologus* (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1117):

*Scripsi enim librum de Illustribus viris, et adversum Jovinianum duo volumina etc.*

<sup>(499)</sup> Vedi, sopra, pag. 1273 sgg.

<sup>(500)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 355-396.

<sup>(501)</sup> Hieron., *Contra Joannem Hierosol.*, 37.

Girolamo, consigliandogli di difendersi dalle insinuazioni degli origenisti romani. Girolamo accolse volentieri l'invito: di lì a poco inviava a Pammachio una lunga lettera, destinata ad esser resa di pubblica ragione, nella quale l'apologia di Giovanni era sottilmente criticata, e il suo autore veniva convinto d'origenismo. Ma è molto probabile che la lettera non abbia avuto la pubblicità desiderata da Girolamo, e che Giovanni non ne sia mai venuto a conoscenza. Infatti, dopo breve tempo, i due avversari si riconciliarono. Come tutti gli altri scritti polemici del focoso dalmata, il *Contra Joannem* è vibrante di fierissima indignazione.

Epifanio aveva proposto a Giovanni di Gerusalemme otto articoli degli errori di Origene sulla fede e la speranza; ma Giovanni, nella sua apologia, aveva risposto solo a quattro, e in modo ambiguo e contorto. Girolamo riferisce a uno a uno gli otto articoli, e li confuta <sup>(502)</sup>. Entrando poi nei particolari della questione tra Epifanio e Giovanni, lamenta che il prelado gerosolimitano, contro le disposizioni canoniche, si sia rivolto al vescovo Teofilo d'Alessandria, invece che a quello d'Antiochia <sup>(503)</sup>. Si duole, in seguito, dell'anatema lanciato contro di lui ed i suoi monaci, e, venendo all'ordinazione di Paoliniano, apostrofa Giovanni così: « Tu hai rimproverato ad Epifanio l'ordinazione di Paoliniano, perchè questi non aveva l'età per esser presbitero. Ma non hai tu ordinato presbitero Isidoro, sebbene non fosse più vecchio di Paoliniano? » E, poichè Giovanni aveva detto che l'origine della lotta con Epifanio non proveniva dall'accusa d'origenismo, ma appunto dall'ordinazione di Paoliniano, Girolamo aggiunge: « Se tra noi non si tratta di dogmi, perchè non rispondi a coloro che ti chiedono ragione della tua fede? Fa', dunque, una professione di fede, rispondi alle domande che ti si rivolgono, affinchè tutti sappiano che non si tratta della fede, ma dell'ordinazione » <sup>(504)</sup>. Di qui Girolamo passa a confutare l'accusa di scismatico, che Giovanni aveva scagliata contro di lui: « Chi di noi — egli dice — merita d'essere accusato come autore di scisma, noi che comunichiamo con tutte le Chiese, o tu che rifiuti di confessare la tua fede? Noi che, pur avendo cinque presbiteri, nel monastero, con pieno diritto di conferire il battesimo, presentammo, verso le feste della Pentecoste, alla tua chiesa trenta catecumeni da battezzare, o tu che hai vietato ai tuoi presbiteri di Betlem di battezzare i nostri

<sup>(502)</sup> Hieron., *Contra Joannem Hierosol.*, 7-36.

<sup>(503)</sup> Hieron., *Contra Joannem*, 37.

<sup>(504)</sup> Hieron., *Contra Joannem*, 38-41.

catecumeni? Siamo proprio noi a dividere la Chiesa, noi, che, fuori delle nostre piccole celle, non occupiamo nessun posto nella gerarchia ecclesiastica, o tu, che vieti l'ingresso nella tua chiesa a chiunque sostenga la giustezza dell'ordinazione di Paoliniano? Dal primo giorno della scomunica fino ad oggi, noi vediamo solo da lontano la grotta del Salvatore, e, mentre ne siamo esclusi, proviamo il dolore di vederci entrare, tutti i giorni, gli eretici » <sup>(505)</sup>.

Col *Contra Joannem*, Girolamo si schierava risolutamente dalla parte degli antiorigenisti, e mostrava di approvare senz'alcuna riserva la condanna formulata da Epifanio contro i seguaci del maestro alessandrino. Solo l'amarezza, accumulata, per tanti mesi di lotta, nel suo cuore, può giustificare il tono aspro e violento del libello. Certo, Girolamo si lasciò guidare dal proprio zelo per la difesa dell'ortodossia. Bisogna però riconoscere che non depone in favore della serietà del suo carattere l'accanimento, con cui egli accusa Origene, da lui precedentemente così spesso levato a cielo per la profondità della cultura, e con cui si compiace di notomizzare anche le parole più semplici ed innocenti dei suoi avversari, per scoprirvi un senso recondito e maligno. A sentir lui, gli origenisti sono mentitori, privi d'ogni moto di lealtà, d'ogni senso d'onore: ma, in effetti, lo spirito di parte, che acceca la coscienza del polemista, ne rende ingiusto il giudizio.

Il *Contra Joannem* cita i commentari dell'Ecclesiaste come scritti *ante annos ferme decem* <sup>(506)</sup>. Ora, poichè è noto che quei commentari furono scritti fra il 387 e il 390, si viene a determinare come data di composizione del *Contra Joannem* lo spazio compreso fra il 397 e il 400. Ma poichè, d'altra parte, la riconciliazione di Girolamo con Giovanni avvenne nel 397, lo scritto non può esser collocato che nei primi mesi di quello stesso anno, o negli ultimi del 396.

Molte analogie col *Contra Joannem* presenta l'*Epistola 82 ad Theophilum, adversus Joannem Hierosolymitanum*.

Anche a proposito della lotta contro Rufino, dicemmo ampiamente, nella vita di Girolamo <sup>(507)</sup>, come il presbitero d'Aquileia, che nella lotta origenista s'era schierato dalla parte del vescovo Giovanni di Gerusalemme, avesse composto, durante il suo soggiorno in Italia, verso il 400, un'*Apologia* o, meglio, *Invectiva in Hieronymum*. Sulla base degli estratti dell'opera rufiniana e delle

<sup>(505)</sup> Hieron., *Contra Joannem*, 42-44.

<sup>(506)</sup> Hieron., *Contra Joannem*, 17.

<sup>(507)</sup> Vedi, sopra, pag. 1284; cfr. pag. 1181.



notizie sul contenuto generale di essa, comunicategli dagli amici romani Marcella e Pammachio e dal fratello Paoliniano, Girolamo rispose con la sua *Apologia adversus libros Rufini* in due libri <sup>(508)</sup>. Girolamo anzitutto sottopone ad un'acuta critica la traduzione rufiniana del *περὶ ἀρχῶν* d'Origene, l'opera, che con l'introduzione e con la finta lode tributata a Girolamo, aveva dato origine alla lotta. Senza riguardo, egli mette in evidenza il carattere di confusione, che contraddistingue la traduzione di Rufino, e lo scopo, che l'autore s'è proposto, di far propaganda dell'eresia origeniana: tutto il contrario di Girolamo, il quale, con la sua traduzione, non mirava se non a difendersi dall'accusa d'origenismo, non già ad attaccare personalmente Rufino <sup>(509)</sup>. Perchè con le sue lodi Rufino lo ha costretto a rompere la propria solidarietà con l'amico? Rufino avrebbe potuto tradurre, senza citare il nome di nessuno, e Girolamo non sarebbe certo intervenuto. Invece, tutti sanno che, sotto quelle finte lodi, Rufino aveva nascosto il dente avvelenato del tradimento. Ferito, Girolamo s'era visto nella necessità di protestare: e protestare contro chi? Naturalmente contro i suoi accusatori. Se Rufino non si giudica tale, di che si lagna? E perchè crede che la critica geronimiana prenda di mira proprio lui? Perchè se la piglia proprio col *Periarchon* di Girolamo, e non, per esempio, anche con le lettere di Teofilo, di Epifanio, e degli altri vescovi, che Girolamo ha tradotte, e con gli stessi rescritti imperiali contro gli origenisti? <sup>(510)</sup>. Girolamo era tanto bene intenzionato verso l'amico, che aveva avuto cura di non rispondergli pubblicamente, e d'inviargli una lettera privata; ma gli amici di Roma non avevano creduto di dovergliela consegnare. Per mostrare all'avversario la sua correttezza, gliene spedisce una copia <sup>(511)</sup>. In seguito, a proposito dell'accusa di aver introdotto nel suo commentario della lettera di Paolo agli Efesini molte teorie eterodosse di Origene, Girolamo dichiara che in un commentario si riferiscono integralmente le opinioni altrui, lasciando al buon senso del lettore la deliberazione di respingerle o d'accettarle per vere. Rufino non dovrebbe ignorare questo, lui, che ha letto, nella sua giovinezza, i commentari di Aspro, di Volcazio, di Vittorino, di Donato a Virgilio, a Plauto, a Terenzio, a Cicerone, e ad altri autori classici. Senonchè egli forse disdegna simili puerilità: lo si vede dal suo stile! Scriva, dunque, in greco; così i Greci s'avvedranno che egli

<sup>(508)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 397-456.

<sup>(509)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 1-9.

<sup>(510)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 10-12.

<sup>(511)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 12.

è uno straniero. Ma, se vuole scrivere in latino, vada prima ad impararlo a scuola! <sup>(512)</sup>. Rufino e gli origenisti poi si lamentano, perchè Girolamo ha chiamato la loro setta una confraternita di menzogna. Eppure, nel dir questo, Girolamo non ha espresso un'opinione propria, ma s'è fondato sulla testimonianza dello stesso Origene, il quale, nel sesto libro degli *Stromata*, approva la teoria platonica della menzogna utile <sup>(513)</sup>. Ciò detto, il polemista ritorna ai passi incriminati del commentario della lettera agli Efesini, e li esamina ad uno ad uno, per provare che essi o non dicono quel che i detrattori vorrebbero, o riferiscono semplicemente le opinioni altrui, che l'esegeta combatte implicitamente in altri luoghi, dove esprime il pensiero proprio <sup>(514)</sup>. Confutata in tal modo l'accusa d'eresia, Girolamo passa alle altre meno importanti. Rufino lo ha accusato di dir sempre male dei suoi predecessori. Ebbene, Rufino citi un sol passo, contenente lodi così subdole, come quelle rivolte da lui a Girolamo! Rufino inoltre gli ha rinfacciato d'essere stato spergiuro, perchè ha violato il giuramento fatto in sogno. Ma Girolamo aveva giurato per l'avvenire: non poteva mica giurare di abolire la memoria del passato! Chi di noi può dire d'aver dimenticato gli anni dell'infanzia? Girolamo ricorda molti episodi di quella vita felice; ed anche ora, in sogno, egli si rivede talvolta giovanetto, gravemente composto nella sua toga e con la lunga chioma ben ravviata, recitare un'orazioncella, alla presenza del maestro. Se Rufino avesse seguito un corso regolare di studi, proverebbe anch'egli qualcosa di simile. Come può, del resto, meravigliarsi che Girolamo non abbia dimenticato il latino, lui, che ha imparato da solo il greco? Pretende forse che Girolamo, per cancellare tutto ciò che rimane nella sua mente, delle nozioni apprese a scuola, beva l'acqua del Lete? E poi, con che coraggio Rufino gli rinfaccia la sua poca scienza, Rufino, che ha tradotto l'eloquente Gregorio di Nazianzo in una forma del pari eloquente? La verità è che egli di nascosto deve aver leggiucchiato Cicerone; altrimenti, da dove gli verrebbe tanta eloquenza, se tutti sanno che, da giovane, egli di retorica ne ha masticata assai poca? Ma forse egli vuol riserbare tutta per sè la gloria di scrittore elegante! Tornando al sogno, che sciocchezza dargli tanta importanza! Chi non sa che spesso si sognano cose assurde? Rufino piuttosto farebbe meglio a riflettere, se lui ha mantenuto tutte le promesse del battesimo! <sup>(515)</sup>.

<sup>(512)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 15-17.

<sup>(513)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 18.

<sup>(514)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 21-29.

<sup>(515)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, I, 30-31.

Il secondo libro comincia col trattare dell'*Apologia* di Rufino ad Anastasio, nella quale Girolamo vede un nuovo insidioso attacco contro di sè <sup>(516)</sup>. In seguito, dopo aver messo in ridicolo le scuse addotte da Rufino, per non presentarsi a Roma, Girolamo infligge la taccia di bugiardo all'avversario, per quel che concerne le sofferenze della persecuzione e dell'esilio patite in Egitto. In quale carcere fu mai rinchiuso, in quale provincia esiliato? Citi, se può, un nome ed un fatto. Faccia conoscere gli atti della sua confessione di fede <sup>(517)</sup>, o almeno la ripeta ora, franca e leale, non giocando sulle parole, non cercando scappatoie, quando si tratta di esprimere un giudizio su alcune questioni spinose, come quelle dell'anima di Cristo, della verità della risurrezione, dell'origine delle anime <sup>(518)</sup>. Ritornando poi alla traduzione rufiniana del *Periarchon*, Girolamo si burla deliziosamente così del metodo di traduzione, come della teoria delle interpolazioni di eretici nei libri d'Origene, sostenuta dall'avversario. Rufino promette di tradurre Origene, e poi lo mutila; pretende di correggere Origene con Origene, e poi si trova imbrogliato, quando deve mostrare, nelle altre opere del maestro, il contrario delle teorie eretiche del *Periarchon*. Origene non era mica uno stupido, e non aveva perciò l'abitudine di contradirsi <sup>(519)</sup>. Rufino s'appoggia all'autorità di altri, che hanno tradotto Origene. Ma il male non è stato di averlo tradotto — anche Ilario ed Ambrogio si son provati a tradurlo —; il male è di avere scelto un libro eretico, e di averlo fatto precedere da un'apologia, scritta da un eretico, Eusebio, ma attribuita dal traduttore ad un martire, Panfilo! Se Rufino voleva smascherare Origene come eretico, doveva tradurlo tal quale, avvertendo nella prefazione qual era stato lo scopo del suo lavoro <sup>(520)</sup>. Quanto poi all'*Apologia* di Panfilo, anche questa Rufino ha alterato, per farne sparire ciò che il vero autore, Eusebio, vi aveva scritto in favore dell'arianesimo <sup>(521)</sup>. Ma come difende Rufino il suo autore dall'accusa di eresia? Con la comoda teoria dell'interpolazione, che, applicata a tutti gli eretici, li farebbe diventar tutti facilmente ortodossi; con documenti falsati, come una lettera d'Origene agli amici d'Alessandria, che Rufino, per dar ad intendere che lo stesso Origene si lamentava delle interpolazioni introdotte nei suoi libri,

<sup>(516)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 1.

<sup>(517)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 2-3.

<sup>(518)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 4-10.

<sup>(519)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 11-13.

<sup>(520)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 14.

<sup>(521)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 15-16.

non tradusse, ma distrusse (*non versa sunt, sed eversa*); con una falsa notizia su Ilario, ch'egli disse condannato da un sinodo di vescovi; con una favoletta su Girolamo, relativa ad un'accusa insussistente, fattagli da apollinaristi, di aver falsificato un passo di S. Atanasio; e con altri mezzucci di simil genere. E neghi, dopo tutto ciò, ch'egi si studia di difendere Origene! <sup>(522)</sup>. Nell'ultima parte del libro, Girolamo spezza una lancia in favore della propria versione del Vecchio Testamento, fatta sui testi ebraici. — Eusebio di Cremona — egli dice — mi scrive d'aver veduto in mano ad alcuni vescovi d'Africa una lettera, nella quale io lamentavo l'errore commesso col tradurre la Bibbia dall'originale ebraico. Anche altri amici di Roma confermano la notizia. Ma la lettera è un falso: l'autore, benchè ci abbia messo tutta la buona volontà, non è riuscito ad imitare il mio stile, e invece è stato chiaramente smascherato dal suo. Egli va identificato con colui, che, una volta, mi rimproverò d'aver disprezzato i Settanta. Io disprezzare i Settanta? Io, che, ogni giorno, ne commento l'edizione ai miei amici, dopo averla diligentemente emendata? Del resto, tutti i miei commenti, tutte le mie prefazioni stan lì a dimostrare il contrario, e basta trascriverle, per convincersene! — Questo fa appunto Girolamo, cominciando da quella premessa al commentario della Genesi, e terminando con quella a Daniele, per concludere che, se Rufino le avesse lette, si sarebbe accorto dell'utilità della traduzione geronimiana dall'ebraico! In ogni modo, anche gli antichi commentatori, e lo stesso Gesù e gli apostoli che seguono di regola i Settanta, quando v'è discordanza tra loro, li abbandonano, per seguire i testi ebraici. Se Rufino, dunque, troverà nel Nuovo Testamento un passo, tolto dai Settanta e mancante nei testi ebraici, da contrapporre ai molti, che Girolamo prova essere stati tolti ai testi ebraici, mentre mancano nei Settanta, Girolamo si darà per vinto <sup>(523)</sup>.

Rufino, come vedemmo, conobbe l'*Apologia* di Girolamo ad Aquileia, per mezzo d'un mercante, venuto dall'Oriente, che gliene portò un esemplare; e in due giorni scrisse la sua risposta <sup>(524)</sup>. Aderendo al desiderio di Cromazio, vescovo d'Aquileia, il quale voleva che i due amici ponessero fine all'increscioso litigio, inviò a Girolamo non una risposta pubblica, ma una lettera privata, il

<sup>(522)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 17-23.

<sup>(523)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 24-35.

<sup>(524)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 10.



cui contenuto ci è noto solo per gli estratti conservatici dal solitario di Betlem. La lettera era piena di rimproveri e di minacce, tra cui quella di accusare pubblicamente Girolamo di certi gravi delitti, confessati una volta da lui stesso a Rufino. Adiratissimo per i nuovi attacchi dello « scorpione », sebbene a parole dicesse di non tenerne conto, Girolamo rifiutò il consiglio di pace, dato anche a lui da Cromazio <sup>(525)</sup>, e rispose pubblicamente col terzo libro, estremamente vivace, della sua *Apologia* <sup>(526)</sup>. Questo terzo libro è uno degli scritti di Girolamo più importanti dal punto di vista biografico, perchè egli spesso s'indugia su speciali avvenimenti della propria vita. La polemica dogmatica vi risuona, invece, molto di rado; il che attesta che la questione origenista s'era ormai ridotta ad una questione puramente personale. Girolamo risponde alle nuove minacce ed accuse di Rufino, che sono in parte le stesse di quelle confutate nei primi due libri, accuse di spergiuro, di menzogna, d'eresia <sup>(527)</sup>, aggiungendovi allusioni alle antiche vicende della lotta origenista in Palestina, alle lettere dei papi Siricio ed Anastasio su Rufino <sup>(528)</sup>, e alle recenti condanne formulate da Teofilo e da Anastasio. Parla lungamente delle proprie relazioni col vescovo Teofilo d'Alessandria <sup>(529)</sup>, ed afferma con orgoglio che Teofilo, Anastasio ed Epifanio, le tre grandi autorità orientali, stanno dalla parte sua e non da quella dell'avversario. Accusa di nuovo Rufino d'aver falsificato l'*Apologia* di Panfilo <sup>(530)</sup>; nega di avere scritto la lettera d'Africa <sup>(531)</sup>; insiste sul concetto che non si deve prestar fede ai giuramenti fatti in sogno <sup>(532)</sup>; respinge l'accusa di aver tradito l'amicizia novellamente confermata <sup>(533)</sup>; e termina con lunghe citazioni tolte dal libro dei *Proverbi* e riguardanti gl'invidiosi, i maldicenti e gl'ingiuriosi, come Rufino, dei quali i Salmi descrivono i castighi <sup>(534)</sup>. « Riponi nel fodero la spada — conclude il polemista —, se vuoi ch'io getti lo scudo. Ma, finchè mi accuserai d'eresia, io potrò morire,

<sup>(525)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 2.

<sup>(526)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 457-492: *Liber tertius seu ultima responsio adversus scripta Rufini*.

<sup>(527)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 1-11.

<sup>(528)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 20-24.

<sup>(529)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 16-18.

<sup>(530)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 12.

<sup>(531)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 25.

<sup>(532)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 32.

<sup>(533)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 33-37.

<sup>(534)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 41-44.

tacere giammai » <sup>(535)</sup>. Da queste parole risulta evidente che Girolamo riponeva lo scopo della sua vita nel farsi sostenitore dell'ortodossia; e in ciò appunto consiste il maggior valore che per lui ebbe la polemica origenista. Vedemmo, a suo luogo, che spetta a Rufino il merito di aver seguito il consiglio di Cromazio, e di aver così lasciato cadere la controversia; Girolamo, al contrario, non depose mai le armi: in lui la fiamma dell'ira si attenuò, ma non si spense.

I primi due libri del *Contra Rufinum* furono scritti nel 402, poichè lo stesso Girolamo ebbe cura di dirci che li compose dieci anni dopo il *De viris illustribus* <sup>(536)</sup>, scritto, come sappiamo, nel 392. La data del terzo libro non si può fissare con precisione; ma è probabile che dai primi due l'abbia separato solo un breve intervallo di tempo.

Un altro avversario, contro cui Girolamo dovè lottare, fu un tal Vigilanzio. Nato sul versante settentrionale dei Pirenei, nella città di *Convenae* (= *Comminges*), era stato cresciuto ed educato a Calagurris, dove suo padre faceva commercio di vino. Ordinato presbitero e divenuto discepolo di Sulpicio Severo, aveva dato prova di grande zelo, tanto che, essendogli sorto nell'animo il desiderio di visitare la Palestina, ebbe da Paolino di Nola una lettera di raccomandazione per Girolamo. Presentatosi con questa a Betlem, vi fu accolto con la più cordiale ospitalità. Ma Vigilanzio, pur sotto un'apparenza lusinghiera, nascondeva i difetti di un'intelligenza vuota e pretenziosa, di una natura vana e indelicata, che non sfuggirono all'acuto sguardo indagatore del nostro solitario. Questi pertanto si vide costretto, nonostante i riguardi sollecitati da Paolino, ad imporre silenzio al suo ospite, il quale gli serbò del fatto eterno rancore. Partito da Betlem, si recò a Gerusalemme, dove tentò di far lega coi nemici di Girolamo. Ma il vescovo Giovanni, fedele alla pace giurata, non si lasciò prendere nel tranello. Maggior successo conseguì Vigilanzio in Europa: in un suo libercolo, parlò apertamente di Girolamo, del fratello di lui Paoliniano, del presbitero Vincenzo e di Eusebio di Cre-

<sup>(535)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, III, 43: *Vis ergo me tacere? Ne accuses. Depone gladium, et ego scutum abiciam. In uno tibi consentire non potero, ut parcam haereticis, ut me catholicum non probem. Si ista est causa discordiae, mori possum, tacere non possum.*

<sup>(536)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 23 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 446): *Unde etiam ante annos ferme decem cum Dexter, amicus meus, qui praefecturam administravit praetorii, me rogasset, ut auctorum nostrae religionis ei indicem texerem.*

mona, come di origenisti dichiarati, e dipinse il monastero di Betlem come un nido d'eresia. Girolamo, al cui orecchio non tardò a giungere la notizia della stolido arroganza del presbitero calagurritano, scrisse contro di lui una lettera, in cui si difese dalla supposta accusa d'origenismo, affermando che, se egli aveva in parte ritenuto degne di lode alcune teorie del grande alessandrino, ciò non voleva affatto significare che egli le lodasse incondizionatamente tutte, condividendone pure gli errori; anzi questi errori aveva più volte espressamente combattuti. Egli, del resto, seguiva il detto di San Paolo (I *Thess.* 5, 21): *Omnia legentes, quae bona sunt retinentes*. Così avevano fatto anche Ilario, Eusebio di Vercelli, Vittorino di Pettau. Prima di accusarlo, Vigilanzio avrebbe dovuto leggere i suoi commentari dell'Ecclesiaste e della lettera agli Efesini, in cui egli combatteva gli errori d'Origene: avrebbe forse nello stesso tempo imparato a tacere <sup>(537)</sup>. Questa lettera comunemente è riportata al 396; ma il Grützmacher la collocherebbe piuttosto in uno degli anni compresi fra il 399 e il 403.

Intanto Vigilanzio era ripartito per la Gallia, dove cercava di diffondere alcune sue opinioni teologiche, che vantava come originali, ma che in realtà la Chiesa aveva già più d'una volta condannate. Queste teorie combattevano la verginità e il celibato dei presbiteri, la temperanza, il culto paganeggiante dei martiri, la fede nell'efficacia della loro intercessione, e l'uso dei ceri nella liturgia ecclesiastica. Esse trovarono subito molti seguaci in Gallia e in Aquitania, e i veri Cristiani, spaventati dall'opera deleteria che esercitavano sulle coscienze, ne furono veramente angosciati. Due presbiteri di nome Ripario e Desiderio si rivolsero allora all'aiuto del monaco di Betlem, perchè egli con la sua voce autorevole facesse cessare lo scandalo. Girolamo, sul cui animo influivano, oltre alle gravi preoccupazioni della Chiesa, anche personali motivi di rancore contro il presbitero di Calagurris, non esitò ad accogliere l'invito, e scrisse a Ripario, nel 404, una lettera, dove combatteva la dottrina eretica dell'avversario, il cui nome era per motteggio cambiato da *Vigilantius* in *Dormitantius*, circa il culto delle reliquie <sup>(538)</sup>. Ma questa non doveva essere che una semplice introduzione alla lotta vera e propria, che Girolamo si accinse a combattere due anni dopo, quando Ripario e Desiderio gli ebbero inviato, per mezzo del monaco Sisinnio, l'opuscolo di Vigilanzio. Girolamo credè di veder risorgere nel nuovo eretico l'ombra

<sup>(537)</sup> Hieron., *Epist.* 61.

<sup>(538)</sup> Hieron., *Epist.* 109. Cfr. *Contra Vigilantium*, 3 e 17.

di Giovanni <sup>(539)</sup>, e, in una sola notte <sup>(540)</sup>, dettò, con animo pieno di sdegno e con vena inesauribile d'ironia, il *Contra Vigilantium* <sup>(541)</sup>. L'avversario è battuto in breccia senza misericordia. A cominciare dal nome, mutato come dicemmo, da *Vigilantius* in *Dormitantius*, nulla è stato risparmiato da Girolamo, per gettare a piene mani il ridicolo sul preteso eresiarca, a cui già l'autore aveva precedentemente consigliato di tornare all'antico mestiere di vinaio, piuttosto che fare il teologo da strapazzo <sup>(542)</sup>. Come ad Elvidio e a Giovinniano, così pure a Vigilanzio il nostro Girolamo rimprovera l'ignoranza *et verbis et scientia*, e lo stile privo di forza e di sottigliezza <sup>(543)</sup>.

Se l'accusa fosse esatta, noi non siamo in grado di giudicare. Solo la conoscenza diretta così dell'opuscolo di Vigilanzio come della lettera che Ripario e Desiderio mandarono a Girolamo <sup>(544)</sup>, ci permetterebbe un giudizio più sereno ed obiettivo della sua dottrina. È fuor di dubbio, tuttavia, che egli, in sostanza, aveva torto, e che quindi Girolamo, almeno per qualcuna delle tesi fondamentali del vinaio di Calaorra, non ebbe gran difficoltà a confutarlo. Circa il culto delle reliquie dei martiri, il solitario di Betlem ripeté press'a poco la tesi sostenuta nella lettera a Ripario: i Cristiani non adorano i martiri, nè credono che gli uomini divengano Dei, ma nei martiri e nei profeti adorano il Signore, che li ha inviati <sup>(545)</sup>. Quanto all'uso dei ceri nella liturgia, Girolamo dice che essi, in chiesa, si accendono di notte per far luce, e che, se qualche laico o qualche donna religiosa li accende di giorno, per ignoranza o per semplicità, questo non è certo un gran male. Egli non nega l'origine pagana di tale consuetudine; ma, se tra i pagani, essa era degna di biasimo, perchè mirava a render omaggio agli idoli, nella Chiesa invece, poichè i Cristiani accendono i ceri per loro proprio bisogno, non è affatto condannabile, anzi, servendo al culto dei martiri, è lodevolissima <sup>(546)</sup>. Quanto poi alle veglie nelle basiliche dei martiri, Girolamo nota che gl'inconvenienti,

<sup>(539)</sup> Hieron., *Contra Vigilantium*, 1.

<sup>(540)</sup> Hieron., *Contra Vigilantium*, 17.

<sup>(541)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 339-352.

<sup>(542)</sup> Hieron., *Epist.* 61, 3: *Aliud a parva aetate didicisti, aliis assuetus es disciplinis. Non est eiusdem hominis et aureos nummos et Scripturas probare, et degustare vina et Prophetas vel Apostolos intelligere.*

<sup>(543)</sup> Hieron., *Contra Vigilantium*, 3.

<sup>(544)</sup> Cfr. Hieron., *Contra Vigilantium*, 3 e 17.

<sup>(545)</sup> Hieron., *Contra Vigilantium*, 5.

<sup>(546)</sup> Hieron., *Contra Vigilantium*, 7.



a cui esse danno occasione, di relazioni colpevoli fra giovani impudichi e donne di mal affare, non costituiscono un motivo sufficiente per abolirle; nè d'altra parte è giusto che la colpa di pochi sciagurati ridondi a danno della religione. Come nelle veglie, costoro possono anche peccare in casa propria o in casa altrui <sup>(547)</sup>. Vigilanzio, però, non solo s'opponessa ad alcune pratiche del culto, ma, seguendo l'esempio d'Elvidio e di Gioviniano, attaccava altresì l'evangelo geronimiano della perfezione della vita monastica. Vigilanzio osava affermare che, se il monachismo si fosse ampiamente diffuso, la Chiesa, invece di prosperare, ne avrebbe, essa per la prima, sofferto gravissimi danni. Se tutti si dedicheranno a vita solitaria — egli diceva —, chi adempierà ai doveri del culto nelle chiese, chi guadagnerà nuove anime al cielo, chi farà convertire i peccatori? Se tutte le donne presceglieranno la condizione di vergini — aggiungeva —, si andrà incontro al pericolo dell'estinzione del genere umano. La virtù vera consiste nel resistere da forti sul campo di battaglia, nell'opporvi armati ai nemici, non nel ridursi ad una vita oziosa ed inutile. Le obiezioni erano gravi, come si vede, e Girolamo avrebbe dovuto validamente oppugnarle. Invece, per questa parte <sup>(548)</sup>, la sua confutazione si riduce a un semplice sfoggio di comuni invettive, o ad una enunciazione assiomatica dei doveri della vita monastica, che non risponde, ma cautamente evita le pungenti obiezioni dell'eretico. Il dovere del monaco — dice Girolamo — è di piangere su sè stesso e sul mondo; è d'attendere paurosamente l'avvento del Signore. Egli fugge le occasioni, perchè conosce la fragilità del vaso, in cui è contenuta l'anima sua, e teme sempre la propria debolezza. Egli fugge, per non esser vinto, sapendo che non v'è nessuna sicurezza nel dormire vicino ad un serpente.

Lo stesso monaco Sisinnio, che aveva portato a Betlem il libello di Vigilanzio, fu incaricato di consegnare in Gallia ai presbiteri Ripario e Desiderio l'operetta geronimiana <sup>(549)</sup>. La quale sembra che abbia pienamente raggiunto il suo scopo, poichè da quel momento il vinaio di Calaorra non fece più sentir la sua voce: è probabile, anzi, che egli sia stato costretto ad abbandonare

<sup>(547)</sup> Hieron., *Contra Vigilantium*, 9.

<sup>(548)</sup> Hieron., *Contra Vigilantium*, 15-17.

<sup>(549)</sup> Hieron., *Contra Vigilantium*, 3: *Auctores sunt huius dictatiunculae meae sancti presbyteri Riparius et Desiderius, qui paroecias suas vicinia istius scribunt esse maculatas, miseruntque libros per fratrem Sisinnium, quos inter crapulam stertens evomuit; ibid., 17: Haec, ut dixi, sanctorum presbyterorum rogatu, unius noctis lucubratione dictavi, festinante admodum fratre Sisinnio etc.*

la Gallia. Con questa ipotesi almeno coinciderebbe la notizia, fornitaci da Gennadio, dell'essere stato Vigilanzio presbitero a Barcellona <sup>(550)</sup>. Poichè il *Contra Vigilantium* fu portato in Gallia da Sisinnio, non è dubbio che il suo anno di composizione si debba fissare nel 406. Il monaco Sisinnio, infatti, è quello stesso, che, appunto nel 406, recapitò da parte di Girolamo al vescovo Esuperio di Tolosa il commentario del libro di Zaccaria <sup>(551)</sup>.

In che consistesse l'eresia pelagiana, e quali fossero le varie fasi della lotta sostenuta da Girolamo contro colui che ne era stato l'autore e contro i suoi seguaci, narrammo di sopra con ampiezza di particolari <sup>(552)</sup>. Qui basterà ricordare che nel 415, quando Orosio arrivava a Betlem, Girolamo aveva già confutato, da parecchi mesi, le idee pelagiane circa l'ἀπάθεια e l'ἀναμαρτησία, vale a dire circa la possibilità per l'uomo di vivere immune dalle perturbazioni dell'anima e dal peccato, in una lunga lettera a Ctesifonte <sup>(553)</sup>. In essa, aveva mostrato come l'eresia di Pelagio avesse lontani precursori in filosofi pagani; aveva fatto notare certe relazioni di somiglianza tra la dottrina pelagiana e quella dei manichei e degli gnostici; e aveva rimproverato a Rufino di aver diffuso in Occidente la teoria dell'apatia, traducendo il libro Περὶ ἀπαθείας di Evagrio Pontico. Confutava inoltre le proposizioni pelagiane, avendo di mira specialmente Celestio, sebbene non lo nominasse direttamente, e, verso la fine, faceva capire che avrebbe scritto contro il pelagianismo un'opera di maggior mole <sup>(554)</sup>. E mantenne la promessa. L'opera era già condotta bene innanzi nel luglio del 415, e fu pubblicata poco dopo <sup>(555)</sup>. Ha la forma d'un dialogo, di cui sono protagonisti un ortodosso di nome Attico e un pelagiano di nome Critobulo. I primi due libri trattano lo stesso argomento contenuto nella lettera a Ctesifonte; nel terzo, è discussa la questione relativa alla predestinazione e alla necessità del battesimo dei fanciulli. Nel prologo, Girolamo, come già aveva fatto nella lettera a Ctesifonte e nel commentario del libro di Geremia, considera il pelagianismo come un'eresia del genere dello stoicismo e dell'origenismo. Le due proposizioni, se l'uomo può

<sup>(550)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 36 : *Vigilantius presbyter, natione Gallus, Hispaniae Barcelonensis parochiae ecclesiam tenuit.*

<sup>(551)</sup> Hieron., *Comment. in Zachariam*, lib. I, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXV, 1415-1418).

<sup>(552)</sup> Vedi, sopra, pag. 1294 sgg.

<sup>(553)</sup> Hieron., *Epist.* 133.

<sup>(554)</sup> Hieron., *Epist.* 133, 13.

<sup>(555)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 495-590.

vivere senza peccato, e se i comandamenti divini sono facili per gli uomini ad essere eseguiti, sono trattate dall'autore con molte ripetizioni, è vero, e senza un piano organicamente prestabilito, ma tuttavia non senza qualche abilità. Egli osserva che Giobbe, Zaccaria ed Elisabetta, i quali sono dalla Scrittura chiamati giusti, non vengono presentati come del tutto esenti da colpa, tant'è vero che si cita di loro qualche peccato o qualche disubbidienza contro il volere divino. Come gli uomini si differenziano molto l'uno dall'altro per le capacità corporee, così sono diverse le loro virtù; nessuno, tuttavia, può esser perfetto. Il solo Dio è senza peccato, e la sola sua grazia può aiutare l'insufficienza umana, perchè noi possiamo giungere a quel completo adempimento della legge divina, al quale non saremmo capaci nemmeno d'avvicinarci d'un tanto, se fossimo abbandonati a noi stessi. Dunque, non risiede in noi soli la forza di fare quel che vogliamo, ma anche nella misericordia di Dio, che sostiene il nostro buon volere.

Ma il più interessante dei tre libri del *Dialogus* è indubbiamente il terzo, nel quale Girolamo tocca le questioni della predestinazione e della necessità del battesimo dei fanciulli, di cui non aveva parlato nella lettera a Ctesifonte. Agostino nella sua lotta contro il pelagianismo, aveva combattuto con ogni argomento d'indole teologica e speculativa la teoria pelagiana sulla predestinazione. Girolamo, invece, considera la questione da un punto di vista più pratico che scientifico. La prescienza divina — egli scrive — non esercita la sua forza sulle nostre azioni morali; si limita al presente, non all'avvenire; non condanna *a priori* colui, del quale sa che compirà più tardi azioni tali, da meritare il suo biasimo; elegge piuttosto colui che, presentemente, si mostra degno della sua lode, e del quale sa che potrà, un giorno, commettere azioni malvage, ma che sarà poi anche capace di pentirsene e di farne penitenza. Quanto infine alla necessità del battesimo dei fanciulli, essa è da Girolamo fondata sul fatto che, essendo ai fanciulli addebitate le colpe dei loro progenitori, queste non possono cancellarsi se non mediante il battesimo. Tale asserzione risente dell'influenza dello scritto antipelagiano di Agostino *De baptismo parvulorum*.

I tre libri del *Dialogus contra Pelagianos* sono scritti in forma violenta, ma, com'ebbe a riconoscere anche un avversario, Giuliano di Eclano, *mira et ut talem fidem decebat venustate compositi* <sup>(556)</sup>. Però, quanto a profondità e a sicurezza di contenuto teologico,

<sup>(556)</sup> Iul. apud Augustin., *Op. imperf. contra Julianum*, IV, 88 (Migne, *Patr. lat.*, XLV, 1389).

essi rimasero molto al di sotto delle opere antipelagiane del vescovo d'Ippona. Comunque, dovettero produrre sugli avversari una profonda impressione. Questi pertanto, oltre a procedere alle vie di fatto mediante l'assalto dei conventi di Betlem, cercarono di contrapporsi anche letterariamente agli attacchi di Girolamo. Un diacono, Aniano di Celeda, entrò in lizza, risoluto a difendere l'eresia del presbitero bretone <sup>(557)</sup>, e il grande teologo Teodoro di Mopsuestia scrisse un libro per sostenere la teoria del libero arbitrio, alludendo a Girolamo col nomignolo di *Aram*. I frammenti di quest'opera sono conservati in Mario Mercatore, lo storico del pelagianismo <sup>(558)</sup>. In una delle ultime lettere che possediamo di Girolamo <sup>(559)</sup>, il nostro santo prometteva ad Agostino e ad Alipio di rispondere ad Aniano di Celeda. Ma questo suo disegno non fu mai portato a compimento. Viceversa, pare che non sia arrivata a lui nessuna notizia dell'opera di Teodoro.

Il *Dialogus* fu scritto sicuramente da Girolamo durante la dimora di Orosio in Palestina. Or è certo che Orosio trovavasi in Palestina nel luglio del 415, allorchè prese parte al sinodo di Gerusalemme, e ne ripartì nella primavera del 416. Con ogni probabilità, quindi, l'operetta deve ritenersi composta nella seconda metà dell'anno 415, fra il concilio di Gerusalemme (29 o 30 luglio 415) e quello di Diospoli (20 dicembre 415).

Dobbiamo ora considerare le opere tradotte dal greco di Didimo, di Origene, e di altri. Il papa Damaso aveva espresso a Girolamo il desiderio di avere da lui un trattato sullo Spirito Santo, e Girolamo, consapevole forse della propria inettitudine all'indagine speculativa, volle, per contentare il suo benefattore, offrirgli una versione del trattato, che su quel soggetto aveva composto il cieco Didimo <sup>(560)</sup>. Ma, quando il lavoro non era ancora terminato, il papa Damaso morì. Esso quindi rimase interrotto, e fu solo ripreso più tardi, fra il 386 e il 391, e dedicato al fratello Paoliniano ed alle amiche Paola ed Eustochio. Nel *De viris illustribus* è citato dopo il *De nominibus hebraicis* e prima delle omelie su Luca <sup>(561)</sup>.

<sup>(557)</sup> Hieron., *Epist.* 143, 2.

<sup>(558)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XLVIII, 1051 sgg.; anche in Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 589 sgg.

<sup>(559)</sup> Hieron., *Epist.* 143, 2.

<sup>(560)</sup> Hieron., *Praefatio* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 103).

<sup>(561)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135: *Hebraicorum nominum librum unum; De Spiritu sancto Didymi, quem in latinum transtuli, librum unum; in Lucam homilias triginta novem.*



Nella prefazione, Girolamo allude, senza però far nomi, con severe parole di critica ad Ambrogio ed ai suoi tre libri sullo Spirito Santo, come farà anche nelle omelie su Luca, scritte poco dopo la versione di Didimo, a proposito di un'altra opera del vescovo di Milano, cioè dell'*Expositio evangelii secundum Lucam*. Quali motivi spingessero Girolamo ad un così ingiusto apprezzamento del suo grande contemporaneo, a cui pure avrebbero dovuto legarlo identità di scopi e d'idee, la critica non è riuscita a spiegarsi. Comunque, la scelta dell'opera di Didimo, per presentare in veste latina ai lettori dell'Occidente un interessante trattato dogmatico sullo Spirito Santo, non poteva esser fatto con maggiore opportunità. Il nome di Didimo era circondato di gloria e di venerazione fra i teologi, e, sebbene il gran cieco d'Alessandria fosse discepolo d'Origene, pure sembra che egli si sia mantenuto, almeno nel modo con cui trattava il dogma trinitario, perfettamente ortodosso. Si potrebbe, è vero, supporre che Girolamo abbia avuto cura di sopprimere le eterodossie dell'opera didimiana. Tuttavia, sebbene, non possedendo più l'originale, noi non possiamo venire ad una conclusione definitiva, anche dalla semplice lettura della prefazione dobbiamo escludere che Girolamo apportasse sostanziali correzioni di concetto al suo originale; si può anzi affermare che nella versione non c'è nulla che a Didimo non si possa legittimamente attribuire.

Una prova della fedeltà della traduzione si trova, del resto, nel largo uso, fatto da Girolamo, della terminologia greca, la quale rivela le difficoltà incontrate dal traduttore, e il suo fallito tentativo di rendere quel trattato in forma schiettamente latina.

Una lettera del 394, scritta durante il periodo delle lotte origeniste da Epifanio a Giovanni di Gerusalemme sull'ordinazione di Paoliniano e sugli errori del grande maestro d'Alessandria <sup>(562)</sup>, fu tradotta in latino da Girolamo <sup>(563)</sup>. Giovanni accusò la versione di falso: motivo per cui Girolamo s'indusse a giustificare, nella lunga lettera a Pammachio <sup>(564)</sup>, il suo metodo di traduzione, il quale mirava a rendere integralmente più i concetti che la forma.

Da Teofilo tradusse Girolamo la *Synodica ad episcopos Palaestinos et ad Cyprios*, lettera riguardante un sinodo, tenuto forse nel settembre del 399 ad Alessandria, e in cui fu trattata la questione degli origenisti <sup>(565)</sup>, e quattro lettere pasquali, di cui tre,

<sup>(562)</sup> Vedi, sopra, pag. 1279.

<sup>(563)</sup> Hieron., *Epist.* 51.

<sup>(564)</sup> Hieron., *Epist.* 57: *De optimo genere interpretandi*.

<sup>(565)</sup> Hieron., *Epist.* 92. Cfr. anche Mansi, *SS. Con. Coll.*, III, 979-990.

precisamente quelle del 401, 402 e 404, nelle quali Teofilo aveva polemizzato specialmente contro Origene e in parte anche contro Apollinare di Laodicea, ci sono conservate <sup>(566)</sup>, e una quarta, non sappiamo di qual anno, a cui si allude nella lettera 114, è andata perduta.

Anche dello scritto di Teofilo contro lo scritto di Giovanni Crisostomo, di cui ci dà notizia Facondo di Ermiana, dipingendocelo come *non solum contumeliis, sed ipsa quoque saepe repetita maledictorum recapitulatione nimis horribilem* <sup>(567)</sup>, Girolamo fece una versione latina, della quale forse un frammento ci resta nella lettera 113 <sup>(568)</sup>.

Girolamo tradusse anche, dopo la morte di Paola <sup>(569)</sup>, la *Regula (praecepta)* di Pacomio († 346) e dei suoi successori Teodoro († 368) ed Orsiesi († verso il 380), per renderla accessibile ai molti dei latini, che vivevano nei monasteri della Tebaide e di Canopo, e che ignoravano il copto e il greco, in cui quei *praecepta* erano stati scritti o tradotti.

La *Regula* è divisa in quattro parti <sup>(570)</sup>, ma vi si notano tracce evidenti di rielaborazione d'ogni tempo e d'ogni specie. Essa doveva valere per Eustochio e per i monasteri di Betlem non come una norma da seguirsi con fedeltà scrupolosa, bensì come utile lettura ascetica, che fornisse ai solitari palestinesi la conoscenza della vita claustrale egiziana e nello stesso tempo l'esempio della perfezione monastica.

Dopo la *Regula*, si trovano, nelle edizioni, anche i *Monita sancti Pachomii* <sup>(571)</sup>, e alcune lettere di Pacomio agli abbati ed ai fratelli del chiostro <sup>(572)</sup>. Segue poi una lettera di Teodoro <sup>(573)</sup>. Ma, siccome Gennadio, il quale evidentemente desume le sue no-

<sup>(566)</sup> Hieron., *Epist.* 96, 98, e 100.

<sup>(567)</sup> Facund. Hermian., *Pro defensione trium capitul.*, VI, 5 (Migne, *Patr. lat.*, LXVII, 678).

<sup>(568)</sup> Cfr. Chr. Baur, *S. Jérôme et S. Chrysostome*, in *Revue Bénéd.*, 23, 1906, pagg. 430-436.

<sup>(569)</sup> Vedi la *Praefatio* di Girolamo alla sua traduzione della *Regula Sancti Pachomii* (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 61-66).

<sup>(570)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 65-86. È compresa anche nel *Liber regularum* di Benedetto di Aniane, in Migne, *Patr. lat.*, CIII, 451. Le quattro parti della *Regula* sono le seguenti: I. *exordium praeceptorum* (1-142); II. *praecepta et instituta* (143-159); III. *praecepta atque iudicia* (160-176); IV. *praecepta ac leges* (177-194).

<sup>(571)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 85-86.

<sup>(572)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 87-99.

<sup>(573)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 99-100.

tizie dalla versione di Girolamo, ne cita tre <sup>(574)</sup>, è da supporre che le altre due siano andate perdute. Di Orsiesi è contenuta nei manoscritti, insieme con le versioni geronimiane, una *Doctrina de institutione monachorum* <sup>(575)</sup>. Che anche il testo latino di questo libro sia dovuto a Girolamo <sup>(576)</sup>, fu riconosciuto persino dai critici più antichi. Si può quindi ritenere che Girolamo, insieme con i *praecepta* di Pacomio, abbia pure tradotto alcune lettere di Teodoro, almeno le tre ricordate da Gennadio, e il libro di Orsiesi.

Di Origene il nostro santo, oltre al *Periarchon*, del quale avemmo più volte occasione di parlare sopra <sup>(577)</sup>, tradusse molte omelie. Già fin dal tempo della sua dimora a Costantinopoli, per invito di Gregorio Nazianzeno, e poi a Roma, per espresso desiderio di alcuni amici, tra cui è da annoverare principalmente Blesilla, Girolamo aveva concepito il disegno di tradurre tutte le opere di Origene, per diffonderne nel mondo latino la conoscenza. Tale disegno non fu mai portato a compimento; ma, prima a Costantinopoli, poi a Roma e a Betlem, Girolamo ebbe cura di offrire agli amici ed al pubblico qualche saggio della produzione esegetico-omiletica del grande alessandrino. Nel *De viris illustribus*, dopo il rifacimento del *Chronicon* d'Eusebio, Girolamo cita la versione di 14 omelie su Geremia e di 14 su Ezechiele <sup>(578)</sup>. Esse furono tradotte a Costantinopoli e dedicate al presbitero Vincenzo <sup>(579)</sup>; quelle su Ezechiele tennero dietro alle altre su Geremia <sup>(580)</sup>.

A Roma, per il papa Damaso, circa il 383, Girolamo tradusse, togliendole dai dieci libri dei commentari origeniani del Cantico dei Cantici, che egli considerava come lavoro ottimo nel suo genere, e in cui diceva che Origene aveva superato sè stesso, due omelie <sup>(581)</sup>, per dare al papa l'idea della genialità del celebre esegeta d'Alessandria. Queste versioni ebbero grande fortuna nel medioevo.

<sup>(574)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 8 : *Sunt autem huius exhortationis epistolae tres.*

<sup>(575)</sup> Migne, *Patr. lat.*, CIII, 453-476; anche in Migne, *Patr. gr.*, XL, 869-894.

<sup>(576)</sup> Cfr. Gennad., *De vir. ill.*, 9 : *Confecit (scil. Orsiesius) librum divino conditum sale totiusque monasticae disciplinae instrumentis constructum etc.*

<sup>(577)</sup> Vedi pag. 1174 sgg.; 1282 sgg.

<sup>(578)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135 : *Chronicon omnimodae historiae; in Jeremiam et in Ezechiel Homilias Origenis viginti octo, quas de graeco in latinum verti.*

<sup>(579)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXV, 585-692.

<sup>(580)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXV, 691-786. La prefazione alle omelie su Ezechiele è premessa a quelle su Geremia.

<sup>(581)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1117-1144.

Inoltre, a Betlem, condusse a termine la versione di 39 omelie d'Origene sull'Evangelo di Luca. Verso il 389, Ambrogio di Milano aveva pubblicato il suo commentario di questo evangelista; commentario, che presto si diffuse dappertutto, anche fra i solitari della Palestina. Ma qui esso non incontrò il favore nè di Girolamo nè dei suoi compagni <sup>(582)</sup>. Paola ed Eustochio trovarono che il lavoro di Ambrogio era troppo superficiale, e che badava alle parole, ma non cercava di penetrare sin nelle intime latebre del pensiero dell'evangelista. Fu allora che, per compiacere al desiderio delle pie donne <sup>(583)</sup>, Girolamo tradusse le omelie di Origene su Luca <sup>(584)</sup>, sebbene egli sapesse — e lo dice espressamente nella prefazione — che, a completare l'insufficienza del commento del *corvo gracchiante* di Milano <sup>(585)</sup>, le omelie origeniane non potevano servire che solo in parte, perchè Origene in questi trattati mostrava ancora l'inesperienza di un fanciullo, il quale si diverta col giuoco dei dadi, ed era ben lontano dal possedere la profondità di pensiero propria delle opere dell'età matura. Delle 39 omelie, 33 trattano dei primi quattro capitoli dell'Evangelo di Luca, le altre 6 furono scelte fra quelle che illustravano i capitoli 10, 12, 17, 19 e 20. La traduzione è citata nel *De viris illustribus* <sup>(586)</sup>: fu quindi compiuta fra il 389, anno della pubblicazione del commentario ambrosiano, e il 392.

Infine, Girolamo tradusse anche 9 omelie dello stesso Origene su Isaia <sup>(587)</sup>. Questa versione non è ricordata nel *De viris*: quindi fu fatta sicuramente dopo il 392, ma prima dello scoppio della controversia origenista. Il Vallarsi, fondandosi appunto sul silenzio del *De viris*, aveva giudicato apocrife le nove omelie, nella prima edizione delle opere di Girolamo <sup>(588)</sup>. Ma poi cambiò d'opinione <sup>(589)</sup>, guidato dalla circostanza che Rufino, criticando il metodo di traduzione geronimiano <sup>(590)</sup>, cita un passo, che si trova nella prima

<sup>(582)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 22 sg. (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 601-602).

<sup>(583)</sup> Hieron., *Transl. homil. Orig. in Lucam*, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 219).

<sup>(584)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 219-306.

<sup>(585)</sup> Così Ambrogio è definito da Girolamo (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 219: *praesertim cum a sinistro oscinem corvum audiam crocitantem et mirum in modum de cunctarum avium ridere coloribus, cum totus ipse tenebrosus sit*).

<sup>(586)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135: *In Lucam homilias triginta novem*.

<sup>(587)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 901-936.

<sup>(588)</sup> Hieron., *Opp.*, ed. Vallarsi, IV, col. IX-X.

<sup>(589)</sup> Vedi l'*Admonitio* in Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 899.

<sup>(590)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 27 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 607).



delle omelie su Isaia <sup>(591)</sup>. Il Grützmacher, invece, basandosi sopra alcune caratteristiche dello stile, sull'oscurità di alcuni passi, sulla permanenza di costruzioni greche nella versione latina, giudicò che le omelie su Isaia precedettero tutte le altre, e che quindi conservano ancora le incertezze e le imperfezioni d'una prima prova <sup>(592)</sup>. Ma tale opinione non è stata accettata dai critici.

Quanto ai criteri seguiti da Girolamo nel tradurre, è da tener presente che, nel prologo alle omelie su Geremia ed Ezechiele, dice egli stesso di aver cercato di conservare il colorito peculiare dello stile d'Origene e la sua *simplicitas sermonis*, lasciando da parte ogni ornamento retorico (*omni rethoricae artis splendore contempto*). Anche nella prefazione alle omelie sul Cantico dei Cantici, il traduttore avverte che la sua versione è stata condotta *fideliter magis quam ornate*. Sappiamo altresì dal rifacimento del *Chronicon* eusebiano che Girolamo riteneva necessario guardarsi così dal seguir troppo pedissequamente l'originale, come dall'introdurre in esso sostanziali divergenze. Più tardi, nella lettera 57 a Pammachio, *de optimo genere interpretandi*, il monaco palestinese afferma il principio che solo nella versione dei libri sacri bisogna attenersi ad una traduzione assolutamente letterale, ma che, per ogni altro autore, si deve badare più a rendere i pensieri che le parole, allo scopo di dare al pubblico un'impressione quanto più vicina sia possibile a quella prodotta dall'originale sull'animo del traduttore. Noi possiamo riscontrare il modo tenuto da Girolamo nell'applicazione pratica di queste sue teorie sull'arte del tradurre solo per ciò che riguarda le omelie su Geremia, delle quali, ad eccezione della seconda e della terza, sono pervenuti sino a noi anche gli originali. Gli altri originali d'Origene, invece, sono andati perduti.

Dagli studi del Klostermann <sup>(593)</sup> risulta che Girolamo ha ora abbreviato, ora parafrasato o variamente ampliato il testo di Origene, per renderne più chiara l'intelligenza al lettore; qua e là, non ostante il suo espresso proposito di astenersene, ha anche profuso i fiori della retorica, ravvivato le immagini, e in molti passi persino introdotto correzioni dogmatiche alle dottrine eterodosse d'Origene. Rufino lo rimproverava appunto di quest'ultima sua libertà <sup>(594)</sup>.

<sup>(591)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 904.

<sup>(592)</sup> Grützmacher, *Hieronymus*, I, pag. 182.

<sup>(593)</sup> Vedi l'edizione di Origene, curata da E. Klostermann, Bd. 3, Leipzig 1901, pag. XVI.

<sup>(594)</sup> Rufin., *Apol.*, II, 27 (Migne, *Patr. lat.*, XXI, 606).

Il confronto con l'originale, là dove è conservato, ci permette anche di fare un giudizio sulla conoscenza, che Girolamo aveva della lingua greca; la quale non doveva essere troppo profonda, perchè egli talora salta quei passi, che a lui offrivano maggiori difficoltà, e commette spesso errori d'interpretazione, ai quali però deve anche aver contribuito la fretta, con cui Girolamo conduceva il suo lavoro.

Che Girolamo, sebbene non abbia mai esercitato l'ufficio di presbitero, ed abbia preferito vivere nell'asceti e nello studio dei libri santi, trovasse occasione di predicare ai suoi monaci di Betlem, per spiegare loro i testi biblici, lo dice egli stesso nel *Contra Rufinum* <sup>(595)</sup>, dove accenna a quotidiane illustrazioni del testo dei Settanta (*quos quotidie in conventu fratrum edissero*), e nel *De viris illustribus*, dove cita sette omelie sui salmi 10-16 <sup>(596)</sup>.

Queste prediche, destinate alla comunità, furono probabilmente dagli stessi uditori messe in iscritto e poi copiate: così trovarono facilmente la via della pubblicità. Agostino infatti, in una lettera scritta verso il 413 <sup>(597)</sup>, riporta un passo di una spiegazione del salmo 93, 8 sg., e Cassiodoro ricorda un'omelia sul salmo 50 <sup>(598)</sup> e un'altra sull'Evangelo di Marco, I, 10 <sup>(599)</sup>. Non si poteva, dunque, avere il menomo dubbio, che molte omelie del presbitero di Betlem fossero un giorno esistite. Tuttavia, sebbene, fin dai secoli passati, ne fossero state pubblicate alcune, sia sotto vero che sotto falso nome, si riteneva comunemente che le prediche originali fossero andate perdute.

Spetta al benedettino Germain Morin il merito di avere scoperti e pubblicati vari gruppi di omelie del nostro santo. Nel 1897, egli pubblicò 59 omelie sui salmi 1, 5, 7, 9, 14, 66, 67, 74-78, 80-84, 86, 89-91, 93, 95-98, 100-111, 114, 115, 119, 127, 128, 131-133, 135-137, 139-143, 145-149, più un'altra sul salmo 50, già pub-

<sup>(595)</sup> Hieron., *Contra Rufinum*, II, 24 (Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 448).

<sup>(596)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135: *In psalmos, a decimo usque ad decimum sextum, tractatus septem.*

<sup>(597)</sup> Augustin., *Epist.* 148, 13-14 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 628).

<sup>(598)</sup> Cassiod., *Expositio in psalm.* 50, 13 (Migne, *Patr. lat.*, LXX, 367): *Nam et beatus Hieronymus adversus haereticos in hoc psalmo luculenter et breviter de Trinitate disseruit.*

<sup>(599)</sup> Cassiod., *In psalt. praefatio*, cap. 1 (Migne, *Patr. lat.*, LXX, 12-13): *Unde et sanctus Hieronymus exponens evangelistam Marcum in loco ubi ait de Joanne etc.* Cfr. G. Morin, *Les monuments de la prédication de S. Jérôme*, in *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1, 1896, pag. 393; Id., *Etudes, Textes, Découvertes*, 1, Maredsous, 1913, pag. 220 sgg.

blicata dal Mons. Amelli, secondo un codice di Monte Cassino <sup>(600)</sup>. Questa raccolta di omelie contribuì a portar luce sulla costituzione del così detto *Breviarium in psalmos* <sup>(601)</sup>, perchè si potè provare che il compilatore del *Breviarium* s'era servito così delle omelie come dei *Commentarioli* di Girolamo sul Salterio. Oltre a queste omelie, il Morin ne rivendicò a Girolamo altre 10 sull'Evangelo di Marco: 1, 1-12; 1, 13-31; 5, 30-43; 8, 1-9; 8, 22-26; 9, 1-7; 11, 1-10; 11, 11-14; 11, 15-17; 13, 32-33 con 14, 3-6, che nelle edizioni figuravano sotto il nome di Giovanni Crisostomo <sup>(602)</sup>; e poi ancora altre 10, e un frammento, su temi diversi <sup>(603)</sup>, anch'esse note, nella tradizione, come frutto dell'attività omiletica di Giovanni Crisostomo, di Agostino, e dello stesso Girolamo. Nel 1903, il Morin pubblicò ancora 14 omelie sui salmi e due su Isaia. Le 14 omelie riguardano i salmi 10, 15, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96. Che esse siano sicuramente di Girolamo, risulta da un'allusione, contenuta nell'omelia sul salmo 15, al *Liber hebraicarum quaestionum* <sup>(604)</sup>. Il Morin dapprima credette che nell'omelia sul salmo 15 si dovesse riconoscere uno dei *septem Tractatus* sui salmi 10-16, citati da Girolamo nel *De viris illustribus* <sup>(605)</sup>; ma poi respinse da sè stesso l'ipotesi, per la considerazione che quel *Tractatus*, come gli altri che ci restano, furono pronunziati una diecina d'anni dopo la composizione del *De viris*. Il Pease, invece, suppose che le omelie sui salmi 10 e 15 non fossero vere e proprie prediche, ma originariamente facessero parte dell'opera

<sup>(600)</sup> *Tractatus sive homiliae S. Hieronymi*, ed. Morin, in *Anecdota Maredsolana*, 3, pars 2, 1897, pag. 1 sgg.

<sup>(601)</sup> Vedi, sopra, pag. 1328 sg.

<sup>(602)</sup> Vedi la citata edizione del Morin (*Anecdota Maredsolana*, 3, 2, 1897), pag. 319.

<sup>(603)</sup> Sono le seguenti: I. Su Matth. 18, 7-9; II. Su Luc. 16, 19-31 (*De Lazaro et divite*); III. Su Joh. 1, 1-14; IV. *De nativitate Domini*; V. *De oboedientia*; VI. *De persecutione Christianorum*; VII. *De Exodo, in vigilia paschae*; VIII. Sul salmo 41 *ad neophytos*; IX-X. Due omelie, *in die dominica paschae*. Il frammento appartiene ad un'omelia *de libro Numerorum*. Vedi l'edizione di Morin, in *Anecdota Maredsolana*, 3, 2, pag. 373. Che questa raccolta di omelie sia veramente di Girolamo, sembra dimostrato da una citazione di Cassiodoro, *Expositio in ps. 41* (Migne, *Patr. lat.*, LXX, 300-301): *Sed in his nominibus illud meminisse debemus quod beatus Hieronymus ait: omne psalterium sagaci mente perlustrans etc.* = Hieron., *In ps. 41* (ed. Morin, pag. 410).

<sup>(604)</sup> Vedi l'edizione di Morin, in *Anecdota Maredsolana*, vol. 3, pars. 3, 1903, pag. 31: *Ut in libro quoque hebraicarum quaestionum diximus.*

<sup>(605)</sup> Hieron., *De viris ill.*, 135: *In psalmos, a decimo usque ad decimum sextum, tractatus septem.* Cfr. Morin., in *Revue bénéd.*, 19, 1902, pag. 130.

scritta da Girolamo sui salmi 10-16 <sup>(606)</sup>: il Morin confutò con buoni argomenti tale opinione <sup>(607)</sup>.

Le due omelie su Isaia sono: I. *In Esaia parvula adabbreviatio de capitulis paucis*; II. *In Esaia VI, 1-7* <sup>(608)</sup>. La prima era già nota da molto tempo <sup>(609)</sup>; la seconda fu pubblicata per la prima volta dal Mons. Amelli, secondo un codice di Monte Cassino, col titolo: *Hieronymi Stridon. presb. Tractatus contra Origenem de visione Esaiæ* (Monte Cassino, 1901). Ma il dotto benedettino ebbe il torto di confonderla col trattatello sul Serafino e sulla pietruzza ardente (Is. 6), scritto a Costantinopoli nel 381, citato nel *Comment. in Isaia* 6, 1 <sup>(610)</sup>, e conservatoci, come vedemmo <sup>(611)</sup>, nella lettera 18 a Damaso <sup>(612)</sup>.

Quando furono pronunziate le varie omelie? Per rispondere a questa domanda, bisogna tener presente, come *terminus post quem*, l'allusione, contenuta nell'omelia sul salmo 96 <sup>(613)</sup>, alla distruzione del Serapeo d'Alessandria, avvenuta nel 389, e, come *terminus ante quem*, la lettera, scritta nel 413 da Agostino, nella quale è citata l'omelia sul salmo 93 <sup>(614)</sup>. Inoltre, Girolamo cita di frequente il testo ebraico in una forma, che concorda perfettamente con la sua versione, la quale, come vedemmo, era già compiuta nel 392: quindi le omelie devono essere posteriori a quest'epoca. Una data più precisa credette il Morin <sup>(615)</sup> di poter dedurre dal passo dell'omelia sul salmo 133 <sup>(616)</sup>: *ante viginti annos omnes has ecclesias haeretici possidebant*, nel quale si accennerebbe all'editto del 381, con cui Teodosio ordinò agli antinicheni di tutto l'Impero di restituire le chiese ai cattolici <sup>(617)</sup>. Poichè l'editto è

<sup>(606)</sup> A. St. Pease, *Notes on St Jerome's Tractates on the Psalms*, in *Journal of Bibl. Literature*, 26, 1908, pagg. 107-131; Id., *Iterum Hieronymiana*, in *Revue Bénéd.*, 26, 1909, pagg. 386-388.

<sup>(607)</sup> *Revue Bénéd.*, 25, 1908, pag. 229 sgg.; 26, 1909, pag. 467 sgg.

<sup>(608)</sup> Morin, *Anecdota Maredsolana*, 3, 3, pag. 97 e 103.

<sup>(609)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 937-942.

<sup>(610)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIV, 91.

<sup>(611)</sup> Cfr., sopra, pag. 1248; 1336 sg.

<sup>(612)</sup> Hieron., *Epist.* 18, ad Damasum, de Seraphim et calculo (Migne, *Patr. lat.*, XXII, 361-376).

<sup>(613)</sup> Morin., *Anecdota Maredsolana*, 3, 2, 1897, pag. 142, 4: *Nubs ista destruxit Serapium in Alexandria*.

<sup>(614)</sup> Morin, *Anecdota Maredsolana*, 3, 2, pag. 129, 9; Augustin., *Epist.* 148, 13-14 (Migne, *Patr. lat.*, XXXIII, 628).

<sup>(615)</sup> *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1, 1896, pag. 409.

<sup>(616)</sup> Morin, *Anecdota Maredsolana*, 3, 2, pag. 254, 3.

<sup>(617)</sup> *Cod. Theod.*, XVI, 1, 3.



del 381, l'omelia dovrebbe evidentemente riportarsi al 401. Resta naturalmente sempre incerta la questione, se tutte le omelie furono recitate in un medesimo anno, o non piuttosto suddivise per un periodo di tempo maggiore.

Si può tuttavia, senza tema d'errore, ammettere che esse appartengono allo spazio di tempo compreso fra il 392 e il 401. Le omelie furono improvvisate, e indirizzate, in tono familiare, ai fratelli del chiostro <sup>(618)</sup>. Talvolta Girolamo dovè parlare anche in greco, per un riguardo a quelli che ignoravano la lingua latina. Dato dunque il fine speciale di queste omelie, lo stile ne è semplice e piano, e assai diverso da quello delle altre opere del santo Dottore, sebbene qua e là non manchino squarci di potente e luminosa forza oratoria. L'autore si rivolge spesso ai neofiti ed ai catecumeni, si lamenta del cattivo costume dei monaci, ed esorta gli uditori ad una seria preparazione a ricevere il battesimo. Ma per lo più egli non mira che ad illustrare la sacra Scrittura: il suo scopo è più esegetico che parenetico. Non di rado passa dall'illustrazione di un luogo dei salmi a quella di uno degli evangelii, e viceversa <sup>(619)</sup>; una volta parlò prima di un salmo, poi di un brano degli evangelii, infine di un passo *de apostolo* <sup>(620)</sup>. Benchè la diversità del fine possa determinare differenze più o meno notevoli, noi ci accorgiamo però sempre di essere dinanzi al conoscitore profondo dei testi sacri, al dotto di ogni scienza, all'odiatore di ogni eresia, che conosciamo dallo studio delle opere destinate al gran pubblico. Epperò possiamo veramente rallegrarci del favor della sorte, la quale, spiegando ai nostri occhi un ignorato tesoro, ci ha permesso di guardare il grande presbitero palestinese sotto una luce nuova. Certo non è da credere che le imperfezioni e le inesattezze manchino. Come sempre, però, le inevitabili mende non tolgono pregio al complesso dell'opera, che è ricca di elementi interessantissimi: per citarne uno solo, noterò che Girolamo si oppone alla prassi degli orientali, i quali stabilivano la nascita del Salvatore nel giorno dell'Epifania, e sostiene per essa la data del 25 dicembre <sup>(621)</sup>.

Restano ora da esaminare le lettere, che indubbiamente costituiscono la parte più interessante della produzione geronimiana.

<sup>(618)</sup> Cfr. Hieron., *Homil. in ps.* 119 (Morin, *Anecdota*, 3, 2, pag. 229, 9).

<sup>(619)</sup> Cfr. Hieron., *Homil. in Marc.* 14, 6, pag. 370 Morin; in *ps.* 14, pag. 27 M.

<sup>(620)</sup> Hieron., *Homil. in ps.* 91 (Morin, *Anecdota*, 3, 2, pag. 126).

<sup>(621)</sup> Morin, *Anecdota*, 3, 2, pag. 396, 4; 397, 5.

Il numero delle lettere a noi pervenute è assai considerevole; ma ciò non deve recar meraviglia, se si pensa che Girolamo visse circa una metà della sua vita lontano dal mondo e dagli uomini, senza però interrompere con la parte più eletta della società del suo tempo le relazioni d'amicizia, che egli aveva strette negli anni della giovinezza. Di più, la fama mondiale, da lui acquistata specialmente come esegeta e conoscitore dei libri sacri, l'alta considerazione, da cui era circondato il suo nome, facevano sì che, anche dalle più lontane regioni del mondo allora conosciuto, chiunque fosse assalito da un dubbio, o volesse penetrare più addentro in una data questione, non potesse o non sapesse che rivolgersi a lui; ed egli evangelizzava tutto l'Occidente con le sue lettere scritte nel segreto della celletta di Betlem. La corrispondenza è quindi, per Girolamo, il modo più naturale di svolgere il suo pensiero; il prodotto più originale del suo spirito; la parte più spontanea della sua produzione letteraria: quello stesso che furono per Ambrogio i sermoni. E, come Ambrogio fece entrare delle opere intere nel quadro di un sermone, così Girolamo seppe con varietà di movenze piegare lo stile epistolare ad esprimere infinite significazioni ed a servire a scopi molteplici.

Egli ci ha dato pertanto il vero modello del genere epistolare moderno. In nessun'altra delle opere, che compongono la sua vasta produzione, si rivela in più chiara luce e con più spiccati caratteri l'originalità del suo pensiero. Il contenuto e la forma dell'epistolario geronimiano sono assai vari. Ma, poichè, salvo poche eccezioni, le letterè hanno un carattere eminentemente soggettivo, sono per noi fonte preziosa di notizie sulla vita non solo dell'autore, ma anche dei personaggi, a cui la corrispondenza è diretta. Nel leggerle, ci sfila dinanzi agli occhi una ricchissima galleria di quadri e di figure: vergini e monaci dai volti emaciati per eccessivi digiuni, ma dal limpido e sereno sguardo che cerca il cielo; vedove chiuse in gramaglie e proclamanti fra le lacrime la solenne rinunzia alla vita; giovani religiosi e pie donne, dediti agli studi severi, acuti indagatori della verità delle Scritture; e, accanto a costoro, matrone dagli occhi tinti di bistro e dalle dita ingemmate, che ricevono gli omaggi degli agghindati cicisbei; falsi monaci e false vergini, che nascondono, sotto l'oro delle apparenze, l'orpello delle loro anime depravate: due mondi in contrasto, tutto un profumo di virtù eroiche di contro al luridume della falsità, della vigliaccheria, delle passioni più basse e più volgari, e quindi un quadro ricchissimo di sfondi e di luci, per ciò che riguarda la storia, il costume, la civiltà del IV° secolo. Ma soprattutto è l'autore che ci

si mostra, vivo e vero, con le sue passioni ardenti, con la tragedia delle intime lotte nell'alternativa degli scoraggiamenti, che abbattano, e degli slanci di amore, che sublimano l'anima. Si vede il giovane insidiato dai piaceri e l'asceta penitente; lo studioso dei libri sacri e l'appassionato cultore della bellezza classica: anche in lui, dunque, il mondo pagano in contrasto col cristiano, la virtù col vizio, la terra col cielo.

Composte nelle più svariate disposizioni d'animo, le lettere recano visibili tracce dell'influenza esercitata sulla loro forma non solo dall'individualità dell'autore, ma anche da quella del destinatario. Il tono di una lettera indirizzata ad una comunità o ad un gruppo di amici, come la lettera 2 all'abate Teodosio ed agli altri anacoreti, la 11 alle vergini del convento di Emona, la 7 a Cromazio, Giovino ed Eusebio, è diverso dal tono di altre, indirizzate ad una sola persona: la molteplicità dei destinatari implica quasi sempre una maggiore obiettività, così come la natura e la qualità del singolo destinatario e la varietà delle sue relazioni con lo scrivente determina una gamma molteplice non solo nell'espressione dei sentimenti e delle immagini, ma anche nel modo di trattare il contenuto. Altro è, ad esempio, per Girolamo, svolgere una questione teologica o esegetica per il dotto papa Damaso, o per il profondo Agostino d'Ippona, o per il mite Paolino di Nola, altro è rispondere alle richieste scientifiche di Paola o di Marcella: nel primo caso, egli fa sfoggio di tutta la dottrina, di cui è capace; nel secondo, procede in una forma assai più breve e superficiale. Voler però distinguere, nell'epistolario geronimiano, tra lettere nel vero senso della parola e lettere che siano tali solo per la forma esteriore, non sarebbe veramente possibile, perchè tutte, anche le scientifiche ed esegetiche, sono, quale più quale meno, pervase da un forte carattere di soggettivismo. Ciò nonostante, furono dallo stesso autore per lo più destinate alla divulgazione: ce ne fa fede, se non altro, la cura, con cui egli ha cercato di rendere vario ed attraente il suo stile, il quale forma un vero contrasto con quello arido e duro delle altre opere, specialmente dei commentari.

Le lettere pervenute sino a noi sono 150, delle quali 125 sono di Girolamo, le altre furono dirette a lui da personaggi diversi; tutte abbracciano un periodo di tempo di circa una cinquantina d'anni, risalendo le più antiche al 370 e scendendo le ultime giù giù fino al 420, alla vigilia della morte del santo. Recentemente il dotto benedettino Donaziano De Bruyne ne ha pubblicate altre quattro, desumendole da tre manoscritti della biblioteca dell'Escorial:

due a Ripario, una al papa Bonifacio, e l'ultima a Donato <sup>(622)</sup>. Siccome tutt'e quattro vertono intorno alla contesa pelagiana, è da credere che appartengano agli ultimi anni della vita di Girolamo.

La nostra raccolta dovette essere formata dopo la morte del solitario. Però egli stesso ne aveva dato in luce parecchie. Nel *De viris illustribus* <sup>(623)</sup>, oltre alle lettere citate come edite isolatamente, per l'importanza del loro contenuto (*Epist.* 14, 22, 18, 20, 21, 36), sono ricordati un *liber epistolarum ad diversos*, e uno *ad Marcellam*. Ancora, è detto che il numero delle lettere scritte a Paola e ad Eustochio non si può calcolare con esattezza, poichè ogni giorno se ne scrivono di nuove <sup>(624)</sup>. Queste ultime sono andate in gran parte perdute, perchè noi oggi possediamo, scritte prima del 392, tre lettere a Paola e due ad Eustochio. Ma di esse solo tre potevano entrare a far parte della raccolta citata nel *De viris illustribus*, essendo le altre due, cioè la lettera 39 a Paola, contenente l'elogio funebre di Blesilla, e la famosa 22 ad Eustochio presentate nel *De viris* come operette a sè stanti. Che Girolamo, più tardi, nella sua vita, mettesse insieme altre raccolte delle proprie lettere, non sappiamo con precisione; ma la cosa non è improbabile, dato che egli considerava le sue lettere come vere e proprie opere letterarie, e teneva alla loro diffusione e conservazione. Per la qual cosa noi dobbiamo all'autore stesso, più che alla cura dei destinatari, se una gran parte di tale produzione è pervenuta sino a noi. Chè molto dev'essere andato perduto. La cosa, secondo notizie desumibili dallo stesso Girolamo, è certa per dieci lettere inviate al monaco Antonio <sup>(625)</sup>, e una alla zia Castorina <sup>(626)</sup>. Anche alle monache del convento di Emona il nostro solitario dovè scrivere ripetutamente dal deserto di Calcide; eppure a noi

<sup>(622)</sup> De Bruyne, *Quelques lettres inédites de S. Jérôme*, in *Revue Bénédictine*, 27, 1910, pagg. 1-11. La quarta, però, era già stata pubblicata, qualche tempo prima, secondo un solo manoscritto, il meno antico, dal P. Antolin. O. S. A., bibliotecario dell'Escorial, in *Revista de Archivos, Bibl. y Mus.*, 1909. Tutt'e quattro sono ora ripubblicate, a cura di Hilberg, nel *Corpus* di Vienna (1918), coi numeri 151-154 (t. 56, pagg. 363-368). Cfr. P. A. Vaccari, *San Girolamo*, Roma, 1921, cap. VI: *Le ultime lettere*, pag. 118 sgg.; Cavallera, *Saint Jérôme*, I, 2, pag. 57 sgg.

<sup>(623)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135.

<sup>(624)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135: *Epistolarum autem ad Paulam et Eustochium, quia quotidie scribuntur, incertus est numerus.*

<sup>(625)</sup> Hieron., *Epist.* 12.

<sup>(626)</sup> Hieron., *Epist.* 13.



non è pervenuta che una sola lettera, diretta a loro <sup>(627)</sup>. Neppure ci è conservata intera la corrispondenza geronimiana con Teofilo d'Alessandria, con Paolino di Nola, con Agostino, con Marcella: dalla lettera 63 risulta che Girolamo aveva spesso scritto a Teofilo senza averne risposta; delle lettere a Marcella noi ne possediamo soltanto due, mentre il nostro solitario mantenne da Betlem un'attiva e costante relazione epistolare con l'amica lontana.

Le lettere di Girolamo si possono distribuire in 7 gruppi. Tale classificazione riesce di grande utilità a chi voglia afferrare, come in una sintesi, i caratteri di questo vario e multiforme documento di valore storico e letterario. Nel primo gruppo vanno incluse le lettere nel senso più stretto della parola, cioè quelle che contengono la narrazione di avvenimenti della vita dell'autore o del destinatario o di amici comuni: lettere di ringraziamento, di congratulazione, di raccomandazione, varie di contenuto e generalmente brevi quanto alla forma <sup>(628)</sup>. Appartengono al secondo gruppo gli *epitaphia*, cioè le lettere contenenti le lodi della vita e del carattere morale d'illustri personaggi defunti. Molto affine a questo è il terzo gruppo, formato di lettere, che, in senso più stretto, si possono riportare al genere delle *consolationes*, ma che, contenendo sempre, insieme con i motivi morali della *consolatio*, anche molti elementi storici, costituiscono un tutto con i necrologi propriamente detti. Delle lettere dell'uno e dell'altro gruppo già trattammo, a suo luogo, con la debita ampiezza <sup>(629)</sup>. Il quarto gruppo è formato di quelle, che l'autore stesso chiamava *epistolae exhortatoriae* <sup>(630)</sup>. Il motivo fondamentale, che le domina tutte, è la lode della vita monastica e l'esortazione alla castità. Anzi, si può dire che sia proprio questa l'idea centrale di tutt'e quattro i gruppi sin qui esaminati, perchè anche nei precedenti, sebbene ciò non avvenga di proposito, Girolamo non si lascia mai sfuggire occasione alcuna, per predicare ai suoi amici, e in generale al gran pubblico, a cui egli intendeva destinar sempre le sue lettere, il nuovo evangelo della verginità e della vita monastica <sup>(631)</sup>. Le lettere del quinto gruppo sono quelle connesse strettamente con le

<sup>(627)</sup> Hieron., *Epist.* 11.

<sup>(628)</sup> Sono le lettere 2-13, 15, 17, 31-32, 44-45, 47, 49, 63, 68, 76, 86, 88, 99, 103, 114-115, 134, 138-139, 141-143.

<sup>(629)</sup> Vedi, sopra, pag. 1303 sgg. Le lettere del secondo e del terzo gruppo sono le seguenti: 39, 60, 66, 75, 77, 108, 127.

<sup>(630)</sup> Hieron., *De vir. ill.*, 135: *Ad Heliodorum Exhortatorium*.

<sup>(631)</sup> Le lettere del quarto gruppo sono: 14, 22, 23, 24, 38, 43, 52, 54, 58, 79, 107, 117, 118, 122, 123, 125, 128, 130, 145, 147, 148.

polemiche suscitate dalle opere di Girolamo, o scritte durante i periodi delle lotte per la questione origenista, per le eresie di Gioviniano, di Vigilanzio, di Pelagio <sup>(632)</sup>. Le lettere del sesto gruppo hanno scopo didattico. Si riconnettono, però, in certo modo col gruppo precedente, perchè, pur trattando argomenti determinati, hanno talora una spiccata tendenza apologetica. Bisogna tuttavia non dimenticare che qui l'interesse personale è interamente soverchiato dall'importanza dello speciale argomento, che occupa il primo piano di ciascuna lettera <sup>(633)</sup>. Al settimo gruppo, senza dubbio uno dei più numerosi, appartengono tutte le lettere, che trattano questioni esegetiche e talvolta dogmatiche. Varie di contenuto e d'ampiezza, alcune raggiungono l'importanza di veri e propri trattati, e, come tali, furono pubblicate a parte dallo stesso Girolamo <sup>(634)</sup>.

Numerose lettere sono o sembrano apocrife. Il Vallarsi ne ha raccolte 53 <sup>(635)</sup>. Ma alcune di esse sono state recentemente giudicate autentiche. Invece, la 148, *ad Celantiam matronam de ratione pie vivendi*, e la 149, *de solemnitatibus paschae*, della raccolta ordinaria <sup>(636)</sup>, s'inclina oggi a ritenerle apocrife <sup>(637)</sup>. Tra le apocrife del Vallarsi, la 1, *ad Demetriadem* <sup>(638)</sup>, fu scritta, come già riconobbe il Vallarsi, da Pelagio verso il 413. La 2, *ad Geruntii filias de contemnenda haereditate* <sup>(639)</sup>, fu dal Vallarsi attribuita al presbitero Eutropio, discepolo di Agostino, sul fondamento di una testimonianza di Gennadio <sup>(640)</sup>. La 3, *ad Marcellam, exhortatur ut adversa toleret*, e la 4, *consolatio ad virginem in exilium missam* <sup>(641)</sup>, sono comunemente attribuite ad un discepolo di

<sup>(632)</sup> Sono le lettere 27, 40, 48, 50, 61, 81, 82, 84, 97, 109, 124, 132.

<sup>(633)</sup> Le lettere del sesto gruppo sono: 33, 37, 53, 57, 62, 70, 146.

<sup>(634)</sup> Il settimo gruppo è formato delle lettere 18, 20, 21, 25, 26, 28-30, 34, 36, 41, 42, 55, 59, 64, 65, 69, 71-74, 78, 85, 102, 105, 106, 112, 119-121, 126, 129, 140, 149.

<sup>(635)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 15 sgg.

<sup>(636)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXII, 1204-1224.

<sup>(637)</sup> Cfr. Grützmacher, *Hieronymus*, I, pag. 12. La prima, *ad Celantiam*, stampata anche tra le opere di Paolino di Nola (ed. Hartel, nel *Corpus* di Vienna, 1894, I, pagg. 436-459), suol essere da alcuni attribuita a Pelagio.

<sup>(638)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 15-46; XXXIII, 1099-1120.

<sup>(639)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 46-52.

<sup>(640)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 50: *Eutropius presbyter scripsit ad duas sorores. ancillas Christi, quae ob devotionem pudicitiae et amorem religionis exheredatae sunt a parentibus, Epistulas in modum libellorum consolatorias eleganti et aperto sermone duas, non solum ratione, sed et testimoniis scripturarum munitas.*

<sup>(641)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 52-62. La 3 anche in Hartel, *Paulini Nolani opp.*, Vindob., 1894, I, pagg. 429-436.

Girolamo, il presbitero Filippo, il quale, secondo Gennadio, scrisse *familiares epistulas et valde salsas et maxime ad paupertatis et dolorum tolerantiam exhortatorias* <sup>(642)</sup>. La 5 e la 6, *ad amicum aegrotum* <sup>(643)</sup>, sono dal Paucker ritenute autentiche <sup>(644)</sup>. Ma il Grützmacher non condivide tale opinione <sup>(645)</sup>. La 7 è attribuita dal Vallarsi <sup>(646)</sup>, sul fondamento d'una testimonianza di Gennadio <sup>(647)</sup>, a Fausto, vescovo di Reji (= Riez). La 8, *de tribus virtutibus* <sup>(648)</sup>, non è propriamente una lettera, ma un'omelia d'Origene, tradotta in latino da Girolamo, com'è facile dedurre dal Cod. Bambergensis B. III. 9, del sec. XIV<sup>o</sup>, dove si legge: (*Origenis*) *homiliae de tribus virtutibus ab Hieronymo e graeco in latinum translatae* <sup>(649)</sup>. La 12, *opusculum de septem ordinibus ecclesiae* <sup>(650)</sup>, fu dal Morin, che si fondò sopra un passo della requisitoria di S. Cesario contro il vescovo Contumelioso di Riez <sup>(651)</sup>, attribuita prima a Fausto di Riez <sup>(652)</sup>, poi ad un presbitero della Gallia vissuto nel V<sup>o</sup> secolo <sup>(653)</sup>. La 18, *ad Praesidium de cereo paschali* <sup>(654)</sup>, era già sembrata al Vallarsi segnata in qualche parte dall'impronta dell'ingegno geronimiano, ed è oggi ritenuta autentica dal Morin <sup>(655)</sup>. Ma il Grützmacher è di diversa opinione <sup>(656)</sup>. Nella 31, *tractatus de*

<sup>(642)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 62. In questo medesimo luogo, Gennadio ricorda anche, come opera del presbitero Filippo, un modesto commento del libro di Giobbe, il quale va senza dubbio identificato col commento pseudogeronimiano dello stesso libro di Giobbe, che ci è pervenuto in varie redazioni, di cui la più breve leggesi in Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1407-1470, e la più ampia in Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 691-802, e nello *Spicilegium Casinense*, 3, 1, Monte Cassino, 1897, pagg. 333-417. Vedi l'*Admonitio* del Vallarsi in Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1401-1408.

<sup>(643)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 62-108.

<sup>(644)</sup> C. Paucker, in *Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien*, 31, 1880, pagg. 891-895.

<sup>(645)</sup> Grützmacher, *Hieronymus*, I, pag. 12.

<sup>(646)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 108.

<sup>(647)</sup> Gennad., *De vir. ill.*, 85.

<sup>(648)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 120-125.

<sup>(649)</sup> Cfr. E. Klostermann, in *Texte und Untersuch.*, XVI, N. F., 1, 1897, H. 3, pag. 109.

<sup>(650)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 152-167.

<sup>(651)</sup> Mansi, *Conc.*, VIII, 811; Hardouin, II, 1156.

<sup>(652)</sup> *Revue Bénéd.*, 8, 1891, pag. 97. Ma altrimenti giudicava l'Engelbrecht (*Patrist. Analekten*, Wien, 1892, pag. 5).

<sup>(653)</sup> G. Morin, in *Anecdota Maredsolana*, 2, 1, 1913, pag. 23.

<sup>(654)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 188-194.

<sup>(655)</sup> G. Morin, in *Revue Bénéd.*, 8, 1891, pagg. 20-27; 9, 1892, 392-397; in *Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 3, 1913, pagg. 52-60. Cfr. P. A. Vaccari, *Bollettino Geronimiano*, in *Biblica*, I, 1920, pag. 390 sg.

<sup>(656)</sup> Grützmacher, *Hieronymus*, I, pag. 12.

*observatione vigiliarum* <sup>(657)</sup>, sembra doversi riconoscere l'omelia *De vigiliis servorum Dei* di Niceta di Remesiana. Sulla 37, *dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum* <sup>(658)</sup>, vedi H. v. Schubert, *Der sog. Prädestinatus, ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus*, Leipzig, 1903, pagg. 136-140 (*Texte und Untersuch.*, 24, N. F., 9, 1903, H. 4). Nel Cod. Augiensis CIX, del sec. IX°, si legge: *Incipit libellus de anima* (sic) *ratione Horosii* (corr. *Horosio*) *inter Hieronymum et Augustinum compilante*. Ma lo Schubert non crede che Orosio possa essere stato l'autore dell'opuscolo, perchè il dialogo tra Agostino e Girolamo, come si svolge specialmente nella seconda parte di esso, non rivela affatto nell'autore una conoscenza diretta delle opinioni dei due interlocutori, come sarebbe stato il caso d'Orosio; anzi l'autore commette qua e là, nel suo lavoro di mosaico, errori grossolani: per esempio, quello di attribuire ad Agostino un'opera *de anima* composta di otto, invece che di quattro libri <sup>(659)</sup>. Del resto, egli stesso dichiara di esser venuto alla conoscenza della dottrina agostiniana mediante un colloquio con un vescovo di nome Gaudioso <sup>(660)</sup>, che lo Schubert identifica con un vescovo africano dello stesso nome, venuto in Campania, per sfuggire alla persecuzione dei Vandali del 439. La 38, *homilia de corpore et sanguine Christi* <sup>(661)</sup>, e la 39, *homilia super evangelium Matthaei* <sup>(662)</sup>, furono dall'Oudin attribuite a Fausto di Riez. La 40, *ad Tyrasium super morte filiae suae consolatoria* <sup>(663)</sup>, è compresa anche tra gli scritti di Cipriano <sup>(664)</sup>. Per la 42 *ad Oceanum de vita clericorum* <sup>(665)</sup>, cfr. Achelis, *Virgines subintroductae*, Leipzig, 1902, pag. 43.

Molte opere infine ci ha conservate la tradizione, che non sono certamente di Girolamo. Eccole: I. *Quaestiones hebraicae in libros Regum et Paralipomenon* <sup>(666)</sup>. — II. *Fragmenta graeca in psalmos* <sup>(667)</sup>. — III. *Expositio interlinearis libri Job*. Ci è pervenuta

<sup>(657)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 239-246.

<sup>(658)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 270-280.

<sup>(659)</sup> *Epist.* 37, 7: *Sanctus quoque Augustinus hanc opinionem in octo admodum voluminibus verbis tueri cernitur* (Migne, *Patr. lat.*, XXX, 272).

<sup>(660)</sup> *Epist.* 37, 8 (Migne, XXX, 272).

<sup>(661)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 280-284.

<sup>(662)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 285-287.

<sup>(663)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 287-291.

<sup>(664)</sup> *Corpus script. eccles. latin.*, Vindob., 1868-1871, 3, pagg. 274-282, ed. Hartel.

<sup>(665)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 297-301.

<sup>(666)</sup> Vedi, sopra, pag. 1350.

<sup>(667)</sup> Vedi, sopra, pag. 1329.



in più redazioni, delle quali una, la quale sembra potersi riportare a Filippo, discepolo di Girolamo, fu poi rielaborata da Beda <sup>(668)</sup>. — IV. *De benedictionibus Jacob patriarchae*. Forse è opera di Alcuino <sup>(669)</sup>. — V. *De decem tentationibus populi Israel in deserto* <sup>(670)</sup>. — VI. *Liber nominum locorum ex Actis*. Forse è di Beda <sup>(671)</sup>. — VII. *Commentarius in Canticum Debborae* <sup>(672)</sup>. — VIII. *Tractatus in lamentationes Jeremiae*. Erasmo credette di doverlo giudicare un centone composto da Beda <sup>(673)</sup>. — IX. *De induratione cordis Pharaonis*. I frammenti di questo trattato, che nel IX° secolo circolava sotto il nome di Girolamo, furono pubblicati dal Morin <sup>(674)</sup>. L'autore visse nel V° secolo, perchè i frammenti sono fortemente imbevuti di teorie pelagiane. — X. *Commentari in Epistolas sancti Pauli*, ad eccezione della lettera agli Ebrei <sup>(675)</sup>. Sono un rifacimento del commentario di Pelagio, che il Souter trovò in un manoscritto di Karlsruhe (*Augiensis* 119, sec. IX°), e che fu curato probabilmente nel VI° secolo <sup>(676)</sup>. L'autore del rifacimento, secondo il Souter, trovando che il commentario di Pelagio, specialmente nelle parti relative alle lettere più lunghe, era troppo breve, vi aggiunse qua e là delle note complementari, introdotte per lo più da un *item*; modificò talora le citazioni della Scrittura, e anche lo stile; compose una lettera ad Eliodoro, e pubblicò il tutto col nome di Girolamo. Il Morin crede che tale rifacimento sia opera di un certo Giovanni, diacono di Roma <sup>(677)</sup>. Nella tradizione manoscritta sono anche falsamente attribuiti a Girolamo alcuni commentari della lettera agli Ebrei <sup>(678)</sup>. — XI. *Expositio quatuor evangeliorum* <sup>(679)</sup>. — XII. *Commentarius in Evangelium secundum Marcum* <sup>(680)</sup>. Secondo il

<sup>(668)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1407; XXVI, 619; *Spicilegium Casinense*, 3, 1, 1897, pag. 335.

<sup>(669)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1307.

<sup>(670)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1319.

<sup>(671)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1297.

<sup>(672)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 1321.

<sup>(673)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXV, 787. Vedi l'*Admonitio* in questo luogo del Migne.

<sup>(674)</sup> *Anecdota Maredsolana*, 3, 3, 1903, pag. 200.

<sup>(675)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 669.

<sup>(676)</sup> Cfr. A. Souter, *The commentary of Pelagius on the epistles of Paul*, London, 1907.

<sup>(677)</sup> *Revue Bénéd.*, 27, 1910, pag. 116.

<sup>(678)</sup> Cfr. E. Riggenbach, *Hist. Studien zum Hebräerbrief*, 1. Teil, Leipzig, 1907, pag. 11.

<sup>(679)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 531-590. Vedi, sopra, pag. 590 sg.

<sup>(680)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 609.

Morin <sup>(681)</sup>, deve riportarsi alla prima metà del V° secolo. In esso è usato il « prologo monarchiano » o priscillianista su S. Marco, uno dei quattro famosi « prologhi monarchiani » ai quattro Evangelii <sup>(682)</sup>. Vi si trovano reminiscenze notevoli del *Carmen paschale* di Sedulio, e l'autore fa uso, benchè non esclusivamente, della versione geronimiana. Cesario d'Arles lo cita almeno due volte nelle sue omelie (una volta, col nome di Girolamo). L'autore, dice il Morin, dovette essere uno dei numerosi fuggitivi venuti a Roma, durante il V° secolo, da una regione dell'Occidente, occupata dai barbari. Nella capitale di ciò che rimaneva dell'Impero, egli governò una famiglia di monaci, in intima unione col seggio apostolico. Le pagine, che restano di lui, ci danno l'impressione che egli fosse un personaggio come quel presbitero Pietro d'Illiria, la cui carriera è accennata nella famosa iscrizione della basilica romana di Santa Sabina. — XIII. *Commentarius in Apocalypsim* <sup>(683)</sup>. — XIV. *De fide sancti Hieronymi presbyteri*. Il Morin, che ne curò un'edizione, sulla base di quattro manoscritti <sup>(684)</sup>, non si mostra alieno dall'assegnare il trattato all'età di Girolamo.

Lo stesso Morin, scrivendone un breve commento, osserva che il principale carattere del *De fide* sta nella sua « fattura mezzo orientale e mezzo occidentale » <sup>(685)</sup>. — XV. *De christianitate*. È un trattato sul battesimo, conservato nel Codex Laurentianus 214, del sec. XII-XIII, col titolo *Liber S. Hieronymi de christianitate* <sup>(686)</sup>. — XVI. *Indiculus de haeresibus*. Fu pubblicato dall'Oehler <sup>(687)</sup>. Non è di Girolamo. L'autore attinse parte delle sue notizie dal *De viris illustribus* di Girolamo, parte da Isidoro, da Gennadio, e da altri <sup>(688)</sup>. — XVII. *Homilia ad monachos* <sup>(689)</sup>. È una raccolta di sentenze sulla vita claustrale, desunte dalle opere di Girolamo. — XVIII. *Regula monachorum*. È una compilazione delle opere geronimiane, fatta in Ispagna, nel secolo XV°, dal Priore Lope de Olmedo <sup>(690)</sup>. — XIX. *Homilia ut fertur S. Hieronymi, in qua*

<sup>(681)</sup> *Revue bénéd.*, 27, 1910, pag. 352; *Anecdota Maredsolana*, 2, 1, 1913, pag. 24.

<sup>(682)</sup> Cfr. Chapman, *Early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, pagg. 217-288.

<sup>(683)</sup> Vedi, sopra, pag. 1346 sg.

<sup>(684)</sup> *Anecdota Maredsolana*, 3, 3, pag. 199.

<sup>(685)</sup> *Revue Bénéd.*, 21, 1904, pag. 3.

<sup>(686)</sup> Cfr. F. C. Conybeare, *Mélanges Nicole*, Genf, 1905, pag. 85.

<sup>(687)</sup> *Corpus haereseologicum*, 1, Berlin, 1856, pag. 281.

<sup>(688)</sup> Vedi Oehler, *Corpus haereseol.*, 1, pag. XIII.

<sup>(689)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 321.

<sup>(690)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 329.

*corruptio Doctrinae Apostolorum vituperatur*. Fu pubblicata dallo Schlecht, sulla base del Cod. Monacensis 6264, del sec. XI<sup>o</sup> <sup>(691)</sup>. Il Liverani la pubblicò come opera di Beda <sup>(692)</sup>. — XX. *Explanatio B. Hieronymi de Salomone*. È un'omelia sui *Proverbi* 35,18 <sup>(693)</sup>. — XXI. *Liber Comitatus sive Lectionarius per circulum anni* <sup>(694)</sup>. Appartiene indubbiamente all'età geronimiana. — XXII. *De duodecim doctoribus ad Desiderium* <sup>(695)</sup>. Questa lettera, sicura falsificazione, è attribuita ora a Girolamo, ora al Venerabile Beda. Contiene notizie biografiche, del genere di quelle del geronimiano *De viris illustribus*, su Agostino, Ilario, Origene, e parecchi altri.

Concludendo, Girolamo, una delle menti più vaste e luminose che abbiano illustrato la Chiesa d'Occidente, non fu un ingegno creativo nel vero senso della parola. Ambrogio fu un oratore e un pastore di popoli; Agostino, un pensatore e un teologo; Girolamo fu un erudito, il più erudito di tutti i Padri della Chiesa, in ogni campo del sapere umano, nella letteratura greca, latina ed ebraica, cristiana e pagana. Conobbe la letteratura profana più che non l'abbiano conosciuta Ambrogio, Crisostomo, Agostino; studiò, lesse, raccolse autori ecclesiastici, quanto nessuno dei suoi contemporanei. Agostino dice che Girolamo aveva letto tutti o quasi tutti gli scrittori, che erano esistiti prima di lui <sup>(696)</sup>, e Orosio attesta che l'intero Occidente aspettava una parola dal Dottor massimo, *sicut ros in vellus*: tanto grande era la sua autorità nel dominio della scienza sacra <sup>(697)</sup>. Chiuso nella solitudine di Betlem, compendì in sè le svariate correnti della cultura del mondo intero, e meditò sugli avvenimenti del tempo suo, che fu certo uno dei più fecondi e dei più tumultuosi che la storia ricordi. Sebbene non possedesse la potenza della visione sintetica, con cui gli avvenimenti si dominano, pure li sentì tutti riecheggiare nella sua grande anima, se ne commosse, e ne parlò con passione e con arte. Carattere fiero ed impulsivo, uomo di sentimento e di azione, rivelò tutto sè stesso, tutti i più intimi moti del cuore nelle opere sue, dalle quali traspaiono

<sup>(691)</sup> J. Schlecht, *Doctrina XII apostolorum*, Freib. i. B., 1901, pag. 119.

<sup>(692)</sup> F. Liverani, *Spicilegium Liberianum*, Firenze, 1863, pag. 44.

<sup>(693)</sup> *Miscellanea Cassinese*, anno I, 1897, parte 2, fasc. 1, Documenti 2-8.

<sup>(694)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXX, 501.

<sup>(695)</sup> Migne, *Patr. lat.*, XXIII, 763.

<sup>(696)</sup> Augustin., *Contra Iulianum*, I, 7, 34 (Migne, *Patr. lat.*, XLIV, 665).

<sup>(697)</sup> Oros., *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate*, 4 (Migne, *Patr. lat.*, XXXI, 1177).

con perfetta nitidezza così i pregi come i difetti, che le suggerirono di un'impronta immortale d'originalità. È appunto per questo specialmente che le lettere sono una delle principali fonti per la conoscenza della vita di Girolamo, sulla quale, del resto, non mancano di arrecare prezioso contributo anche tutte le altre opere, quelle stesse che, a prima vista, sembrerebbero le meno adatte a fornire dati di carattere storico, vale a dire i commentari.

Ma, di mezzo alla vasta produzione dell'ingegno di Girolamo, emergono le attitudini, che l'illustre uomo aveva per le discipline storiche; se egli ha il merito incontestabile di aver dato alla Chiesa latina il testo dei libri sacri, direttamente riveduto sugli originali; se dobbiamo essergli grati, perchè per suo mezzo conosciamo, sia direttamente, mediante le versioni, sia indirettamente, attraverso i commentari, la produzione dei migliori autori ecclesiastici greci, è fuor di dubbio che uno dei posti più eminenti da assegnarsi a Girolamo nella storia della cultura e della civiltà cristiana è quello di eloquente e rigido predicatore dell'ascetismo e della verginità. Egli non s'è lasciato sfuggire occasione alcuna, per diffondere questo principio, nel quale vedeva compendiato l'ideale della perfezione cristiana, e si è fieramente scagliato contro tutti i nemici di esso. Ora sotto forma di descrizione obiettiva dell'eccellenza della vita monastica, come nella lettera ad Elio-doro, ora sotto quella di esposizione dei precetti di vita per i chierici, per le vergini, per le vedove, ora infine sotto l'altra di polemica contro gli avversari del celibato monastico, Girolamo ha cercato di diffondere ovunque la dottrina della verginità, che costituiva per lui come un evangelo nell'evangelo. E in questa predicazione e in questa diffusione egli ha portato tutto il fuoco della sua anima ardente, e come ha saputo trovar le note più dolci, per infiammare gli amici al suo medesimo ideale, così ha bollato col marchio dell'infamia, nel modo che lui solo sapeva, i falsi monaci e, più di tutti, la casta dei chierici, avversari accaniti del monachismo e del celibato, perchè esso si opponeva alle loro pratiche di vita libera e licenziosa. Oltre quindi ad aver valore etico e morale, le lettere e gli altri scritti geronimiani, che contengono la lode della vita monastica, che affermano come lo stato di verginità e di continenza sia preferibile alle nozze, che dimostrano gl'inconvenienti della vita matrimoniale, sono degni della massima considerazione, perchè ci mettono dinanzi agli occhi, con una pittura vivace e satura d'ironia, i costumi e la corruzione del tempo. È l'elemento storico, che fa capolino ancor



una volta, e che trasforma in cosa viva e vissuta anche l'arida esposizione dei precetti di morale.

Nè Girolamo fu soltanto uno storico e un moralista. Egli deve soprattutto la sua fama ai lavori biblici. La correzione di una parte dell'*Italia*, cominciata a Roma e proseguita a Betlem; la traduzione di tutta la sacra Scrittura sui testi originali ebraici, che lo tenne occupato per circa quindici anni; i vari e molteplici lavori di esegesi, composti ora per illuminare con la dotta parola i suoi compagni di solitudine, ora per rispondere alle infinite sollecitazioni, che arrivavano a lui, nella quiete del suo ritiro, da tutte le parti del mondo, costituiscono un vero monumento *aere perennius*, che dalla grotta di Betlem l'instancabile solitario seppe inalzare a gloria immortale della Chiesa. Veramente, i suoi lavori esegetici, tanto per la forma, quanto per il contenuto scientifico, stanno al di sotto della poderosa e gigantesca mole dei commentari degli autori orientali, e anche, per certi rispetti, dei tentativi fatti dagli scrittori di Occidente. Per lo più, sono composti in fretta, e dettati agli amanuensi senza alcuna ponderazione. *Dicto* — confessa lo stesso autore — *quodcunque in buccam venerit* <sup>(698)</sup>. Per conseguenza, mancano assolutamente di profondità, e non sono che compilazioni, tratte dai principali commentari preesistenti, quelli di Origene in primo luogo, di Didimo d'Alessandria, di Apollinare di Laodicea, di Metodio di Olimpo: però, oltre che a questi, Girolamo non mancò di attingere alle fonti ebraiche, e talora anche alla tradizione orale, accrescendo così di molto il valore e l'interesse storico dei suoi lavori. Del resto, non bisogna dimenticare che appunto nel loro carattere di compilazione consiste uno dei maggiori pregi dei commentari geronimiani, perchè, essendo in gran parte andati perduti gli originali, essi ci hanno conservato materiali preziosi per la storia della più antica letteratura dogmatica ed esegetica della Chiesa. Quanto ai principî esegetici che han guidato l'autore nel suo lavoro, bisogna anzitutto considerare che, secondo Girolamo, il primo dovere d'un commentatore è quello di accertare il suo testo; il secondo, quello d'interpretarlo. Perciò egli, quando lavora sul Nuovo Testamento, cita per lo più la Volgata, e talora, come per le epistole paoline, chiama a riscontro anche il greco; quando commenta il Vecchio Testamento, ha cura di mettere la versione dei Settanta di contro all'ebraica, e di far notare, fin dove gli è possibile, le differenze che corrono fra loro. Per questa in-

<sup>(698)</sup> Hieron., *Comment. in epist. ad Galat.*, lib. III, Prologus (Migne, *Patr. lat.*, XXVI, 427).

dagine critica del testo, i commentari geronimiani sono un'inesauribile miniera per lo studio della tradizione dei libri sacri. Quanto poi all'interpretazione vera e propria del testo, Girolamo prima lo spiega grammaticalmente, quindi passa all'interpretazione storica, o, come noi diremmo, letterale di esso, e infine all'allegorica. Di questa interpretazione, che esorbita dal senso letterale della Scrittura, Girolamo distingue due specie: l'una, che chiama ora tropologica ora allegorica, l'altra, a cui dà il nome di mistica o di spirituale; ma, in fondo, a chi ben consideri, non può sfuggire che la tropologia, la quale altre volte è indicata anche coi nomi di *anagogia* o di *tipo*, si confonde col senso spirituale o mistico; sicchè, nel complesso, al di sopra dell'interpretazione letterale o storica, rimane la sola tropologica, la quale tuttavia è da subordinarsi alla prima nell'esegesi dei testi biblici. In ciò appunto consiste la grande divergenza dell'esegesi occidentale da quel dilagare di interpretazione allegorica, che, specialmente per opera di Origene e della sua scuola, aveva prevalso in Oriente.

Girolamo fu anche polemista: uno dei più vigorosi polemisti dopo Tertulliano. Nella polemica portò tutto il fuoco della passione, ond'era capace l'animo suo, tutto il soggettivismo, tutta l'intransigenza, tutta la forza del suo temperamento inquieto e facile all'ira. Egli si può dire che abbia lottato e polemizzato tutta la vita; e il motivo dominante della sua polemica è stata la difesa dell'ortodossia contro qualsiasi tentativo di eretici, si chiamassero questi Vigilanzio o Gioviniano, Origene o Pelagio. Chiunque si rivolgeva a lui, perchè alzasse il vessillo della fede contro un nemico di essa, lo trovava vigile e in armi, pronto a lanciare i suoi dardi, appuntiti nel silenzio. Il motivo, come si vede, era legittimo e santo. Ma Girolamo, che non aveva una mente profonda di teologo, non era in grado di portare nella discussione il tono serio e pacato dell'esposizione dogmatica, di cogliere il punto debole della dottrina dell'avversario, e di fare di esso il costante bersaglio dei suoi colpi. No: sceglie piuttosto, come armi, il ridicolo e l'ironia, e non di rado eccede così nell'uno come nell'altra. Nel furore della lotta, egli talvolta ricorre a difese artificiali e involute, tal altra a cavilli di cattivo gusto, cadendo perfino in contraddizione con sè stesso; in ogni modo, concepisce sempre per il suo avversario un disgusto così profondo, che non riesce a cancellarlo nemmeno la morte. Tutti questi difetti, del resto, derivanti in parte dalla natura stessa dell'uomo, in parte dalle ininterrotte e gravi catastrofi, che ne amareggiarono, fin dalla giovinezza, la vita, non valgono a diminuire che in lieve misura l'importanza dello scopo che Girolamo

si propose con i suoi scritti polemici; e la Chiesa non deve dimenticare che, oltre ad averle dato il testo dei libri sacri, il grande asceta di Betlem ha combattuto ogni sua guerra per l'ideale della morale cristiana e per l'unità e l'universalità della fede.

Grande fu dunque la varietà della materia, in cui spaziò liberamente il robusto pensiero di Girolamo. E a tanta varietà di contenuto risponde sempre una notevole varietà di forma. Il genere oratorio, storico, didattico, polemico, ora ci si offre nella sua purezza, ora è vagamente intrecciato e abbellito da un molteplice concerto di toni e di colori. L'anima dell'autore, piena di fuoco e di sentimento, le sue frementi passioni, il contrasto tra la violenza del carattere e l'austerità della meditazione danno al pensiero una singolare commozione, che si traduce in uno stile brillante e vivacissimo. Ciò si applica specialmente alle opere polemiche ed alle lettere dei primi quattro gruppi, dove la tendenza ascetica, che impregna del suo idealismo quasi trascendentale l'atmosfera luminosa, in cui tutto un mondo pulsa e ferve, sembra imprimere a questo mondo l'ardore delle sabbie infocate dei deserti, dalle quali essa attinse la vita e la forza. Non bisogna tuttavia dimenticare che, accanto all'uomo dominato dalla passione e dal sogno, viveva in Girolamo l'austero saggio, che non perdè mai di vista i suoi studi scientifici, e non riuscì nemmeno mai a cancellare dall'anima l'educazione retorica ricevuta nelle scuole di Roma e della Gallia. Dice egli stesso a Rufino di aver appreso, fanciullo, che, secondo la qualità del soggetto, devono variare così i pensieri come le parole e lo stile<sup>(699)</sup>. E infatti egli non solo diversamente ragiona nelle orazioni, nei dialoghi, nei commentari, diversamente nelle lettere consolatorie, nelle *exhortatoriae*, o nelle esegetiche; ma ama far pompa di tutti gli artifizi della retorica. Così infiora il suo stile di citazioni tolte dagli autori prediletti, specialmente da Virgilio; gli piacciono i contrasti di parole, le assonanze, le allitterazioni; e annette grande importanza alla venustà dell'espressione, ai lenocini della forma. Per ciò appunto la conoscenza, che Girolamo ha della cultura classica, gli è di grandissimo aiuto. Il genio del Cristianesimo si fonde armonicamente in lui con quello dei più eletti spiriti pagani, e dall'unione sgorga uno stile elegante, nitido, espressivo, improntato di uno schietto carattere di modernità. In esso predominano due elementi: un forte individualismo e un sentimento vivissimo dell'eleganza e della chiarezza. Ma il primo supera il secondo, come il Cristianesimo, in Girolamo, trionfa sulla

(699) Hieron., *Contra Rufinum*, I, 16.

cultura classica. Di qui la preferenza per l'espressione più semplice, più vibrata, più popolare sulla più classica, più aristocratica, più pura; la creazione di forme nuove; tutto uno scrivere irregolare, spesso capriccioso, irto di movimenti originali, che paiono stranezze, di definizioni a rapidi tocchi, d'incoerenze, di durezza, di affettazioni: i difetti, insomma, dell'epoca e del metodo d'educazione; tra i quali però non si possono disconoscere le virtù proprie di quell'ingegno libero e forte, una rara facoltà di penetrazione, una vena inesausta d'ironia, un'immaginazione rapida e potente, che rivela intimi drammi psicologici, o descrive mirabili scene pittoresche, o delinea immortali figure palpitanti di realtà.

FINE DEL SECONDO VOLUME.





## INDICE DEI NOMI

### A

- ABITINA (Martiri di) 632, 635, 637, 657.
- ABRA, figlia di Ilario di Poitiers 93. 96, 99, 145.
- ABUNDIO, e il *Te Deum* 1161.
- ACACIO di Cesarea 96, 97, 139.
- ACHILLADE, vescovo di Alessandria, e Ario 72.
- ACINDINO, vescovo di sede ignota 1019.
- ACOLIO di Tessalonica 277, 870.
- Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani*. Vedi: *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis*.
- ADAMANZIO (Pseudo-Origene), e Rufino 1188.
- Ad Confessores et Virgines*. Vedi: *De singularitate clericorum*.
- ADEODATO, figlio di Agostino 315.
- ADEODATO di Milevi e la Conferenza di Cartagine del 411, 653.
- Ad Florianum*, lettera spuria di Ambrogio 502.
- ADRIANO 29, 30, 1122; e l'*Editto perpetuo* 30; e il culto del Sole 821.
- ADRIANO papa 957.
- Ad Sacram Demetriadem*, lettera spuria di Ambrogio 502.
- Ad virgines sacras*, lettera spuria di Ambrogio 502.
- AEZIO, retore di Antiochia, anomeo 85.
- AFTONIO grammatico 224, 225.
- AGILE, compagno di Paolino a Nola 1004, 1090.
- AGNESE (S.) 443, 444, 463, 472; e il XIV *Peristephanon* di Prudenzio 921, 922, 923.
- AGOSTINO 23, 31, 51, 130, 235, 257, 312, 358, 386, 527, 534, 563, 583, 617, 626, 646, 647, 690, 722, 723, 736, 738, 748, 753, 768, 939, 950, 962, 964, 972, 980, 982, 983, 988, 1013, 1014, 1019, 1023, 1063, 1096, 1099, 1101, 1132, 1211, 1235, 1256, 1294-1297, 1320, 1374, 1375, 1382, 1386, 1388, 1389, 1391, 1394; e i resti delle cerimonie pagane 22, 1063; e la cultura classica 33, 47; e l'alunno Licenzio 35; e la conciliazione tra la scienza e la fede 39, 44, 47; e il *De ordine* 44, 45; e il *De doctrina christiana* 45; e Reticio 63, 64; e i *Tractatus in Iob* di Ilario 112; e il *De synodis* di Ilario 137; e il *De Trinitate* di Ilario 133; e Lucifero di Cagliari 168; e i Luciferiani 176; e Massimino vescovo Goto 188; e Osio 199; e il *De Fide* di Gregorio di Elvira 214; e Vittorino Afro 216-219, 245; e il Neoplatonismo 228; (battesimo di) 315; e la penitenza di Teodosio 332; e il *De Isaac* di Ambrogio 366; e il *De bono mortis* di Ambrogio 371; e Ambrogio 353, 354, 1401; e il *De Arca Noe* di Ambrogio 359; e l'eunuco Calligono 378; e il *De Tobia* di Ambrogio 392; e l'*Apologia proph. David* di Ambrogio 395; e l'*Expos. Evang. secundum Lucam* di Ambrogio 413, 414; e il *De fide* di Ambrogio 425;

- e il *De Spiritu Sancto* di Ambrogio 428; e il *De Virginibus* di Ambrogio 449; e il *De Officiis* di Ambrogio 479; e gl'inni ambrosiani 309, 510, 512, 513, 514; e il *Te Deum* 515, 1161; e il *Liber de sacramento regenerationis* di Ambrogio 525; e le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 535; e i *Comment. in XIII epist. beati Pauli* 537; e Filastrio, 580-583, 585; e Dictinio 622, 623; e Olimpio 624; e i Donatisti, 650, 654, 655, 658; e la Conferenza di Cartagine del 411, 653, 654; e Donato 656, 658, 661-665, 686; e Ponzio 668; e Ticonio 675-677, 679, 680, 684, 685; e Parmeniano 693, 696; e Optato 699, 715, 722; e i *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis* 713; e Petiliano 724-727, 732-737, 740, 742, 743, 745-747, 750; e Cresconio 745-747, 749-752; ed Emerito 753-759; e Dulcizio 762; e Gaudenzio di Thamugadi 762-767; e il *Contra Fulgentium donatistam* 768; e Nicomaco Flaviano 808; e Paolino di Nola 970, 978, 980, 1006, 1015, 1076, 1089-1091, 1100; e Terasia 983; e Pelagio 1017, 1018; e il *Carmen ultimum* di Paolino di Nola 1039; e i proverbi di Sesto 1187; e la polemica tra Rufino e Girolamo 1284; e la polemica con Girolamo 1288-1292; e il *De viris ill.* di Girolamo 1312, 1317; e la revisione geronimiana degli Evangelii 1319; e Gioviniano 1357; e le omelie di Girolamo 1381, 1383; e il suo giudizio su Girolamo 1394.
- AGRIPPINO 766.
- AIMONE di Halberstadt 686.
- AKIBA (BAR-) maestro ebreo 1327.
- ALARICO 652, 891, 947, 951, 1012, 1013, 1014, 1017, 1059, 1060, 1070, 1182, 1183, 1189, 1292, 1306, 1335.
- ALBINA, madre di Marcella, 1253, 1256, 1342.
- ALBINA, moglie di Valerio Publicola, 1008, 1070, 1182.
- ALBINO (Rufio Cesonio), padre di Albina moglie di Valerio Publicola 1008.
- ALCUINO 686; e il *De ternarii numeri excellentia*, e l'inno *Ignis creator igneus* 515; e il *De ave phoenice* 817; e Giovenco 831, 832; e Cipriano Gallo 842; e il *Comment. in LXXV Davidis psalmos* 1212; e il *De benedictionibus Jacob patriarchae* 1392.
- ALDELMO 835; e Cipriano Gallo 842; ed Eulalia di Merida 902, 924; e Prudenzio 965.
- ALESSANDRO, vescovo di Alessandria, ariano 72-79, 112, 195; fonte di Girolamo 1342.
- ALESSANDRO di Bisanzio 75.
- ALESSANDRO monaco di Tolosa 1333.
- ALEZIO e Paolino 1087.
- ALIPIO di Thagaste 315, 507, 758, 970, 982, 1013, 1375; e la Conferenza di Cartagine del 411, 653; e Petiliano 740-742; e Paolino di Nola 982, 1006, 1089, 1090; Celestio e Paolino 1018.
- Altercatio Heracliani cum Germinio* 203-205. Bibliogr. 160.
- AMABILE vescovo di Gallia 1337.
- AMANDA. Vedi APRO e AMANDA.
- AMANDO di Bordeaux 971, 981, 1004, 1014; e Paolino di Nola 981, 985, 991, 992, 1006, 1076, 1082, 1083-1087, 1100.
- AMANZIO, diacono ursiniano 864.
- AMBROGIO di Milano 32, 47, 51, 87, 130, 142, 184, 187, 246-532, 553, 556, 561, 564, 572, 581, 582, 611, 722, 868, 876, 941, 959, 962, 972, 981, 1062, 1086, 1096, 1162, 1198, 1234, 1274, 1366, 1385, 1394. Bibliografia 246-257; Vita 257-354; *De paradiso* 355-357; *De Cain et Abel* 357-358; *De Noe* 358-361; *De Abraham* 361-366; *De Isaac* 366-368; *De bono mortis* 368-371; *De fuga saeculi* 371-373; *De Jacob et vita beata* 373-377; *De Joseph* 377-379; *De patriarchis* 379-381; *De Helia* 381-384; *De Nabuthe* 384-388; *De Tobia* 388-392; *De interpellatione Job et David* 392-394; *Apol. proph. David* 394-397; *Apol. David altera* 397-401; *Enarr. in XII psalmos* 402-405, 408-410; *Expos. in psalmum* 118 405-407, 410-413; *Expos. in Evang. secundum Lucam* 413-416; *Exameron* 416-424; *De fide* 424-427; *De Spiritu Sancto* 427-431; *De incarn. Domin. Sacramento* 431-443; *De poenitentia* 433-439; *De mysteriis* 440-442; *De virginibus* 443-450; *De viduis* 450-451; *De virginitate* 451-455; *De institutione virginis* 455-457; *Exhort. virginitatis* 457-

- 460; *De lapsu virginis* 460-466, 1156, 1157; *De officiis* 467-479; *De exc. Sathyri* 479-486; *De obitu Valentiniani* 486-492; *De obitu Theodosii* 492-497; *Contra Auxentium* 498-502; *Epistole* 502-507; *Inni* 508-523; *Inscrizioni e titoli* 523-524; opere perdute 524-525; opere spurie: *Commentaria* 532-538; *Lex Dei* 538-540; e l'altare della Vittoria 21, 22, 290-296, 929, 941; e la conciliazione tra la scienza e la fede 39; e Lucifero 168; e i Luciferiani 177; e il *De fide* di Gregorio di Eliberis 202; e Graziano 270, 271, 273, 274, 276, 279, 424, 425, 426, 427, 488, 490, 491, 496, 505; e Valentiniano II 280, 281, 297, 299, 301, 304, 305, 306, 310, 314, 316, 319, 337, 338, 339, 340, 488-492, 498, 505, e Teodosio 321, 505, 506, 507, 529; e l'affare di Callinico, 322-326, 327, 504, 505; è la strage di Tessalonica 326-338, 347, 403, 505, 531; e il problema della proprietà 385-388, 528; e l'usura 388-392, 528; e Zenone 565; e Gaudenzio 585; e i Priscillianisti 600-602, 608; e Priscilliano 619; e il *De ave phoenice* 817; poesie attribuitegli 831; e il sinodo di Aquileia del 381 869; e il Concilio di Roma del 382 870; e Prudenzio 893-896, 945, 946; e S. Agnese 921; e Paolino di Nola 974, 982, 983, 998, 999; e l'*Ep.* 23 sulla Pasqua 1156; e la versione di Giuseppe Flavio 1188; e Girolamo 265, 418, 425, 427, 449, 450, 1207, 1314, 1376, 1379; e Gioviniano 1357, 1358.
- AMBROGIO Autperto 686.
- AMBROSIA vergine 456, 457.
- AMBROSIASER 205, 238, 533-538, 540. Vedi: ILARIO (Decimio Ilariano).
- AMMIANO MARCELLINO, 19, 265, 1260; e Giuliano l'Apostata 19; e Valentiniano I 266; e la battaglia di Adrianopoli 272; e Vezzio-Agorio Pretestato 806, 812, 813; e Damaso 864.
- AMMONIO, solitario di Nitria 1256.
- ANASTASIO papa 726, 1294; e Paolino di Nola 1006, 1086; e Rufino 1179-1181, 1201, 1202, 1283, 1284, 1366, 1368; e la condanna dell'origenismo 1179, 1180, 1283, 1368.
- ANATOLIO, il *Comm. in Apoc.* di Vit-
- torino di Pettau e Girolamo 1346, 1347.
- ANAUNENSI (Martiri) 586.
- ANDREA Apostolo (Vita apocrifia di) 596.
- ANEMIO di Sirmio 275, 868.
- ANICETO papa 799.
- ANIANO di Celeda e il *Dialogus contra Pelagianos* di Girolamo 1375.
- ANNIBALIANO 16.
- Anonimo Mellicense, e il *De vir. ill.* di Girolamo 1312.
- ANTIOCO Epifane 122, 822, 823, 1334.
- ANTONIANO e Novaziano 577.
- ANTONINO (M. Aurelio) 30, 413, 1122; e Frontone 28.
- ANTONINO di Piacenza 553.
- ANTONINO Pio 30; e l'*Editto provinciale* 30.
- ANTONIO l'eremita 1168, 1298, 1299, 1302, 1314; e la sua vita scritta da Atanasio 1257.
- ANTONIO monaco di Emona e Girolamo 1244, 1387.
- ANULINO proconsole 638, 700, 713.
- APOLLINARE di Laodicea 867, 1334, 1344, 1377; e Girolamo 1239, 1343; e le lotte dogmatiche di Antiochia 1246; fonte di Girolamo 1327, 1333, 1334, 1338, 1339, 1342, 1343, 1345, 1396.
- APOLLINARISTI 405, 415, 430, 432, 576.
- APPIANO 31.
- APRINGIO 686.
- APRO e AMANDA 979, 1076, 1088, 1089.
- APRONIANO (Turcio) 1009, 1013, 1070, 1185, 1203, 1209, 1284.
- APULEIO 744; fonte di Ambrogio 418; fonte di Zenone 562, 570, 571.
- AQUILA, traduttore della Bibbia 1319, 1331, 1334.
- AQUILINO, vicario di Roma 674, 869.
- ARBOGASTO 320, 338-344, 347, 348, 350, 487, 808, 944, 998.
- ARBORIO ex-prefetto 1117.
- ARCADIO Imperatore 176, 178, 186, 495, 539, 587, 675, 807, 845, 853, 860, 945, 1280, 1283, 1333.
- ARCADIO di Cesarea 562; la *Passio Arcadii*, e Zenone 562.
- ARCHELAO, Governatore della Palestina 1173, 1280.
- ARIANESIMO 72-87; storia in Sulpicio Severo 1123, 1124.
- ARIANI 72, 133, 192, 195, 262, 399,



- 405, 407, 415, 426, 428, 430, 564, 568; lotte con Ambrogio 297-313.
- ARIO 15, 105, 112, 127, 132, 142, 146, 171, 185, 190, 195, 230, 232, 233, 243, 244, 268, 270, 277, 426, 427, 431, 588, 660, 866, 938; vita e dottrina 72-80; condannato insieme con Porfirio e Origene nel 400, 1282.
- ARISTIDE 1206.
- ARISTOTELE 227; fonte di Vittorino 220; e il problema della felicità 472; fonte di Girolamo 1359, 1360.
- ARMENIO diacono priscillianista 607.
- ARNOBIO 31, 62, 885, 928, 948, 1040, 1313; e la scienza profana 39; fonte di Firmico 59; e Prudenzio 949.
- ARRIANO 31.
- ASARBO diacono priscillianista 607, 621.
- ASCLEPIADE prefetto di Antiochia 913-915.
- ASELLA, sorella di Marcella 1253, 1265.
- ASPRO grammatico 1364.
- ASTERIO diacono 1291.
- ASTERIO, pronipote di S. Melania 1009, 1013, 1070.
- ASTERO di Petra 167.
- ATANARICO re dei Goti 427, 1307.
- ATANASIO 51, 74, 77, 78, 94-96, 112, 114, 116, 135, 146, 165-167, 170, 172, 174, 181, 182, 193, 195-198, 200, 266, 305, 862, 863, 866, 867, 972, 1096, 1136, 1168, 1249, 1250, 1256, 1257, 1274, 1298, 1314, 1330, 1367; sue vicende dopo l'elezione all'episcopato e lotta contro l'arianesimo 79-87; fonte di Ambrogio 428, 432; e il *De ratione paschae* 1156, e la sua *Vita Antonii* 1256, 1257, 1299; fonte di Girolamo 1299.
- ATANASIO (Pseudo-) *De Trinitate* 181, 202.
- ATENAGORA 25, 1314.
- ATENAIDE (Elia Eudossia) 844, 845, 853.
- ATERBIO 1170, 1172, 1276.
- ATTICO interlocutore del *Dialogus* di Girolamo contro i Pelagiani 1373.
- AUDENZIO antipriscillianista 624.
- AUGUSTO 21, 29, 800, 949, 1147; (culto d') 943.
- AURELIANO di Sirmio 204.
- AURELIO Vescovo di Cartagine 647, 684, 691, 1296; e la Conferenza del 411, 653, 740; e Celestio 1017.
- AURELIO vescovo luciferiano 178, 206, 865.
- AURELIO diacono priscillianista 607.
- AURELIO diacono, destinatario della 2ª lettera di Sulpicio Severo 1126, 1128.
- AUSONIO 30, 35, 343, 963, 964, 974, 978, 979, 980, 1021, 1022, 1024, 1025, 1039, 1049, 1088, 1117; e il *De ave phoenice* 817; e le leggi della poesia centonistica 846, 847; e il *Cento nuptialis* 848; e Paolino di Nola 970, 972-975, 978, 985, 986, 993-997, 1029-1034, 1099; e i Professori burdegalensi 972; e Terasia 983, 994; e il V Carme della raccolta di Paolino dell'Har-tel 1026.
- AUSSENZIO vescovo di Milano 83, 99-101, 125-129, 262, 581, 865, 866, 868, 1354.
- AUSSENZIO di Durostorum (Mercurino) 184, 187, 188, 297, 305, 310, 311, 414, 498, 500, 501, 509, 510.
- AVITA 1009, 1013, 1070, 1255.
- AVITO (Alcimo Ecdicio) e il poemetto *Heptateuchos* 840; e la *Psychom.* di Prudenzio 957.

## B

- BABILA (S.) 337.
- BACHIARIO (= Peregrino?) 618.
- BARANINA maestro ebraico di Girolamo 1207.
- BARBAZIANO monaco apostata 403.
- BARDESANE 1312.
- BARNABA (Pseudo). Lettere 24; fonte dell'*Adversus Marcionem* 801.
- BASILIO di Ancira, semiariano 85, 96, 135, 231, 233.
- BASILIO presbitero di Capua e Paolino di Nola 1084, 1085.
- BASILIO (S.) di Cesarea 37, 51, 87, 266, 268, 401, 424, 566, 586, 866, 867, 972; 1174, 1274, 1330; e la letteratura profana 37, 38; fonte di Ambrogio 384, 388, 391, 403, 418, 428; e una vergine *lapsa* 461, 462; fonte di Niceta 1162; nelle versioni di Rufino 1183; e il *De vir. ill.* di Girolamo 1315.
- BASSO (Anicio Auchenio) *praefectus urbi* nel 382 582.
- BASSO giudice 178.

BASSULA suocera di Sulpicio Severo 1110, 1115, 1082, 1119, 1126, 1128.

BAUTONE 280, 317.

BEATO di Libana 210-212; la *Summa dicendorum* e il *Comment. in Apocal.* di Ticonio 687, 689, 1347.

BEBIANO (Verio) e il carne 33 di Paolino di Nola 1072.

BEDA, l'*Hexameron* e Ambrogio 419; e Ticonio 686; e Cipriano Gallo 842; e l'*Expos. interlinearis libri Job* 1391; e il *Liber nominum locorum ex Actis* 1392; e il *Tractatus in Lament. Jeremiae* 1392; e l'*Homilia in qua corruptio doctrinae Apostolorum vituperatur* 1394; e il *De duodecim doctoribus ad Desiderium* 1394.

BELIAL. Vedi: SATANA.

BENEDETTO (S.) 552.

BENEDETTO di Aniane 1377.

BENIVOLO *magister memoriae* di Valentiniano II, e Gaudenzio 588.

BERNARDINO (S.) da Siena 563.

BERNARDO di Chiaravalle 64.

BIONDO Flavio e Zenone 563.

BLESILLA figlia di S. Paola 1254, 1255, 1259, 1263, 1264, 1269, 1327, 1378; e l'*epitaphium* di Girolamo 1304, 1387.

BOEZIO 220, 221, 226, 227, 228, 244.

BONIFAZIO papa 1387.

BONOSO d'Aquileia 1237; e Rufino 1167; e Girolamo 1233, 1235, 1236.

BONOSO vescovo di Naisso 1153; la Verginità di Maria e Ambrogio 455, 456.

BOTERICO generale goto 326.

BOTRO presbitero 637.

BRITTONNE vescovo di Treviri e Itacio 603, 604.

## C

Cuena Cypriani (La) e Zenone 567; e l'autore dell'*Heptateuchos* 840.

CAIO d'Illiria 203.

CALLIGONO eunuco di Valentiniano II 305, 378.

CANDIDIANO messaggero a Nola 558, 1092.

CANDIDO ariano 182, 230, 232, 233.

Canto liturgico 307-310.

CARDAMATE messaggero a Nola 1004, 1085, 1086, 1098.

CARISIO, fonte di Vittorino Afro 225.

CARME del Cod. Paris. 8084, 803-816. Bibliografia 775.

*Carmen ad coniugem* 1095.

*Carmen ad Deum post conversionem et baptismum suum*, e Orienzo 1095.

*Carmen ad Senatorem* 802-803, 928.

Bibliografia 775-776.

*Carmen adversus Marcionem* 237, 794-801, 928. Bibliografia 776-778.

*Carmen de Evangelio* 828-830. Bibliografia 781.

*Carmen de nomine Jesu* 1095.

*Carmen saphicum pentametrum ad laudem B. Filastrii episcopi*, e Gaudenzio 581, 588.

CARPONE sacerdote di Alessandria 74.

CARTERIO monaco, ed Elvidio 1354.

CASSIANO donatista, e la supplica dei Donatisti a Giuliano l'Apostata 644, 668.

CASSIANO (Giovanni), e Ilario di Poitiers 133 150; e il *Dè Trinitate* d'Ilario 130; e l'*Exp. Evang. secundum Lucam* di Ambrogio 413; e Rufino 1201; e il *Comment. in LXXV Davidis psalmos* 1211.

CASSIANO di Imola 890, 891, 909, 924, 925; e il IX *Peristephanon* di Prudenzio 911.

CASSIANO martire della Mauretania Tingitana sotto Diocleziano 193.

CASSIODORO 686; e il *De Trinitate* di Ilario 132, 133, 135; e Vittorino 219-221, 225-227; e il *De patriarchis* di Ambrogio 380; e l'*Exp. Evang. secundum Lucam* di Ambrogio 414; e l'*Exameron* di Ambrogio 418; e il *De fide* di Ambrogio 425; e il *De incarn. dominicae sacramento* di Ambrogio 431; e il *De Officiis* di Ambrogio 479; e l'inno *Illuminans Altissimus* 514; e Niceta 1153; e il *Commento* di Girolamo su Geremia 1339, e le Omelie di Girolamo 1381, 1382.

CASTORINA zia di Girolamo 1387.

CASTULO presbitero ariano 299.

CATONE 29, 226.

CECILIANO vescovo di Cartagine 194, 632, 635-641, 657, 658, 705, 712, 713, 730, 738, 742, 750, 765, 770.

CECILIO interlocutore dell'*Octavius* 22.

CEONIO Rufio Albino 53.

CEONIO Rufio Volusiano 53.

CELESTINO papa 514.

CELESTIO presbitero cartaginese 637.

- CELESTIO discepolo di Pelagio 1016, 1017, 1018, 1295, 1373.
- CELSE 1312; e Origene 1274.
- CELSE figlio di Paolino e Terasia 986, 987, 1049, 1111, 1113.
- CELSO figlio di Pneumazio 979, 987; e il carne XXXI di Paolino di Nola 1046, 1048, 1049, 1098.
- CEPONIO vescovo spagnolo e Turibio d'Astorga 625, 626.
- CERINTO 1292.
- CESARIO (S.) di Arles 552, 1390; e il *Comm. in Evang. secundum Marcum* 1393.
- CESIO Basso 225.
- CICERONE 26, 29, 42, 477, 528, 896, 949, 1182, 1242, 1295, 1359, 1364, 1365; nelle scuole retoriche 27; e l'influenza dell'*Hortensius* su Agostino 44; fonte di Lucifero 172, 174; la *Rhetorica* nel commento di Vittorino Afro 221, 222; i *Topica* nel commento di Vittorino 226; fonte di Vittorino 220; fonte di Ambrogio 40, 384, 391, 416, 418, 468, 470, 475-479, 526, 528; e Panezio 475, 476; e Gaudenzio 589; fonte di Girolamo 1327, 1359.
- CINEGIO prefetto del pretorio sotto Teodosio 178.
- CIPRIANO di Cartagine 31, 32, 60, 62, 71, 102, 183, 386, 563, 577, 632, 635, 664, 665, 670, 671, 722, 765, 788, 797, 817, 909, 1186; fonte di Firmico 59; fonte di Lucifero 172; e Cromazio 548; fonte di Zenone 564, 571; fonte di Paciano 579; e il *Liber de singularitate clericorum* 589; e la questione battesimale 639, 662, 708, 738, 766, 1352; carmi attribuitigli 790, 802, 825; fonte del *Carmen adv. Marcionem* 801; e il poemetto *Genesis (Heptateuchos)* 839, 840; e il XIII *Peristephanon* di Prudenzio 916, 917; e Niceta 1162; e Paolo di Concordia 1237; e Girolamo 1314; e la 40<sup>a</sup> lettera apocrifa di Girolamo 1391.
- CIPRIANO Gallo 839-842, 861. Bibliografia 783-784; e il frammento *De Genesi* 790; e il *De Sodoma* e il *De Jona* 791.
- CIPRIANO di Tolone e il *Te Deum* 1160.
- CIPRIANO presbitero e l'*Heptateuchos* 841; e i carmi *ad Senatorem*, *De Sodoma* e *De Jona* 841.
- CIRILLO di Gerusalemme 87, 96, 440, 1169, 1172; fonte di Ambrogio 428; fonte di Niceta 1162; fonte di Rufino 1201.
- CITEGIO 587.
- CITERIO e il carne XXIV di Paolino di Nola 1035-1038.
- CLARO discepolo di S. Martino 1117, 1120.
- CLAUDIANO 31, 34, 51, 343, 963, 970, 1049; e il *De ave phoenice* 817; e Cipriano Gallo 841; e Stilicone 951; e la poesia allegorica 954; e l'epitalamio per le nozze d'Onorio 1043.
- CLAUDIANO vescovo donatista di Roma 666, 669, 673-674, 701, 869. Bibliografia 628.
- CLAUDIO di Torino e Fortunaziano d'Aquileia 590.
- CLEMENTE (S.) papa 24, 1186, 1191; e il simbolo della fenice 821; le *Recognitiones* e la versione di Rufino 1191.
- CLEMENTE VIII e la volgata 1326.
- CLEMENTE Alessandrino 266, 1146, 1186, 1274; e l'accordo tra la scienza e la fede 37; e l'inno a Cristo nel *Pedagogus* 521, 522; fonte di Girolamo 1334.
- CLODIO Celsino Adelfo marito della poetessa Proba 852.
- Collatio cum Pascentio ariano*, e *Vigilio di Tapso* 203.
- Collectanea antiariana parisina* = *Fragments historica* di Ilario di Poitiers. Vedi: ILARIO.
- Collectio Avellana* 175-176. Bibliografia 152-153.
- COLLUTO sacerdote di Alessandria 74.
- COLOMBANO (S.) 183, 552.
- COMINIANO fonte di Vittorino Afro 225.
- Commentaria in XIII epistulas beati Pauli* 533-538. Vedi: Ambrosiaster.
- Commentarii in epistulas S. Pauli* 1392.
- Commentarius in evang. secundum Marcum* 1392.
- Commentarius in prophetas minores tres*, e Rufino 1211.
- Commentarius in LXXV Davidis psalmos*, e Rufino 1211.
- Commentarius in symbolum Athanasii*, e Gaudenzio 589.
- Commentarius S. Hieronymi* 1347. Vedi: ISIDORO di Siviglia.
- COMMODIANO 885, 888, 928, 1314; e il *Carmen adv. Marcionem* 795,

- 796, 797, 801; e il simbolo della fenice 821.
- Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* 617.
- CONCILIO o Sinodo di Antiochia (270) 140; di Elvira (verso il 300) 193; di Cirta (305) 704; di Cartagine (312) 638, 658, 713, 750; di Roma (313) 14, 63, 194, 639, 656, 659, 705, 713; di Arles (314) 15, 63, 194, 639, 656, 659, 662, 714; di Milano (316) 15; di Antiochia (324-325) 76; di Nicea (325) 15, 77, 78, 96, 119, 124, 138, 139, 194, 195, 196, 209, 231, 262, 427, 796; di Tiro (335) 79, 80; di Cartagine (336) 659; di Alessandria (339) 81; di Roma (341) 81; di Sardica (343) 81, 115, 196, 197, 590, 662; di Cartagine (348) 643; di Sirmio (351) 82, 138; di Arles (353-354) 83, 94, 116, 165; di Milano (355) 83, 94, 115, 120, 127, 129, 166, 168, 170, 172, 197, 201; di Beziers (356) 84, 95, 114, 116; II di Sirmio (357) 85, 138, 198, 203; di Ancira (358) 85, 138, 139, 231; III di Sirmio (358) 85; di Rimini (359) 85, 96, 97, 113, 129, 135, 189, 190, 203, 206, 212, 231, 1123; di Seleucia (359) 85, 96, 97, 113, 118, 123, 130, 135; di Parigi (360-361) 86, 99; di Costantinopoli (360) 118, 123, 130; di Alessandria (362) 167; di Valenza (374) 191; di Sargozza (380) 191, 598, 599, 611, 614, 616, 619, 623; di Aquileia 187, 189, 276, 277, 452, 579, 580, 581, 869, 870; di Costantinopoli (381) 277, 1248; di Roma (382) 277, 870, 1310; di Cartagine (383) 583; di Bordeaux (384) 604, 612, 613, 619, 623; di Roma (390) 1358; di Milano (391) 1358; di Capua (391 o 392) 455; di Ippona (393) 647; di Cabarsussa (393) 647, 648; di Bagai (394) 648, 723, 753, 754; di Costantina (396) 649; di Milevi (397) 649; di Roma (400) 1283; di Toledo (400 o 401) 610, 622, 891; di Cartagine (403) 650; di Cartagine (411) 1295; di Diospoli (415) 1296; di Gerusalemme (415) 1375; di Efeso (449) 166; di Braga (563) 610, 622; IV di Toledo (633) 142.
- CONSENZIO, i priscillianisti e Agostino 622, 623.
- Consultationes Zacchaei et Apollonii* 52, 63.
- Contra Felicianum arianum* e Vigilio di Tapso 203.
- Contra Fulgentium donatistam* 767, 768.
- CONTUMELIOSO vescovo di Riez 1390.
- CORONATO e la sua *Vita S. Zenonis* 565.
- CORRADO di Hirschau, e la *Psychomachia* di Prudenziò 956.
- COSTANTE 16, 20, 53, 59, 80, 81, 82, 94, 266, 641, 655, 660, 666, 668; e la sua politica religiosa 17, 81, 82; e l'editto d'unione del 347, 642, 644, 667; e Donato il Grande 715.
- COSTANTINO I 11, 12, 15, 16, 18, 21, 51-53, 63, 71, 72, 76, 80, 124, 195, 196, 258, 320, 348, 349, 496, 497, 550, 636, 638, 641, 666, 712, 738, 869, 943, 944, 1122, 1147, 1257, 1264, 1308; e la religione cristiana 12, 14; e la libertà di coscienza 13; e il paganesimo 13; e il vescovo Alessandro 77; e Ario 77, 195; e Atanasio 79; e il Concilio di Nicea 78, 195, 196; e Ceciliano di Cartagine 194; e i Donatisti 15, 638-640, 656, 664, 697, 705, 713, 714, 717; e il carme *Laudes Domini* 789, 790; (editto di) 794; e il culto del Sole 821; e Giovenco 832.
- COSTANTINO II 16, 80-82, 94
- COSTANZA imperatrice 79.
- COSTANZO 16, 17, 20, 53, 59, 80, 82, 115, 135, 167, 216, 231, 262, 266, 268, 564, 590, 852, 862, 970, 1145, 1245; e la sua politica religiosa 17, 82; e l'altare della Vittoria 21, 274, 283, 284; e Atanasio 81, 165-167, 170, 197, 305; e i sinodi di Arles, di Rimini e di Seleucia 83, 85, 94, 96, 118, 165, 190; e Lucifero 86, 168-171; e Ilario 86, 94, 95, 98, 101, 115, 118-124, 139; e il concilio di Milano 166, 167, 170; e Osio 198, 200, 201; ed Eusebio di Vercelli 201; e Germinio di Cizico 203; e papa Liberio 863.
- COSTANZO vescovo, e Ambrogio 506, 527.
- Credo* datato (IV formula di Sirmio) 203.
- CRESCONIO grammatico 656, 666, 745-753, 766.
- CRISIPPO 1206.



- CRISOGONO, e Rufino 1167; e Girolamo 1236, 1244.  
 CRISPINIANO, e Paolino di Nola 1075, 1076.  
 CRISPO, figlio di Costantino 11.  
 CRITOBULO interlocutore del *Dialogus Contra Pelagianos* di Girolamo 1373.  
 CROMAZIO di Aquileia 322, 548-549, 1386. Bibliografia 541; e Fortunaziano 591; e Rufino 1167, 1178, 1181, 1182, 1189, 1203, 1211; e Girolamo 1244, 1323, 1324, 1330, 1331; e la polemica tra Rufino e Girolamo 1284, 1367, 1368, 1369.  
*Cronografo* del 354, 1144-1147. Bibliografia 1107-1108.  
 CTESIFONTE, e la lettera 133 di Girolamo 1295, 1373, 1374.  
*Culti misteriosi* e la loro critica nel *De errore* di Firmico 56, 57, 60.

## D

- DADUCH (I) e Paolino di Nola 1084, 1085.  
 DALMAZIO Cesare 16.  
 DALMAZIO tribuno della Corte di Valentiniano II 498.  
 DAMASO papa 43, 51, 188, 274, 512, 534-537, 611, 613, 619, 700, 701, 705, 807, 861-876, 910, 917, 921, 1175, 1256, 1257, 1265, 1336, 1341, 1353, 1354, 1355, 1378, 1383, 1386. Bibliogr. 785-788; Vita 861-870; Opere 870-876; e i Luciferiani 178; e le vicende della sua elezione 276, 862-865; e il processo per le accuse d'Isacco 535, 536, 868; e i Priscillianisti 598, 600, 601, 613; e Claudiano vescovo donatista di Roma 674; e il Carme del Cod. Paris. 8084, 816; e i *Peristephanon* di Prudenzio 900; e la tomba di S. Felice a Nola 1011; e le lotte dogmatiche di Antiochia 1245, 1246; e Girolamo 1247-1251, 1263, 1341, 1348, 1375; e il concilio di Roma del 382, 1249; Girolamo e la revisione dei libri sacri 1251, 1252, 1317-1319; e il *De vir. ill.* di Girolamo 1315.  
 DAZIANO 193, 903, 905.  
*De ave phoenice* 816-822. Bibliogr. 778-779.  
*De benedictionibus Jacob patriarchae* 1392. Vedi: ALCUINO.  
 DECIO 18, 121-123, 126, 583, 1122, 1274, 1298, 1299.  
*De Cruce* o *De Pascha* o *De ligno vitae* 237, 825-826, 928. Bibliogr. 780.  
*De domesticis suis calamitatibus* 1095.  
*De dubiis nominibus*, e il *de ave phoenice* 817.  
*De duobus apocryphis libris*, e Cromazio 548.  
*De duodecim doctoribus ad Desiderium* 1394. Vedi: BEDA.  
*De evangelio* 828. Bibliogr. 781.  
*De fide orthodoxa contra Arianos*, e Febadio 192.  
*De fratribus septem Maccabaeis* 237.  
*De Jesu Christo deo et homine* 237, 824. Bibliogr. 780-781.  
*De induratione cordis Pharaonis* 1392.  
*De inventione* SS. Gervasii et Protasii, e Ambrogio 502.  
*De inventione* SS. Vitalis et Agricolae, e Ambrogio 502.  
*De lapsu virginis* 460-466. Vedi: AMBROGIO, GIROLAMO, NICETA.  
*De laude virginitatis*, e Osio 199.  
*De ligno vitae*. Vedi: *De Cruce*.  
 DELFINO vescovo di Bordeaux 507, 981, 1004; al Concilio di Saragozza 598, 981; e Paolino di Nola 981-983, 985, 986, 992, 1006, 1076, 1082, 1083-1087, 1100.  
*De Maccabaeis* 822-824. Bibliografia 779-780.  
 DEMETRIADE 1255, 1338.  
 DEMETRIO vescovo e la condanna di Origene 1207.  
*De naturis rerum*, e Ambrogio 831.  
*De opere martyrologii colligendo*, e Cromazio 548.  
*De Pascha*. Vedi: *De Cruce*.  
*De passione Domini* 816.  
*De resurrectione Domini*, Lattanzio e Venanzio Fortunato 816.  
*De Sacramentis* (Sermoni), l'*Apologia David altera* e Ambrogio 400, 532.  
*De Sancta Trinitate confessio*, ed Eusebio di Vercelli 202.  
 DESIDERIO di Roma 1170, Vigilanzio e Girolamo 1370-1372.  
 DESIDERIO di Gallia, e la *Vita Martini* di Severo 1126.  
*De similitudine carnis peccati attri-*

- buio a Paciano 579; o a Girolamo 579.
- De singularitate clericorum* (= *ad confessores et virgines*?) e Macrobio 669-671.
- De Sodoma* e *De Iona* 790-794. Bibliografia 774.
- DESTRO figlio di Paciano 576, e lo pseudo-Egesippo 355; e il *De vir. ill.* 1311.
- De ternarii numeri excellentia*, e Ambrogio 515, 831.
- DEUTERIO vescovo di Cesarea 654, 706, 758.
- DEUTERIO vescovo donatista 678.
- De verbi incarnatione* (centone cristiano) 849, 850.
- De verbis scripturæ* e Vittorino 240.
- De vocatione gentium*, e l'*Apol. David altera* 400.
- DIAGORA 733.
- Dicta de fide catholica*, e Rufino 1212.
- DICTINIO priscillianista 620, 621; e la sua *Libra* 622-623.
- DIDIMO il cieco 266, 1168, 1207, 1274, 1276, 1330; fonte di Ambrogio 428, 1207; nelle versioni di Girolamo 1251, 1375, 1376; maestro di Girolamo 1266; e la scena di Antiochia (*ad Galat.* 2, 11-14) 1289; fonte di Girolamo 1333, 1338, 1342, 1343, 1345, 1396.
- DINAMIO, vescovo di Angoulême 1014.
- DIOCLEZIANO 12, 15, 18, 193, 194, 259, 632, 666, 667, 700, 728, 730, 750, 901, 902, 1122.
- DIOGENIANO vescovo di Albige 1014.
- DIOMEDE, fonte di Vittorino 225.
- DIONE CASSIO 31.
- DIONIGI d'ALESSANDRIA 1186.
- DIONIGI vescovo di Milano 83, 94, 100, 166, 262, 268, 305, 500.
- DIONISIO Telmaharense, e il *Chronicon* di Eusebio 1308.
- DIONISIO vescovo di Lydda 1279.
- DIOSCORIDE fonte di Girolamo 1360.
- DIOSCORO medico 145.
- Dissertatio Maximini contra Ambrosium* 186-189, 277. Bibliogr. 156-157. Vedi: MASSIMINO ariano; PALLADIO di Ratiaria.
- Disticha de diversis rebus quæ in basilica Ambrosiana scripta sunt*, attribuiti a Prudenzio o ad Ambrogio 524.
- DOMITILLA (Flavia) 1265.
- DOMIZIANO 1122, 1265.
- DOMIZIO Alessandro (L.) l'usurpatore 636.
- DOMNIONE sacerdote romano 1256, 1320; Gioviniano e Girolamo 1270, 1361.
- DONATISMO 631-655. Bibliogr. 627-628.
- DONATISTI 14, 15, 63, 72, 194.
- DONATO di Bagai 642, 706.
- DONATO di Calama 633, 634.
- DONATO di *Casae Nigrae*, poi Donato il Grande 177, 631, 639-644, 646, 647, 649, 655-665, 667, 668, 618, 679, 690, 692, 698, 703, 705, 706, 707, 713, 714, 715, 740, 748. Bibliografia 628; vita 655-660; *Epistula de baptismo* 661-662; *De spiritu sancto* 662-663; *Sermoni* 663-664.
- DONATO di Mascula 633, 634.
- DONATO vescovo cattolico di sede ignota 706.
- DONATO antipelagiano 1387.
- DONATO (Elio) grammatico 1233, 1364.
- DOROTEO diacono meleziano d'Antiochia 866, 867.
- DOROTEO, fonte di Firmico 55.
- DOROTEO (Pseudo-), e la versione greca del *De vir. ill.* 1316.
- DOSITEO, fonte di Vittorino 225.
- DRACONZIO 888.
- DREPANIO 609.
- DULCIZIO tribuno, e Gaudenzio di Thamugadi 761-764.

## E

- EBEDJESU metropolita di Nisibi, la *Lex Dei* e Ambrogio 540.
- EBERARDO di Béthune, e la *Psychomachia* di Prudenzio 956.
- EBIONE 1292.
- EBIONITI 131; e l'*Apotheosis* di Prudenzio 932, 938.
- Editto* di Milano 11, 13, 24, 51, 72, 267.
- EFESIO vescovo Luciferiano, e Damaso 178, 865.
- EFREM Siro 51, 511.
- EGESIPPO (Pseudo-) 184, 355, 1188.
- EIRICO d'Auxerre, Vita di S. Germano 524.
- ELENA imperatrice, e la scoperta della croce 497, 1082, 1122, 1123; e il suo pellegrinaggio in Oriente 1264.

- ELEUSIO di Cizico 85, 96, 136.  
 ELIANO 553.  
 ELIANO proconsole d'Africa 705, 713.  
 ELIODORO d'Altino 548, 1287, 1392;  
 e Rufino 1167, 1168; e Girolamo  
 1236, 1239, 1240, 1245, 1323, 1324,  
 1353; e l'*epitaphium Nepotiani* di  
 Girolamo 1305, 1395.  
 ELLADIO luciferiano 1352.  
 ELPIDIO retore priscillianista 597,  
 598.  
 ELVIDIO 1269, 1371, 1372; e Giro-  
 lamo 1261, 1262, 1354-1357.  
 EMERITO di Chelidonio 193, e il 1°  
*Peristephanon* di Prudenzio 901.  
 EMERITO di Cesarea 653, 725, 739,  
 753-760, 764. Vita 753; la *Senten-*  
*tia* del Concilio di Bagai 754; alla  
 Conferenza di Cartagine del 411,  
 755-757; alla conferenza di Cesa-  
 rea 758-760.  
 EMILIANO giudice 908.  
 EMILIO ambasciatore ad Onorio nel  
 405, 587.  
 EMILIO vescovo di Benevento 1070;  
 e il carme XXV di Paolino di Nola  
 1042, 1045.  
 EMPEDOCLE 1206.  
 ENDELECHIO, e il panegirico di Teo-  
 dosio scritto da Paolino di Nola  
 1073, 1074.  
 ENGRAZIA vergine, e il IV *Periste-*  
*phanon* di Prudenzio 904.  
 ENNIO 871; nelle scuole retoriche 29.  
 ENNODIO 561.  
 ENRICO di Gent, e il *De vir. ill.* di  
 Girolamo 1312.  
 EPICURO 1360; fonte di Ambrogio  
 368; e il problema della felicità  
 472.  
 EPIFANIO di Salamina 72, 74, 87,  
 137, 176, 277, 583, 585, 801, 870,  
 1302, 1303, 1364; e le controver-  
 sie origeniste di Gerusalemme  
 1173, 1275-1279, 1362, 1363; al  
 Concilio di Roma del 382, 1249,  
 1250, 1257; e Girolamo 1265,  
 1368; Paola ed Eustochio 1265; e  
 Teofilo d'Alessandria 1281; tradot-  
 to da Girolamo 1376.  
*Epistula ad Celanciam*, e Paolino di  
 Nola 1094.  
*Epistula ad Claudiam sororem de vir-*  
*ginitate*, attribuita a Sulpicio Se-  
 vero, Atanasio, o Girolamo 1136.  
*Epistula ad Demetriadem* 1389. Vedi:  
 PELAGIO.  
*Epistula ad Geruntii filias de contem-*  
*nenda haereditate* 1389. Vedi: EU-  
 TROPIO discepolo d'Agostino.  
*Epistula ad Marcellam* 1094, 1389.  
 Vedi: FILIPPO discepolo di Giro-  
 lamo.  
*Epistula ad virginem lapsam* e Niceta  
 461.  
*Epistula legatorum synodi Seleucien-*  
*sis ad legatos synodi Ariminiensis*  
 117. Vedi: ILARIO di Poitiers.  
*Fragm. historica.*  
*Epistula synodi Sardicensis Orienta-*  
*lium* 115. Vedi: ILARIO di Poitiers.  
*Fragm. historica.*  
 EPITTETO 31, 413.  
 EPITTETO vescovo di Corinto, e Atana-  
 sio 432.  
 EQUIZIO prefetto dell'Illirico, e il  
*Chronicon* di Girolamo 1310.  
 ERACLIANO di Sirmio 204.  
 ERACLIDA d'Ossirinco 179.  
 ERACLIO amico di Rufino 1185.  
 ERASMO, e il *De Trinitate* d'Ilario  
 130, 131; e l'*Opus imperf. in*  
*Matthaeum* 185; e il *De Tobia* di  
 Ambrogio 392; e il *De interpell.*  
*David* di Ambrogio 393; e l'*Apol.*  
*David altera* 400; e l'*Ambrosia-*  
*ster* 533; e la versione greca del  
*De vir. ill.* 1315; e il *Tractatus in*  
*lamentationibus Jeremiae* 1392.  
 ERMA 24; fonte del carme *Adv. Mar-*  
*cionem* 801.  
 ERODE 122.  
 ERODOTO, e il mito della fenice 820.  
 ESDRA (IV libro di), fonte di Ambro-  
 gio 368.  
 ESICCHIO di Mileto, e la versione gre-  
 ca del *De vir. ill.* 1316.  
 ESICCHIO vescovo egiziano 1318.  
 ESIODO 38.  
 ESOPPO nelle scuole retoriche 27.  
 ESUPERANZIO e Paolino di Nola 1020.  
 ESUPERIO presbitero 1084.  
 ESUPERIO vescovo di Tolosa 1014,  
 1332, 1373.  
 ETELVULFO e Cipriano Gallo 842.  
 ETERIA, l'autrice della *Peregrinatio*  
 1141, 1142.  
 EUCHERIO di Lione 575.  
 EUCROZIA priscillianista, moglie del  
 retore Delfidio 600, 607, 609.  
 EUDOSSIA (Elia). Vedi: ATENAIDE (E-  
 lia Eudossia).  
 EUDOSSIO 139, 141, 172.  
 EUGENIO l'usurpatore 23, 258, 342-  
 345, 349, 350, 393, 403, 457, 493,  
 496, 505, 507, 944, 1073; e l'altare

- della Vittoria 344-346, 808; e Ambrogio 346; e Teodosio 347, 348, 808, 810, 941, 944, 998.
- EULALIA di Merida 924, 926; e il III *Peristephanon* di Prudenzio 902, 903, 961.
- EULOGIO vescovo di Edessa, e la *Peregrinatio Aethiopiae* 1140.
- EUNOMIA pronipote di S. Melania 1009, 1013, 1070, 1255.
- EUNOMIO sofista, anomeo 85, 1312.
- EUNOMIO commissario di Costantino in Cartagine 640, 705, 713.
- EURIPIDE 38, 528.
- EUSEBIO papa (Elogio damasiano per) 873.
- EUSEBIO di Aquileia, fratello di Cromazio 1167, 1203, 1386.
- EUSEBIO di Bologna 452, 454, 455 (?), 456 (?).
- EUSEBIO di Cesarea 37, 77, 196, 201, 712, 1174, 1237, 1330, 1334, 1378; e la cattedrale di Tiro 13; scomunicato ad Antiochia 76; e il Concilio di Nicea 78; e Osio 193-195; fonte di Ambrogio 415, 416; il suo *Chronicon* e Sulpicio Severo 1123; l'apologia di Origene e Rufino 1185, 1282, 1366; la *Historia eccles.* nella versione di Rufino 1189, 1190, 1192, 1193; il *Chronicon* nella rielaborazione di Girolamo 1248, 1308-1311; fonte di Girolamo 1313, 1334, 1337, 1338, 1351; e i Canon degli Evangelii 1318.
- EUSEBIO di Cremona 1179, 1340, 1345; e la traduzione rufiniana del *Periarchon* 1175, 1179, 1180, 1205, 1282; e Vigilanzio 1286, 1369; e Girolamo 1367.
- EUSEBIO di Emesa, e la scena di Antiochia (*ad. Galat.* 2, 11-14) 1289; fonte di Girolamo 1342, 1349.
- EUSEBIO d'Isauria, il concilio di Antiochia e gli Ariani 76.
- EUSEBIO di Nicomedia, e Ario 75-78, 232, 233; e Atanasio 79, 80.
- EUSEBIO di Milano 431.
- EUSEBIO di Vercelli 83, 94, 99, 100, 115, 166-168, 172, 201-202, 867, 1370. Bibliografia 159; vita 201; lettere 201; opere attribuite 202, 206.
- EUSEBIO destinatario di una delle lettere di Sulpicio Severo 1126, 1128, 1131.
- EUSTAZIO di Antiochia 77, 195, 867, 1245.
- EUSTAZIO di Berea 75.
- EUSTAZIO di Sebaste 85.
- EUSTOCHIO figlia di S. Paola 40, 872, 1094, 1170, 1206, 1254, 1297, 1304, 1320, 1321, 1323, 1327, 1330, 1331, 1336, 1338, 1341, 1343, 1345, 1349, 1355, 1375, 1377, 1387; e l'Epist. 22 di Girolamo 1242, 1243; 1263, 1387; e Girolamo 1258, 1267, 1269, 1288; suo viaggio in Oriente 1265; e i Pelagiani 1296; e l'*epitaphium* di S. Paola 1306, 1307; e il commento di Ambrogio all'Evangelio di Luca 1379.
- EUSTORGIO confessore 305, 500.
- EUTICHIANI 405.
- EUTROPIO, fonte di Girolamo 1309.
- EUTROPIO discepolo di Agostino, e l'*Epistula ad Geruntii filias* 1389.
- EUZOIO di Cesarea ariano 79, 1245, 1246.
- EVAGRIO d'Antiochia 867; - l'*Ambrosiaster* ? 537, 538; e Girolamo 1239, 1240.
- EVAGRIO pontico 1174, 1187; e Rufino 1373.
- EVAGRIO discepolo di S. Martino 555, 1120.
- EVAGRIO solitario di Nitria 1276.
- EVODIO prefetto del pretorio di Massimo, e i priscillianisti 606, 607.
- Exhortatio S. Ambrosii de symbolo*, e Lucifero di Cagliari 173; ed Eusebio di Vercelli 202; e Ambrogio 532; e Siagrio 625.
- Explanatio symboli ad initiandos* attribuita ad Ambrogio 532.
- Expositio in Apocalypsin*, e Ticonio 686.
- Expositio interlinearis libri Iob* 1391.
- Vedi BEDA; FILIPPO discepolo di Girolamo.
- Expositio orationis dominicae* (nel *Sacramentarium Gelasianum*), e Cromazio 549.
- Expositio quatuor evangeliorum* 1392; e Cromazio 548; e Fortunaziano 590.

## F

- FABIO pittore nelle scuole retoriche 29.
- FABIOLA 1255, 1259, 1305; e la lettera 14 di Girolamo 1245; e l'*epitaphium* scritto su di lei da Girolamo 1305-1306.



- FABIUS *Laurentius* e Mario Vittorino 222.  
 FACONDO d'Ermiana 137, 1377.  
 FAUSTA imperatrice 11, 639.  
 FAUSTINO vescovo di Thamugadi 761.  
 FAUSTINO luciferiano 173; *De fide adversus Arianos* 179-180; *Fides Theodosio oblata* 180.  
 FAUSTINO e MARCELLINO luciferiani 155, 178-180. Bibliografia 154-155; Vita 178; *Libellus precum* 172, 175, 176, 178-179, 199, 205, 206.  
 FAUSTO di Riez, e le 7<sup>a</sup> e 12<sup>a</sup> lettere apocriefe di Girolamo 1390; e le 38<sup>a</sup> e 39<sup>a</sup> lettere apocriefe di Girolamo 1391.  
 FEBADIO di Agen 116, 184, 189-192. Bibliografia 157-158; vita 189-191; *Contra Arianos* 191-192; opere attribuite 192, 212-215, 1157; e Ilario 149; al concilio di Saragozza 598.  
 FEDELE madre di Celso, e il carne XXXI di Paolino di Nola 1046, 1048.  
 FELICE di Aptungi 637, 638, 705, 713, 714.  
 FELICE diacono di Cartagine 636.  
 FELICE diacono di Milano 350.  
 FELICE (S.) di Nola 557, 971, 977, 978, 980, 990, 1001-1003, 1009, 1010, 1015, 1028, 1036, 1099, 1111, 1114, 1118, 1152; e Paolino di Nola 975, 977, 984, 990, 998, 1001, 1021, 1078; restauri alla sua tomba 976, 1003; e i *Natali* di Paolino 1006, 1049-1072; le nuove costruzioni curate da Paolino a Nola e a Fondi 1011, 1012, 1062, 1063, 1064.  
 FELICE arcidiacono di Roma 862, 863.  
 FELICE vescovo donatista di Roma 741.  
 FELICE vescovo di *Rotarium* 634.  
 FELICIANO di Musti vescovo massimianista 649.  
 FELICISSIMO diacono priscillianista 607.  
 FERMO capo Mauro 645, 649.  
 FESTO (Breviario di) 1147; fonte di Girolamo 1309.  
 Fide (*De*) *orthodoxa contra Arianos*, attribuito a Febadio 192.  
 Fides S. *Luciferi episcopi*, attribuito a Lucifero di Cagliari 173.  
 FILAGRIO prefetto di Antiochia 81.  
 FILASTRIO 176, 579-585, 586, 589; Bibliogr. 545-546; vita 579-582; *Liber de haeresibus* 582-585; e Priscilliano 620.  
 FILIPPO l'Arabo e S. Babila 337.  
 FILIPPO discepolo di Girolamo, e l'*Epistula ad Marcellam* 1094, 1389; e l'*Expositio interlinearis libri Iob* 1392.  
 FILOCALO (Furio Dionisio) calligrafo 8/4, 1144.  
 FILOGONO di Antiochia 75.  
 FILONE di Alessandria 266, 1312; e il *Liber de nominibus hebraicis* di Girolamo 1350; fonte di Ambrogio 356-359, 361, 362, 365, 371, 377, 384, 406, 416, 418, 527.  
 FILOSTORGIO 340.  
 FIRMIANO di Sirmio 204.  
 FIRMICO Materno 48-63, 1040. Bibliografia 48-50; Vita 51-54; Cronologia delle opere 52-53; *Mathesis* 54-56; *De errore profan. relig.* 56-63.  
 FLACCILLA imperatrice 179, 320, 496.  
 FLAVIANO Nicomaco 282, 344, 345, 347, 348, 350, 808, 811, 813, 941; e il carne del *Cod. Paris.* 8084, 806, 808-810, 812, 814.  
 FLAVIO nobile romano 1256.  
 FLODOARDO e S. Agnese 924; e S. Lorenzo 924; e Cassiano 924; e Romano di Antiochia 925.  
 FLORENTINA sorella di Leandro di Siviglia 199.  
 FLORENTINO monaco, amico di Girolamo 64, 1168, 1234, 1311.  
 FLORENZIA vergine 96.  
 FLORENZIO ciambellano di Costanzo 170, 172.  
 FLORENZIO padre della vergine Florenzia 96.  
 FLORENZIO vescovo di Cahors, e Paolino di Nola 1087.  
 FLORO governatore di Numidia 633, 700.  
 FORTUNATO di Costantina 738, 739; e la conferenza di Cartagine del 411, 653, 740; e Petiliano 723, 740.  
 FORTUNATO (Venanzio) 835, 837, 861; e la sua *Vita S. Hilarii* 93, 96, 145, 149; e il *De Sodoma* 794; e il *De resurr. Domini* 816; e Giovenco 832; ed Eulalia di Merida 902; e S. Lorenzo 924; e Paolino di Nola 981; e la *Vita Martini* di Sulpicio Severo 1132; e il *Comment. in symbolum* di Rufino 1201.  
 FORTUNAZIANO d'Aquileia 166, 590-591. Bibliogr. 547; fonte di Girolamo 1345.  
 FORTUNAZIANO di Sicca, e la conferenza di Cartagine del 411, 653.

FOTINIANI 399, 415, 564, 568.  
FOTINO di Sirmio 105, 119, 130, 138, 184, 203, 233, 1312; e la spiegazione del simbolo 1198; e Girolamo 1343.

*Fragmenta Bobiensia* 183-184. Bibliografia 155-156.

FRIGITIL regina dei Marcomanni e Ambrogio 524.

FRONTONE 29, 31; corrispondenza con M. Aurelio 28.

FRUTTUOSO 926; e il VI *Peristhephanon* di Prudenzio 908.

FULGENZIO di Ruspae, e il *De fide* di Ambrogio 425; e Optato 722.

FULGENZIO donatista 767-771.

FUNDANO vescovo di Abitina 633.

FURIA (La vedova) 1255; l'*Epistola* 54 di Girolamo e la *Peregrinatio Aetherae* 1140.

## G

GABINO 764.

GAIO giureconsulto 30.

GALENO 632, 1360; fonte di Ambrogio 418.

GALLA PLACIDIA 179.

GALLA imperatrice, moglie di Teodosio 320, 343.

GALLICANO eunuco 316.

GALLIENO imperatore 563, 908, 1163.

GALLIENO amico di Girolamo 1248, 1308.

GALLO discepolo di S. Martino e monaco di Primuliacum 1120, 1132; e i *Dialoghi* di Sulpicio Severo 1129-1131, 1133.

GAUDENZIO di Brescia 210, 211, 561, 581, 582, 585-590. Bibliogr. 546-547; vita 585-588; sermoni 588-590; e Filastrio 580, 581, 585; e Rufino 1182, 1191, 1211.

GAUDENZIO di Thamugadi 696, 760, 760-767, 768; vita 760-762; lettere a Dulcizio 763-765; lettere ad Agostino 765-767; e la conferenza del 411, 653.

GELASIO papa, e Giovenco 832; e Proba 860.

GELASIO di Cesareà, e l'*Hist. eccles.* di Rufino 1191.

GELASIO di Cizico 195, 196.

GENEROSO di Costantina e l'*Epistula de ordine partis Donati* di Petiliano 736.

GENETLIO vescovo di Cartagine 647.  
GELLIO (Aulo) 29, 31, 51.

GENNADIO 199, 540, 565, 580, 1393; e Lucifero 176; e il *De Fide* di Faustino 179, 180; e il *De lapsu virginis* 460, 461; e Petronio 574, 575; e gli antipriscillianisti 624, 625; e Vitellio 666, 667; e Macrobio 669-671; e Ticonio 675, 676, 679, 680, 685; e Prudenzio 888, 889, 965; e il *Dittochaeon* di Prudenzio 957; e Sulpicio Severo 1109, 1120, 1121, 1129, 1135; e Niceta 1152-1157, 1161; e Rufino 1182, 1183, 1185-1188, 1211; e la versione dei proverbi di Evagrio pontico 1187, 1188; e le *Vitae patrum* 1192; ed Elvidio 1262, 1354; e Paolino di Nola 1074, 1075; e il *De vir. ill.* di Girolamo 1312; e Vigilanzio 1373; ed Eutropio presbitero 1389; e il presbitero Filippo 1390; e Fausto di Riez 1390.

GENNARO (S.) 1011, 1055, 1057.

GENNARO vescovo di Benevento, e Paolino di Nola 1019, 1020.

GERMINIO di Sirmio 127, 198, 203-205, 868; e Niceta 1153, 1157.

GERVASIO e PROTASIO (Ss.), scoperta delle reliquie 312, 405, 406, 414, 504, 505, 553, 586.

*Gesta apud Zenophilum*. Vedi: *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis*.

*Gesta purgationis Caeciliani et Felicis* 112, 712, 713.

GESTIDIO, e i carmi I e II di Paolino di Nola 1024.

GETULICO vescovo 706.

GIACOBBE vescovo di Gerusalemme, le *Clementine* e le *Recognitiones* 1191.

GIAMBILICO 229.

GILDAS 556.

GILDONE, capo indigeno d'Africa 649, 725.

GIORGIO vescovo d'Alessandria 22, 96.

GIORGIO vescovo di Ostia, e il *Dittochaeon* di Prudenzio 957.

GIOVANNI evangelista 92, 122, 430, 519, 569; (Vita apocrifa di) 596.

GIOVANNI Crisostomo 51, 587, 972, 1096, 1253, 1281, 1377, 1382, 1394; S. Babila e Filippo l'Arabo 337; e l'*Opus imperf. in Matthaeum* 185; e Cromazio 548; e il suo *ad Theodorum lapsum* 461; e il *De vir. ill.* di Girolamo 1315.

- GIOVANNI di Gerusalemme 1008, 1257, 1363, 1371, 1376; e Pelagio 1018, 1295, 1296; e Rufino 1169, 1172, 1180; e Girolamo 1172, 1173, 1277-1281, 1361-1363; e le controverse origeniste 1173, 1180, 1276-1281; papa Anastasio e Rufino 1180, 1181, 1284; e Teofilo d'Alessandria 1280, 1361; e Vigilanzio 1286, 1369.
- GIOVANNI mansionario, la sua *Historia imperialis* e Zenone 565.
- GIOVANNI diacono di Roma, e il *Comment. in epistulas S. Pauli* 1392.
- GIOVENALE 949, 960; e Cipriano Gallo 842; e Prudenzio 961.
- GIOVENCO 792, 801, 831-839, 841, 859, 861, 896, 959. Bibliogr. 781-783; Vita 831-832; *Evangel. libri* 832-839; e il carme *Laudes Domini* 790; e il poemetto *Heptateuchos* 840; e Cipriano Gallo 842; e il *De verbi Incarnatione* 849.
- GIOVIANO imperatore 20, 266, 645; e la sua politica religiosa 20.
- GIOVINIANO diacono di Sirmio 204.
- GIOVINIANO ex-monaco 1209, 1269, 1270, 1287, 1317, 1340, 1371, 1372, 1389, 1397; e Girolamo 1357-1361.
- GIOVINO diacono di Aquileia, e Rufino 1167, 1203; e Girolamo 1244, 1386.
- GIOVIO amico di Paolino di Nola 36, 973, 1021-1024, 1088.
- GIROLAMO di Stridone 31, 44, 46, 51, 87, 149, 175, 184, 185, 235, 261, 350, 386, 414, 442, 462, 539, 565, 591, 617, 619, 686, 817, 896, 962, 964, 965, 972, 988, 999, 1000, 1010, 1014, 1023, 1081, 1092, 1096, 1099, 1136, 1153, 1163, 1171, 1174, 1192, 1194, 1210, 1213-1399. Bibliogr. 1213-1231; Vita 1231-1297; *Vita Pauli* 1297-1300; *Vita Malchi* 1300-1301; *Vita Hilarionis* 1302-1303; *Epitaphia* 1303-1307; *Chronicon* 1308-1311; *De vir. ill.* 1311-1317; Revis. della Bibbia 1317-1321; Versione della Bibbia (Vulgata) 1321-1326; Comment. all'Ecclesiaste 1327; *Commentariolus in psalmos* 1328-1330; *Comm. in XII proph. minores* 1330-1333; *Comm. in proph. maiores* 1333-1340; Comment. in *Epist. Paulinas* 1341-1345; *Comm. in Evang. Matthaei* 1345-1346; *Comm. in Apocalypsin* 1346-1347; *De monogrammate Christi* 1347-1348; *De frugi et luxurioso filiis* 1348-1349; *Quaest. hebraicae in Genesim* 1349-1350; *Liber de nomin. hebraicis* 1350-1351; *Liber de situ et nomin. locorum hebraicorum* 1351; *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* 1352-1354; *Adversus Helvidium* 1354-1357; *Adv. Iovinianum* 1357-1361; *Contra Ioannem Hierosol.* 1361-1363; *Contra Rufinum* 1363-1369; *Adversus Vigilantium* 1369-1373; *Dialogus contra Pelagianos* 1373-1375; traduzioni dal greco 1375-1380; omelie 1381-1384; lettere 1384-1391; apocrifi 1391-1394; e Reticio 63, 64; e Ilario 98, 101, 102, 104-106, 110, 111, 113-115, 120, 129, 130, 132, 133, 135, 137, 141-145, 150; e la conciliazione fra la scienza e la fede 27, 39-43, 47; e Lucifero 168; e i Luciferiani 175, 1352-1354; e il diacono Ilario 180, 1354; e Febadio 191; e Osio 199; ed Eusebio di Vercelli 201; e Gregorio di Elibero 206, 215; e i *Tractatus Origenis* 209; e Vittorino 216, 218, 219, 226, 243; e Ambrogio 265, 418, 425, 427, 449, 450, 1207, 1314, 1376, 1379; e il giudeo Isacco 535, 537, ed Evagrio (l'Ambrosiaster?) 538; e Cromazio 548; e l'invasione barbarica del 406, 555; e le *Vitae Patrum* 575; e Paciano 576-578; e il *De lapsus virginis* di Ambrogio 460; e la *Lex Dei* 540; e Fortunaziano di Aquileia 590; e Prisciliano 610, 611, 619; e i priscillianisti 621; e Latroniano 621; e Donato il Grande 663; e la *Summa dicendorum* di Beato di Libana 687; e Optato 700, 701, 722; e Pretestato 807, 810, 811; e Fabia Aconia Paolina 814; e Giovenco 831, 832, 835; e i centoni 844, 846, 860; e Damaso 861, 864, 870, 872, 874; e Paolino di Nola 974, 988, 989, 1016, 1073, 1074, 1100, 1101; S. Melania e Rufino 1008, 1207; e Pelagio 1017, 1295, 1296, 1373-1375; e Sulpicio Severo 1120; e la *Peregrinatio Aetheriae* 1140; e il *De vigiliis servorum Dei* di Niceta-1158; e Paolo di Concordia 1167; e Rufino 1167-1182, 1183, 1192, 1202-1210, 1236, 1250, 1267, 1281, 1283-1286, 1363-1369, 1373; e i *clerici Aquileienses* 1167; e Giovanni di Ge-

- rusalemme 1171, 1173, 1277-1281, 1361-1363; e la contesa origenistica 1172-1182, 1183, 1202-1210, 1273-1285; e i proverbi di Sesto 1186, 1187; e i proverbi di Evagrio 1187; e la versione di Giuseppe Flavio 1188; e il Maestro ebreo Baranina 1207; e il sogno nel deserto di Calcide 1243, 1365, 1368; Damaso e la versione dei libri sacri 1251, 1252, 1317-1321; e le pie donne dell'Aventino 1257-1260. Vedi: EUSTOCHIO, MARCELLA, MELANIA, PAOLA; e Vigilanzio 1286, 1287, 1369-1373; e la Volgata 1268-1269, 1321-1326; e Gioviniano 1270, 1357-1361; e la polemica con Agostino 1288-1291; e la presa di Roma del 410, 1293; e Elvidio 1261, 1262, 1354-1357.
- GIROLAMO (Pseudo), catalogo di eresie 176.
- GIROLAMO filosofo, e il problema della felicità 472.
- GIROLAMO di Gerusalemme e il Commento greco ai salmi 1329.
- GIUBA 225.
- GIULIANA vedova 457-460.
- GIULIANA moglie di Memore vescovo di Capua 1042.
- GIULIANO l'apostata 17-20, 87, 95, 99, 100, 119, 145, 266, 490, 534, 551, 645, 646, 655, 667, 673, 692, 694, 706, 715, 725, 981, 1109, 1127; e la restaurazione pagana 17-20, 283; e l'altare della Vittoria 21, 274; e l'editto contro i professori cristiani 19, 35, 218, 219; e l'editto in favore dei vescovi esiliati dagli ariani 167, 201; e i donatisti 644, 711, 716; e la *petitio* di Ponzio 668; e il culto del sole 821; e l'*Apotheosis* di Prudenzio 931; secondo il giudizio di Prudenzio 949; secondo il giudizio di Girolamo 1235.
- GIULIANO messaggero a Nola 1004.
- GIULIANO di Eclano 64, 1019, 1295, 1312; e il carne XXV di Paolino di Nola 1042, 1045, 1098; e il *Comment. in proph. minores tres* 1211; e il *Dialogus contra Pelagianos* di Girolamo 1374.
- GIULIANO Pomerio e Paolino di Nola 1015.
- GIULIANO servitore di Paolino di Nola 1089.
- GIULIO I papa 80-82, 200, 1145; e il secondo battesimo degli eretici 1352.
- GIULIO (Sesto) Africano 1318.
- GIUSEPPE Flavio 184, 1312; e lo pseudo-Egesippo 355, 1188; il così detto IV libro dei Maccabei e Ambrogio 377; e Rufino 1188; fonte di Girolamo 1349, 1360.
- GIUSTA sorella di Valentiniano II 338, 341, 486, 489.
- GIUSTINA imperatrice 22, 269, 275, 281, 314, 320, 417; e Ambrogio 276, 280, 297, 298, 303, 304, 403, 405, 467, 504, 509, 529.
- GIUSTINO apologeta 25, 90, 583.
- GIUSTO di Tiberiade 1312.
- GIUSTO di Toledo 208.
- GIUSTO di Urgel 208.
- GRACCO (Furio Mecio) *praefectus urbi* nel 376, 582.
- GRATA sorella di Valentiniano II 335, 341, 486, 489.
- GRATO vescovo di Cartagine 643, 662.
- GRAZIANO imperatore 20-22, 269-272, 274, 276, 278-280, 313, 314, 316, 318, 319, 336, 342, 346, 351, 392, 395, 404, 426, 431, 487, 488, 490, 491, 496, 535, 536, 595, 603, 609, 645, 674, 700, 702, 812, 868, 869, 870, 974, 978; 979, 984; e la sua politica religiosa 20, 21, 23, 293, 295; e l'altare della Vittoria 21, 274, 346, 941; e il *De fide* di Ambrogio 270, 271, 424-426; e il *De spiritu sancto* di Ambrogio 273, 274, 276, 279, 488, 490, 491, 496, 505; e Giustina 269, 275; e il Concilio di Aquileia 276; e il *De incarn. domin. sacramento* di Ambrogio 433; e i priscillianisti 600, 602; e Ausonio 972.
- GREGORIO XIV e la Volgata 1326.
- GREGORIO di Cappadocia 81.
- GREGORIO di Eliberis 100, 116, 178, 179, 180, 192, 201, 202, 205-215. Bibliogr. 161-162; vita 205-206; *Tractatus in cantica* 207-208; *Tractatus Origenis* 208-211; *De arca Noe* 211-212; *De fide* 212-215, 1157; opere attribuite 215; e Ilario 149; fonte di Niceta 1157.
- GREGORIO Magno 207, 1120, 1134; e Zenone da Verona 564, 565; e Paolino di Nola 1016; e la *Vita Martini* di Severo 1132.
- GREGORIO di Nazianzo 37, 51, 87, 277, 972, 1043, 1174, 1234, 1249, 1274, 1336; e il *De Fide* di Gre-



- gorio di Eliberis 212, 214; fonte di Ambrogio 428; e gl'inni d'Illario di Poitiers 508; e gl'inni di Vittorino 237; e Cipriano 916; fonte di Niceta 1162; e le versioni di Rufino 1183, 1365; e Girolamo 1248, 1378.
- GREGORIO di Nissa 37, 51, 87, 1274, 1330.
- GREGORIO il Taumaturgo, fonte di Niceta 1162; e Rufino 1190; fonte di Girolamo 1327.
- GREGORIO di Tours 63, 553; e il *de ave phoenice* 817, 818; ed Eulalia di Merida 902; e Paolino di Nola 1015; e la *Chronica* di Severo 1125; e la *Vita Martini* di Severo 1132.
- GREGORIO prefetto del pretorio d'Africa e Donato il Grande 659, 660-715.
- GREGORIO prefetto di Treviri, e Itacio 602, 603.
- GUGLIELMO di Massenego, e S. Lorenzo 924.
- GUGLIELMO da Pastrengo e Zenone 566.

## H

- HARDING Stefano, abate di Citeaux, e la revisione della Volgata 1326.
- HERRAD di Landsberg, e la *Psychomachia* di Prudenzius 957.
- Homilia in qua corruptio doctrinae apostolorum vituperatur* 1394. Vedi BEDA.
- Homoousios* e *homoiousios* 82, 84, 85, 138-141, 148, 173, 196, 198, 212, 213, 233, 234.
- HROTSVIT, e S. Agnese 924.

## I

- ILARIO (Decimio Ilariano) l'*Ambrosiaster*? 205, 537.
- ILARIO di Arles, e il carme *De Maccaeis* 822; e il carme in *Genesin* 826; e il carme *De Evangelio* 830; e Sulpicio Severo 1132.
- ILARIO di Poitiers 51, 84, 86, 87, 65-150, 172-174, 184, 201, 205, 237, 262, 526, 566, 722, 972, 1153, 1186, 1366, 1370, 1394. Bibliogr. 65-71; vita 87-101; *Comment. in Evang. Matth.* 102-104; *Tractatus super psalmos* 104-110; *Tractatus mysteriorum* 110-111, 1137; *Tractatus in Iob* 111-112; *Fragmenta historica* 112-117; *ad Constantium* 117-120; *Contra Constantium* 120-125; *Contra Auxentium* 125-129; *De Trinitate* 129-135; *De synodis* 135-142; Inni 142-145, 507-509, 523, 1137; opere perdute 145; fonte di Febadio 192; e il *Tractatus contra Arianos* di Febadio 205; e l'interpretazione allegorica 526, 527; fonte di Zenone 564, 571; e Priscilliano 616; e Tiberiano 621; e il carme *De evangelio* 828, 830; e la *Chronica* di Sulpicio Severo 1124; e S. Martino 1127; e il *Te Deum* 1161; e Niceta 1162; e Girolamo 1236; fonte di Girolamo 1345, 1346; Rufino e Girolamo 1367.
- ILARIO diacono di Roma 83, 99, 100, 165, 166, 177, 180, 181, 1352; e l'*Ambrosiaster* 181; e Girolamo 1354.
- ILARIONE monaco 1298, 1300, 1302; e la *Vita* scrittane da Girolamo 1302-1303.
- ILDEBERTO, e l'arcidiacono: Vincenzo 924.
- ILDEFONSO di Toledo, e il *De vir. ill.* di Girolamo 1312.
- INCIMARO di Reims, e il *De ternarii numeri excellentia* 515; e l'*Ignis creator igneus* 515; e la *Lex Dei* 539; e il codice remense di Zenone 566.
- INDICIA vergine 462.
- In Genesin.* 826-828. Bibliogr. 781.
- INGENZIO falsario donatista 714.
- Inni* pseudo-ambrosiani 514-515.
- INNOCENZO papa I 558, 561, 1018, 1019, 1296; il *Liber regularum* e Vittricio 558, 559; e la questione pelagiana 1017-1019; e Niceta 1153; e Vittricio 1092.
- INNOCENZO di Aquileia 1240, 1241; e

- Rufino 1167; e Girolamo 1236, 1239, 1241.
- IPPOCRATE 1360.
- IPPOLITO (S.) di Roma 1308; fonte di Ambrogio 380, 406, 418; fonte di Epifanio e Filastrio 585; fonte di Severo 1124; e l'*XI Peristephanon* di Prudenzius 919, 920; fonte del Cronografo del 354, 1146; e il *De vir ill.* di Girolamo 1313; fonte di Girolamo 1333, 1334, 1345.
- IRENE sorella di papa Damaso 862, 875.
- IRENEO (S.) 801; fonte di Girolamo 1339.
- IRENEO corrispondente di Ambrogio 503.
- ISACCO ebreo 621, 674; l'*Ambrosiaster* 535-537; opere attribuite 536; e lo pseudo-Egesippo 355; e la *Fides Isaatis ex Iudaeo* 536; e la *Lex Dei* 540; Ursino e Damaso 868, 869.
- ISIDORO di Siviglia 208, 210, 565, 623, 1393; il suo *De Natura Rerum* e Ambrogio 418; e Ilario di Poitiers 142; e i Luciferiani 176; e il *Libellus precum* 179; e i canoni del concilio di Nicea 196; e Osio 199, 200; e il *Liber de definitionibus* di Vittorino Afro 225; e il memoriale di Itacio 604, 605; e la poesia centonistica 846, 848, 849; e Proba 851, 852, 861; ed Eulalia di Merida 902; e il *De vir. ill.* di Girolamo 1312; e il *Comment. S. Hieronymi* 1347.
- ISIDORO inviato da Teofilo d'Alessandria a Gerusalemme 1173, 1280.
- ISIDORO solitario di Nitria 1256.
- ISTANZIO vescovo priscillianista 597-600, 602, 605, 607, 611, 613.
- ITACIO di Ossonova, antipriscillianista 597, 598, 601-608, 614, 615, 623; e il vescovo Teognisto 608; e Severo 1124.
- Itinerarium burdigalense* 1136-1137. Bibliogr. 1104-1105.
- L
- LAMPIO e Paolino di Nola 982.
- LANFRANCO arcivescovo di Canterbury e la revisione della Volgata 1326.
- LATRONIANO priscillianista 607, 621.
- LATTANZIO 31, 32, 62, 266, 569, 616, 722, 885, 888, 896, 928, 949, 1343; e la scienza profana 39; fonte di Lucifero 171; fonte di Zenone 562, 564, 571; carmi attribuiti 816; e il *De ave phoenice* 817-819; fonte di Girolamo 1327.
- Laudes Domini* 788-790. Bibliografia. 773-774.
- LEA vedova romana 1255.
- LEANDRO di Siviglia 199.
- LEONADE questore del sacro palazzo di Costanzo 96, 97.
- LEONE Magno 133, 421, 622; e Turi-bio di Astorga 625, 626; e il carme in *Genesis* 826.
- LEONZIO amico di Ambrogio 264.
- LEONZIO di Cesarea 196.
- LEONZIO sofista, padre di Atenaide 844.
- LETA nuora di S. Paola 1255, 1288, 1323.
- LEUCADIO *praeses*, e il carme del Cod. Paris. 8084, 812.
- Lex Dei* 538-540.
- LIBANIO sofista 35, 51, 644, 972.
- Libelli de haereticis rebaptizandis*, e Ilario diacono di Roma 180.
- Libellus fidei*, attribuito a Febadio o a Gregorio di Elvira 192, 215.
- Libellus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum* 1391.
- Liber ad Justinum Manichaeum* e Vittorino Afro 239.
- Liber adversus Valentem et Ursacium* (in Ilario, *Fragmenta historica*) 114, 116.
- Liber de physicis* e Vittorino Afro 239.
- Liber de singularitate clericorum* 589.
- Liber nominum locorum ex Actis* 1392. Vedi: BEDA.
- Liber pontificalis* 14.
- LIBERIO papa 82-85, 99, 165, 166, 197, 201, 259, 862, 863, 970, 1145, 1146, 1263; e Girolamo 1234.
- LICENZIO alunno di Agostino 35; e il suo poema su Piramo e Tisbe 35.
- LICINIO imperatore 11, 51, 76, 79, 586, 944, 1122, 1147.
- LICINIO Rufino giurista, e la *Lex Dei* 539.
- LIEBERT abbate di S. Rufo presso Avignone, e il *Comment. in LXXV Davidis psalmos* 1212.
- LINO papa 799.
- LIVIO, nelle scuole retoriche 27, 29; fonte di Firmico 59; fonte di Ambrogio 526; fonte di Severo 1123.

LOLLIANO Mavorzio 52-54.  
 LOPE de Olmedo, e la pseudo-ieronimiana *Regula monachorum* 1393.  
 LORENZO (S.) 472; e il II *Peristephanon* di Prudenzio 917, 918, 925, 927.  
 LORENZO figlio della vedova fiorentina Giuliana 459.  
 LORENZO vescovo, e il *Comment. in Symbolum* di Rufino 1198.  
 LUCA 682; commento anonimo all'E-vangelo di 184.  
 LUCANO 905; e Giovenco 835; e Cipriano Gallo 842; (centoni da) 847; e Prudenzio 960.  
 LUCIANO di Antiochia 73, 75; e gli E-vangeli 1318.  
 LUCIANO vescovo donatista di Roma 669, 701.  
 LUCIFERIANI 175-178; (falsificazioni dei) 172-173, 181; confutati da Girolamo 1352.  
 LUCIFERO di Cagliari 83, 86, 94, 99, 100, 141, 165-175, 181, 201, 202, 206. Bibliogr. 151-152; Vita 165-168; *De non conveniendo* 168-169; *De regibus apostaticis* 169; *De sancto Athanasio* 169-170; *De non-parcendo* 170-171; *Moriendum esse* 171-172; Lettere 172; opere attribuite 173; e le lotte dogmatiche di Antiochia 1245.  
 LUCILIO 949; (centoni da) 847.  
 LUCILLA donatista 637, 638, 647, 658, 705.  
 LUCINIO amico di Girolamo 1318, 1322.  
 LUCIO I papa 1145.  
 LUCIO ariano 1171, 1190, 1312.  
 LUCREZIO 148, 928, 929, 959, 960, 964; e il carme in *Genesin* 828; e Giovenco 835, 838; e Damaso 874; fonte di Prudenzio 960, 961.  
 LUPICINO di Stridone 1238.  
 LUPO diacono ursiniano 864.  
 LUPULO amico di Girolamo 1350.  
 LUXORIO poeta centonistico 848.

## M

MACARIO di Gerusalemme e Osio 196.  
 MACARIO, commissario di Costante in Africa per l'unità religiosa 642, 643, 660, 707, 710, 715, 716, 728.  
 MACARIO eremita del deserto 1256; e Rufino 1168, 1207.  
 MACARIO presbitero luciferiano 865.

MACARIO senatore romano, e Paolino di Nola 999, 1100.  
 MACARIO, vicario del prefetto di Roma, e Rufino 1174, 1184, 1186, 1204, 1282.  
 MACEDONIANI 180, 428, 429.  
 MACEDONIO di Costantinopoli 96.  
 MACEDONIO, *magister officiorum* di Graziano, e i priscillianisti 602-604.  
 MACROBIO 51, 229; e Vezzio Agorio Pretestato 807.  
 MACROBIO donatista 666, 668-673, 701. Bibliogr. 628; *Passio Maximiani et Isaac* 671-673.  
 MAGGIORINO vescovo di Cartagine 632, 638, 639, 640, 647, 658, 705.  
 MAGNO Magnenzio l'usurpatore 16, 17, 82, 852; e il poema di Proba 852-855.  
 MAGNO vescovo antipriscillianista 605, 606.  
 MAGNO retore 831; e la sua questione a Girolamo sulle citazioni degli autori profani 41, 1244, 1317.  
 MALCO di Maronia 1298; e Girolamo 1240; e la Vita scrittane da Girolamo 1300, 1301, 1302.  
 MANES 119.  
 MANICHEI 72, 239, 399, 407, 415, 426, 619, 620; e l'*Apotheosis* di Prudenzio 933, 938.  
 MANILIO, fonte di Firmico 55.  
 MARBODO, e S. Lorenzo 924.  
 MARCELLA nobile romana 64, 1170, 1176, 1180, 1253-1257, 1265, 1284, 1318, 1333, 1342, 1343, 1386, 1388; e Paolino di Nola 999; Rufino e Girolamo 1179, 1181, 1282, 1364; ospita Girolamo a Roma nel 382, 1257; e Girolamo 1257, 1258, 1261, 1267; e la presa di Roma del 410, 1293; e l'*epitaphium* scrittone da Girolamo 1306.  
 MARCELLINA sorella di Ambrogio 259, 277, 278, 298, 305, 325, 378, 443, 446, 449, 452, 504, 506, 507.  
 MARCELLINA nobile romana 1255.  
 MARCELLINO papa 730, 738.  
 MARCELLINO Comite 493.  
 MARCELLINO inviato di Onorio alla Conferenza di Cartagine del 411, 653, 739, 741, 756, 757, 1256.  
 MARCELLO papa 738.  
 MARCELLO d'Ancira 119, 233, 866, 867.  
 MARCELLO martire 193.  
 MARCELLO storiografo e i *Gesta* della

- conferenza di Cartagine del 411, 654.
- MARCIANO, e il carne del Cod. Paris. 8084, 812, 813.
- MARCIONE 119, 796, 797, 799-801; e l'*Hamartigenia* di Prudenzio 933, 934, 938; e Girolamo 1343, 1344.
- MARCIONITI 415.
- MARCO evangelista 513.
- MARCO papa, e il secondo battesimo degli eretici 1352.
- MARCO d'Aretusa 203.
- MARCO di Menfi gnostico, e Priscilliano 597.
- MARCO Cicerone 476.
- MARCO presbitero, amico di Girolamo 1233, 1247.
- MARCULO 643, 707.
- MARI di Calcedonia 78.
- MARIA, Madre del Signore; la Sua verginità 520, portata come esempio da Ambrogio 447, 453, 463, e da Gaudenzio 589, impugnata da Elvidio 1269, 1371, 1372, difesa da Girolamo 1261, 1262, 1354-1357.
- MARINO di *Aquae Tibilitanae* 634.
- MARINO di Arles, e il concilio Lateranense del 313, 639.
- MARINO lettore 204.
- MARRACINO monaco *inspiritalis* 1078, 1079, 1098.
- MARTINIANO, e il carne XXIV di Paolino di Nola 1035, 1036.
- MARTINO di Bracara, e l'*Opus imperf. in Matthaeum* 186; e il *De ratione paschae* 1156.
- MARTINO di Tours 98, 314, 549, 550, 552, 554-556, 981, 982, 1005, 1006, 1010, 1081, 1114, 1115, 1125, 1129, 1132, 1133, 1135; e i priscillianisti 606, 608; e Priscilliano 619; e Paolino di Nola 981, 1019, 1020, 1118; e Sulpicio Severo 1115, 1117, 1118, 1120, 1125; e la Vita scrittane da Severo 1078, 1126-1128, 1133, 1135; e i *Dialogi* di Severo 1129, 1130, 1131.
- MARZIALE, e il mito della fenice 821.
- MARZIANO Capella 45, 561.
- MASSENZIO imperatore 348, 636, 944.
- MASSENZIO di Poitiers 93.
- MASSIMIANO e ISACCO martiri nel 347 a Cartagine 671, 672.
- MASSIMIANO Erculio 11, 193, 197, 700, 1122.
- MASSIMIANO di Bagai 651.
- MASSIMIANO vescovo donatista di Cartagine 647, 648, 750.
- MASSIMINO (S.) di Treviri 93.
- MASSIMINO imperatore 122, 123.
- MASSIMINO ariano, e i *Fragmenta Bo-biensia* 184; e l'*Opus imperf. in Matthaeum* 186; e la *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* 187-189.
- MASSIMO Magno Clemente, l'usurpatore 22, 258, 279, 304, 313, 328, 381, 393, 467, 496, 603, 608, 609, 812, 944, 978, 984, 1073; e Ambrogio (I Ambasceria) 280-281, 529; (II Ambasceria) 313-319, 404, 529; e la sua discesa in Italia 319; e le battaglie di Siscia e di Petavio 320; e Teodosio 943; e i priscillianisti 604-607; e S. Martino 1130, 1131.
- MASSIMO di Nola 1001-1003, 1052, 1053, 1098.
- MASSIMO di Tiro 31.
- MASSIMO di Torino 189.
- MATERNO di Colonia, e il Concilio Lateranense del 313, 639.
- MATTEO evangelista 94, 682.
- MAVORZIO poeta centonistico 848; e il suo centone *De ecclesia* 850, 851.
- MELANIA Antonia (S.) 971, 1008, 1009, 1082, 1098, 1171, 1173, 1265, 1295; e Paolino di Nola 1007, 1012, 1013, 1081; e Rufino 1167-1169, 1237, 1265, 1276; e S. Paola 1170; e Girolamo 1172, 1207, 1285, 1310; e la controversia origenista 1276-1278.
- MELANIA giuniore 1009, 1013, 1070, 1182.
- MELCHIADE o Milziade papa, e il concilio di Roma del 313, 14, 63, 639, 713, 738.
- MELEZIANI 167.
- MELEZIO vescovo di Sebaste e poi di Antiochia 72, 866, 867, 1172, 1245-1248.
- MEMORE di Capua, padre di Giuliano di Eclano 1042, 1045.
- MENANZIO amico di Vittorino Afro 228.
- MENSURIO di Cartagine 632-637, 657, 658, 730, 738.
- MERCATORE (Mario) 1375; e il *Libellus de fide* attribuito a Rufino 1212.
- MESSIANO proconsole di Cartagine 735.
- METODIO d'Olimpo, e Porfirio 1334; fonte di Girolamo 1396.
- MEZZIO Arusiano grammatico, e Ambrogio 371, 372.



MINERVIO monaco di Tolosa 1333.  
 MINUCIO Felice 25, 26, 60, 62, 386, 885, 948, 949; fonte di Firmico 59; fonte di Ambrogio 485; di Prudenzio 946, 947; e il *De viris ill.* di Girolamo 1314.  
 MIROCLE di Milano 305, 500.  
 MONICA (S.) 309, 315, 513, 739.  
 MONTANO 119.  
 MONTANO di Zama, e la conferenza di Cartagine del 411, 653.  
 MUSONIO 35, 413.

## N

NABORE vescovo di *Centurionis* 634.  
 NAZARIO e Celso (scoperta delle tombe di) 312; e l'iscrizione di Ambrogio per la tomba di Nazario 523; le reliquie portate a Brescia 586.  
 NAZARIO di Milano 553.  
 NEBROTH. Vedi SATANA.  
 NEMESIANO, e il carme del Cod. *Paris.* 8084, 816.  
 NEMESIO 37.  
 NEOPLATONISMO, e Vittorino Afro- 228-229, 242, 244, 245.  
 NEPOZIANO nipote di Eliodoro di Alitino, e l'*Epistola* 60 di Girolamo 1287, 1305.  
 NERONE imperatore 30, 31, 121-123, 126, 312, 1122.  
 NESTORIANI 405.  
 NICEFORO 587.  
 NICETA d'Aquileia 1151, 1155.  
 NICETA di Remesiana 1098, **1148-1163**. Bibliogr. 1148-1151; vita 1151-1154; *Libelli instructionis* 1154-1156; *Libellus ad lapsam virginem* 1156-1157; *Sermo de diversis Domini vocabulis* 1157-1158; *De vigiliis* e *De psalmodiae bono* 1158-1160; *Te Deum* 1160-1161; e Paolino di Nola 1007, 1009, 1012, 1040-1042, 1060, 1081, 1152, 1161, 1162; e il *De lapsu virginis* 460-461; e il *Te Deum* 515; e il carme XVII di Paolino 1040-1042; e l'epist. apocrifa 31<sup>a</sup> di Girolamo 1391.  
 NICEZIO di Trier 1151, 1158, 1160.  
 NICIA di Aquileia 1239, 1240, 1244.  
 NICOLA di Roma (Cardinale), e la versione della Volgata 1326.  
 NICOLAITI 619.  
 NOTKERO, e Giovenco 832.  
 NOVAZIANISTI 405, 407, 415, 434-438.

NOVAZIANO 102, 133, 177, 1186, 1312, 1341; e Reticio 64; e i *Tractatus Origenis* 208, 209; e la remissione dei peccati 435; e Paciano 576, 577; e il *De singularitate clericorum* 670.  
 NUNDINARIO diacono donatista di Cirta 641.

## O

OCEANO gentiluomo romano 1176, 1256; e Girolamo 1177, 1203, 1282, 1283; e l'*epitaphium* di Fabiola 1305.  
 OFITI 619.  
 OLIBRIO (Q. Clodio Ermogeniano), figlio di Proba 852.  
 OLIMPIADE e l'epitalamio di Gregorio Nazianzeno 1043.  
 OLIMPIO amico di Paolino di Nola 1093.  
 OLIMPIO antipriscillianista 624.  
 OLIMPIO commissario di Costantino a Cartagine 640, 705, 713.  
 OMERO 38, 833, 834, 846, 956; nelle scuole retoriche 27; fonte di Ambrogio 416, 528.  
 ONORATO (S.) fondatore di Lérins e vescovo di Arles 98, 1132.  
 ONORATO di Vercelli 352.  
 ONORIO imperatore 275, 487, 493, 495, 497, 557, 558, 587, 675, 891, 941, 945, 948, 1013, 1043, 1256, 1283, 1335; e i donatisti 651, 652, 654.  
 ONORIO di Augustodunum 176; e Giovenco 832.  
 ONORIO di Autun, e Proba 861; e Optato 701; e il *De vir. ill.* di Girolamo 1312.  
 OPTATO di Milevi 640, 643, 656, 676, **698-722**. Bibliogr. 630-631; vita 699; *Libri* 699-710; fonti 712-716; e Donato il Grande 655, 657, 660, 664, 665; e Macrobio 669, 671; e Parmeniano 693, 694, 716-719.  
 OPTATO di Thamugadi 649, 725, 734, 749, 760.  
 OPTAZIANO Porfirio 512, 964.  
*Opus imperfectum in Matthaeum*, **185-186**. Bibliogr. 156.  
*Opusculum de septem ordinibus ecclesiae* 1390.  
 ORAZIO 516, 520, 896, 949, 960, 963, 964; e l'*Ars grammatica* di Vittorino 224; fonte di Ambrogio 384; e

- Zenone 571; e il carne *de Macca-*  
*baeis* 824; e il carne *in Genesin*  
828; e Giovenco 835; e Cipriano  
Gallo 842; fonte di Prudenno 960,  
961; e Paolino di Nola 1099; e  
Girolamo 1327.
- ORIENNO 832; e il carne *Laudes Do-*  
*mini* 790; e il *carmen ad Deum post*  
*conversionem et baptismum suum*  
1095.
- ORIGENE 185, 212, 266, 414, 1169,  
1174, 1196, 1198, 1204-1206, 1273-  
1275, 1277, 1278, 1280, 1281, 1283,  
1328, 1329, 1331, 1337, 1340, 1341,  
1344, 1345, 1350, 1362, 1365, 1370,  
1376, 1377, 1394, 1397; e l'inter-  
pretazione allegorica della Scrittura  
103; fonte d'Ilario 104-106, 111;  
e i *Tractatus Origenis* 208, 209;  
fonte di Vittorino 242; fonte di Am-  
brogio 404, 406, 416, 418, 527; e  
Vittorino 239; e il *Liber de singu-*  
*laritate clericorum* 589; e l'*Expla-*  
*natio symboli* di Niceta 1155; e Ru-  
fino 1169, 1172, 1207, 1276, 1364,  
1366, 1367; e Girolamo 1172, 1205-  
1207, 1248, 1275, 1364; e le tradu-  
zioni di Rufino 1197; fonte di  
Girolamo 1248, 1327, 1328, 1331,  
1332-1334, 1336, 1337, 1339, 1340,  
1342-1346, 1350, 1396; nelle tra-  
duzioni di Rufino 1183-1186, 1202,  
1282; nelle traduzioni di Girolamo  
1248, 1251, 1375, 1378-1380, 1390;  
e i proverbi di Sesto 1186; la ver-  
sione del *Periarchon*, Rufino e Gi-  
rolamo 1174-1180, 1202-1205, 1208,  
1209, 1282, 1283, 1363, 1366; con-  
dannato nel 400, 1179, 1181, 1283;  
e il *De vir. ill.* di Girolamo 1314; e  
le Esaple 1319, 1320.
- ORIGENISMO 72; lotte origeniste e  
condanna dell'origenismo 1172-  
1182, 1203-1210, 1273-1285.
- ORONNO corrispondente di Ambro-  
gio 503.
- OROSIO, e il *Commonitorium de er-*  
*rore Priscillianistarum et Origeni-*  
*starum* 617; a Betlem 1294, 1373,  
1375; e Pelagio 1295, 1296; e il  
*Libellus de origine animarum* 1391;  
e Girolamo 1394.
- ORSIESI monaco tradotto da Girolamo  
1377, 1378.
- ORSO catecumeno 557, 1007, 1092.
- OSIDIO Geta 848.
- OSIO vescovo di Cordova 77, 81, 84,  
85, 189, 192-201, 205, 206, Biblio-
- grafia 158; Vita 192-199; opere at-  
tribuite 199; canonici di Sardica 200;  
lettera ad Atanasio 200; e Parme-  
niano 697.
- OVIDIO fonte di Firmico 59; fonte di  
Ambrogio 416, 526; fonte di Ze-  
none 571; fonte di Gaudenzio 589;  
fonte del carne *Laudes Domini*  
790; e il mito della fenice 821; e  
il carne *in Genesin* 828; e Gio-  
venco 835, 838; e Cipriano Gallo  
842; (centoni da) 847; e Damaso  
874; e Paolino di Nola 1099.

## P

- PACIANO di Barcellona 355, 576-579.  
Bibliogr. 544-545; lettere 576-577;  
*Paraenesis ad poenitentiam* 578;  
*Sermo de baptismo* 578; *Cervulus*  
578.
- PACOMIO 1168, 1256; tradotto da Gi-  
rolamo 1377, 1378.
- PALLADIO (Rutilio Tauro Emiliano)  
928.
- PALLADIO di Elenopoli 587, 1141, 1192,  
1276; Girolamo e Paola 1171; Ru-  
fino e Melania 1171.
- PALLADIO di Rafiaria, e i *Fragmenta*  
*Bobiensia* 184; e la *Dissertatio*  
*Maximini contra Ambrosium* 187-  
189; e il *De fide* di Ambrogio 189,  
425; e Asella 1253.
- PAMBO padre del deserto 1256; e Ru-  
fino 1207.
- PAMMACHIO senatore romano 1094,  
1254, 1256, 1287, 1317, 1321,  
1331, 1333; e Paolino di Nola 999,  
1092, 1093, 1305; e Pelagio 1016;  
Rufino e Girolamo 1176-1178, 1181,  
1203, 1209, 1282, 1283, 1364; Gio-  
viniano e Girolamo 1270, 1358,  
1361; e Giovanni di Gerusalemme  
1280, 1361, 1362, 1376; e la presa  
di Roma del 410, 1293; e l'epitaffio  
di Girolamo per la morte di Paolina  
1304; e l'epistola 57 di Girolamo  
1376, 1380.
- PANCRAZIO presbitero 165, 166.
- PANEZIO fonte del *De officiis* di Cice-  
rone 475, 476.
- PANFILO di Cesarea, apologia di Ori-  
gene tradotta da Rufino 1174, 1185,  
1186, 1208, 1282, 1366, 1368.
- PANSOFIO, e Ambrogio 525.
- PANTENO maestro della scuola d'Ales-  
sandrìa 1274.

- PAOLA (S.) 1092, 1094, 1169, 1171, 1206, 1254, 1287, 1320-1323, 1327, 1330, 1331, 1336, 1338, 1341, 1343, 1345, 1375, 1377, 1386; Melania e Rufino 1170; ospita Paolino d'Antiochia e Epifanio di Salamina a Roma nel 382, 1257; e Girolamo 1258, 1264-1267, 1269, 1287; e la morte di Blesilla 1264, 1304; in Oriente 1265, 1266; e la controversia origenista 1278, 1279; e l'elogio scritto da Girolamo 1288, 1306-1307; e la morte di Paolina 1304; e il Commentario di Ambrogio all'Evangelo di Luca 1379.
- PAOLA giuniore 1323; a Gerusalemme 1288; e i Pelagiani 1296.
- PAOLINA figlia di S. Paola 1092, 1093, 1254, 1256, 1287; e l'*epitaphium* scritto da Girolamo 1304-1305.
- PAOLINA Fabia Aconia, moglie di Pretestato 807, 813, 814.
- PAOLINIANO fratello di Girolamo 1173, 1181, 1233, 1265, 1266, 1282, 1284, 1364, 1375; e la sua ordinazione sacerdotale 1279, 1281, 1362, 1363, 1376; e Vigilanzio 1286, 1369.
- PAOLINO vescovo eustaziano d'Antiochia 167, 277, 866, 867, 870, 1245-1249; al concilio di Roma del 382, 1249, 1250, 1257; e Girolamo 1265.
- PAOLINO di Béziers, e la *Passio S. Gelasii Arelatensis* 1094.
- PAOLINO di Burdigala, e i *Tractatus de initio quadragesimae* 1094.
- PAOLINO di Nola 36, 51, 561, 870, 887, 888, 958, 964, 970-1101, 1112, 1118, 1120, 1131, 1295, 1386, 1388. Bibl. 966-970; vita 970-1021; *Epist.* XVI e Carme XXII 1022-1024; carmi I-IV 1024-1026, 1034; carme VI 1026-1028; carmi VII-IX 1028-1029; carmi X-XI 1029-1034; carme XXIV 1035-1038; carme XXXII 1038-1040; carme XVII 1040-1042; carme XXV 1042-1045; carme XXXI 1046-1049; *Carmina natalicia* 1049-1072; Iscrizioni 1072; carme XXXIII 1072-1073; lettere 1075-1094; opere spurie 1094-1096; opere perdute 1073-1075; e Ambrogio 347, 974, 982, 983, 998, 999; e Vittorico 549, 551-559, 981, 982, 1076, 1092; e il *de ave phoenice* 817; e Cipriano Gallo 842; e la *Vita Martini* di Severo 1077, 1078, 1131, 1132; e Niceta 1007, 1009, 1012, 1040-1042, 1060, 1061, 1063, 1081, 1152, 1153, 1160, 1161, 1163; e S. Melania 1007, 1012, 1013, 1081; e Ausonio 972-975, 978, 985, 986, 993-997, 1029-1034, 1099; e Amando di Bordeaux 981, 985, 991, 992, 1006, 1076, 1082, 1083-1087, 1100; e Delfino 981-986, 992, 1006, 1076, 1082, 1083-1087, 1100; e S. Martino di Tours 981, 1019, 1020, 1118; e Girolamo 974, 988, 989, 1016, 1100, 1101, 1171; e Vittore 1004, 1009, 1079-1082, 1087, 1098, 1120; e Giuliano di Eclano 1042-1045, 1098; e Severo 985, 990-993, 1005-1007, 1010, 1073, 1076-1082, 1100, 1109-1117, 1119, 1120, 1125, 1126, 1135, 1136; e le iscrizioni metriche per la chiesa di *Primuliacum* 1072, 1082, 1120; e Rufino 1182, 1195, 1197, 1211; e Vigilanzio 1076, 1286, 1369; e Girolamo 974, 988, 989, 1016, 1073, 1074, 1100, 1101, 1171.
- PAOLINO di Périgueux, e Paolino di Nola 981; e il carme *De domesticis suis calamitatibus* 1095; e la *Vita Martini* di Severo 1132.
- PAOLINO di Tiro 232.
- PAOLINO di Treviri 83, 123.
- PAOLINO biografo di Ambrogio 257, 259, 261, 263, 265, 331, 335, 338, 343, 344, 351, 352, 402, 404, 431, 511, 524, 525, 530; e Sulpicio Severo 1120; e le lettere 46 e 47 di Paolino di Nola 1075.
- PAOLINO (Ponzio Meropio) padre di Paolino di Nola 971.
- PAOLO (S.) 42, 64, 126, 235, 236, 368, 373, 375, 379, 381, 427, 436-438, 450, 617, 1387; fonte di Vittorino 242; e la verginità 451, 453; fonte d'Ilario 111; e l'*homoousios* 140; e le virtù dei chierici 472.
- PAOLO di Circa 633, 634.
- PAOLO diacono, e il carme *De domesticis suis calamitatibus* 1096.
- PAOLO di Concordia 1167; e Girolamo 1237, 1244, 1299.
- PAOLO di Tebe, eremita, e la *Vita Pauli* di Girolamo 1244, 1297-1300, 1302.
- PAOLO commissario di Costantino in Africa per l'unità religiosa 642, 643, 660, 715.
- PAPIA di Gerapoli: *spiegazione delle sentenze del Signore* 24.
- PAPINIANO 30.
- PARMENIANO vescovo donatista di Cartagine 583; 644, 646, 649, 660, 667,

- 674, 675, 679, **691-698**. Bibliogr. 630; e Ticonio 675, 676, 678; vita 691-693; salmi 693; *Adversus ecclesiam traditorum* 694-695; *Epistula ad Tyconium* 696-698; e Opato 699, 702-704, 707, 708, 716-719.
- PARTENIO vescovo 706.
- PASCASIO diacono di Vittricio 557; e Paolino di Nola 1006, 1007, 1092.
- PASCASIO eunuco, ursiniano 869.
- PASCASIO Radberto, e Fortunaziano d'Aquileia 590.
- Passio S. *Genesii Arelatensis*, e Paolino di Nola 1014.
- Passio *Maximiani et Isaac*. Vedi: Macrobio donatista.
- PASTORE vescovo antipriscillianista, e il *Libellus in modum symboli* 624.
- PATERNO di Périgueux 99, 100.
- PATRICIO vicario d'Africa 638.
- PATRIPASSIANI 619, 620; e l'*Apotheosis* di Prudenzio 930.
- PATRIZIO poeta centonistico 845.
- PATRIZIO avvocato del fisco sotto Massimo, e i priscillianisti 607.
- PATROFILO vescovo ariano di Scitopoli 201.
- PEGASIO vescovo di Périgueux 1014.
- PELAGIA (S.) 449.
- PELAGIO 938, 1016-1019, 1294, 1295, 1389, 1397; e i proverbi di Sesto 1187; in Palestina 1295, 1296; e il concilio di Diospoli (415) 1296; bandito dalla Palestina 1297; e Girolamo 1340, 1373-1375; e l'*epist. ad Demetriadem* 1389; e i *Comment. in epist. S. Pauli* 1392.
- Peregrinatio Aetheriae* 1137-1142. Bibliogr. 1105-1107.
- PEREGRINO vescovo, e i *Canones in epistulas Pauli Apostoli* di Prisciliano 617, 618. Vedi: BACHIARIO.
- PERSIO, e Cipriano Gallo 842.
- PETILIANO di Costantina 653, 696, 722-745, 746, 750, 753, 755, 756, 763; vita 722-725; *Epistula ad presbyteros* 726-732; *epist. ad Augustinum* 732-736; *epist. II ad Augustinum*, *Liber de schismate Maximianistarum*, *epist. de ordine partis Donati* 736-737; *de unico baptismo* 737-739; *Sermoni* 739-743; e Donato 665; e Cresconio 745, 746, 749; e Agostino 746, 750.
- PETRONIO di Bologna 573-576. Bibliografia 544; e Zenone 565; e le *Vitae patrum* 1192.
- PETRONIO arbitro, e il carme del cod. Paris. 8084, 816.
- PETRUS de Natalibus, e Zenone 566.
- PHOEBICIUS, professore di Bordeaux 35.
- PIERIO, fonte di Girolamo 1333.
- PIETRO (S.) 64, 397, 682, 695, 705, 1145, 1146; e la leggenda del *Quo vadis* 500; (vita apocrifia di) 596; Paolo e il XII *Peristephanon* di Prudenzio 920, 921; e Clemente romano 1191.
- PIETRO di Alessandria 427; e Ario 72.
- PIETRO Berengario di Poitiers, e Reticio d'Autun 64.
- PIETRO diacono, e il *De mysteriis* d'Illario 149; e la *Peregrinatio* 1137.
- PIETRO Riga, e S. Agnese 924.
- PINIANO marito di Melania giuniore 1013, 1070, 1182.
- PISTO vescovo ariano di Alessandria 80.
- PITAGORA 1360.
- PLATONE 38, 259, 362; e il prologo dell'*Octavius* 26; fonte di Girolamo 41; fonte di Vittorino 242; fonte di Ambrogio 416, 528; e la moralità della sua dottrina 47.
- PLAUTO 40, 1242, 1364.
- PLINIO il vecchio 416.
- PLINIO il giovane, fonte di Girolamo 1360.
- PLOTINO, fonte di Firmico 59; fonte di Vittorino 242; commentato da Vittorino 216; e Vittorino 229, 244.
- PLUTARCO 31, 1358; fonte di Girolamo 1359.
- PNEUMAZIO amico di Paolino di Nola 979; e il carme XXXI di Paolino 1046, 1048.
- POLICARPO (S.), Lettere 24.
- POMPONIO poeta centonistico 848; e i *Versus ad gratiam Domini* 848, 849.
- PONZIO diacono: *Vita Cypriani* 257, 916.
- PONZIO donatista 666, **667-668**, 698. Bibliogr. 628; e la supplica dei Donatisti a Giuliano l'apostata 644.
- PORFIRIO 1206, 1312, 1334; fonte di Firmico 59; commentato da Vittorino 216; tradotto da Vittorino 220, 227, 228; e Vittorino 229; condannato insieme con Ario e Origene nel 400, 1283; e la scena di Antiochia (*Ad Galat.* 2, 11-14) 1289; e Girolamo 1343.
- POSSIDIO di Calama 651, 756, 758; e



- la conferenza di Cartagine del 411, 653; e Sulpicio Severo 1132.
- POSTUMIANO 1010, 1020, 1133; e i *Dialogi* di Severo 1129-1131; e le *Vitae Patrum* 1192; e Girolamo 1267; a Nola 1081.
- POTAMIO di Olisipo 182, 189, 191, 198, 566, 621; bibliogr. 155.
- Praedestinatus*, e Filastrio 585.
- PRAILO di Gerusalemme 1297.
- PREDESTINATO 176.
- PRESIDIO diacono 1290.
- PRETESTATO di Assuras, massimianista 649.
- PRETESTATO (Vezzio Agorio) 265, 282, 344, 807, 808, 809, 811, 813, 814; e il carne del cod. *Paris.* 8084, 345, 806, 808, 809, 811, 812, 814; e papa Damaso 807.
- PRIMASIO di Adrumeto, e il commentario di Ticonio sull'Apocalissi 685-687, 689.
- PRIMIANO vescovo donatista di Cartagine 583, 647-650, 653, 674, 693, 722, 739.
- PRINCIPIA figlia adottiva di Marcella 1254, 1258, 1306; e la presa di Roma nel 410, 1293.
- Priscillianisti* 72, 191, 328, 938; (storia dei) in Sulpicio Severo 1123-1125; e S. Martino 1131.
- PRISCILLIANO di Avila 208, 315, 316, 318, 582, 584, 595-620, 621, 623, 625, 938, 1111, 1123, 1124. Bibliografia 592-595; vita 595-610; Trattati 610-618; *Canones in epistulas Pauli Apostoli* 617-618.
- PROBA poetessa centonistica 843-845, 848-850, 851-861, Bibliogr. 784-785; vita 851-854; poema su Magnenzio 852-854; *Cento* 854-861; e Damaso 874.
- PROBA (Anicia Faltonia) nipote della poetessa 852.
- PROBIANO proconsole padre di Proba 713, 852.
- PROBO prefetto dell'Ilirico, e il *Chronicon* di Girolamo 1310, 1311.
- PROBO (Alipio Faltonio) figlio della poetessa 852.
- PROBO (Anicio) console 1333.
- PROBO (Sesto Petronio) 260, 261.
- PROCOLO di Bologna 512, 553.
- PROCLA figlia di Eucrozia priscillianista 600.
- PROERESIO retore 19, 35.
- PROFORO compagno di Paolino a Nola 1004.
- PROFUTURO di Costantina 724, 738, 739.
- PROSPERO d'Aquitania 623, 861; e il *De fide* di Ambrogio 425; e il suo *De ingratiss* 939, 940; e il *Carmen ad coniugem* 1095.
- PROSPERO il debitore di Ambrogio 481.
- PROTASIO di Thubunae, e la conferenza di Cartagine del 411, 653.
- PROTOGENE vescovo 200.
- PRUDENZIO 51, 295, 524, 792, 803, 814, 870, 883-965, 1039, 1049, 1098. Bibliogr. 887-883; vita 883-888, 893; cronol. delle opere 889-892; *Cathemerinon* 893-898; *Peristephanon* 898-927; *Apotheosis* 929-933; 938-941; *Hamartigenia* 933-941; *Contra Symmachum* 941-951; *Psychomachia* 951-957; *Dittochaeon* 957-959; e Cipriano Gallo 842; e Paolino di Nola 971.
- PUBLICOLA (Valerio) figlio di S. Melania 1008, 1013, 1265.
- PULCHERIA figlia di Teodosio 496.
- PURPURIO di Limata 633, 634.

## Q

- Quaestiones hebraicae in libros Regum et Paralipomenon* 1350.
- Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* 534-536. Vedi: AMBROSIASTER.
- Quidam sermo Arianorum sine nomine auctoris* sui 185.
- QUINTILIANO 87; *Institutio oratoria* 26, 27; imitato da Ilario 132, 149.
- QUINTO di Nola 1003, 1053.
- QUINZIANO poeta 512.
- QUIRINO di Siscia 916; e il VII *peristephanon* di Prudenzio 909, 910.
- QUODVULTDEUS ex-vescovo donatista 734.

## R

- RADAGAISSO 1012-1014, 1068, 1070.
- RAMPERTO di Brescia 581; e Gaudenzio 588.
- RATERIO di Verona, e Zenone 565.
- REFRIGERIO presbitero 1130.
- Regula monachorum* 1393: Vedi: LOPE de Olmedo.
- Regulae definitionum S. Hieronymi contra haereticos*, e Siagrio 625.

RESTITUTO vescovo d'Africa 869.  
 RESTITUTO diacono 691:  
 RESTITUTO compagno di Paolino a Nola 1004.  
 RETICIO di Autun 63-64, 71. Bibliogr. 50-51; vita 63; opere 64; e il concilio lateranense del 313, 639.  
 RIPARIO presbitero 1387; Vigilanzio e Girolamo 1286, 1370-1372.  
 ROGATO di Cartenna, donatista scismatico 646, 676, 677, 692.  
 ROGAZIANO amico di Girolamo 1320.  
 ROGAZIANO donatista e la supplica dei donatisti a Giuliano l'apostata 644, 668.  
 ROMANIANO di Tagaste 1090.  
 ROMANO martire di Antiochia 909; e il *X Peristephanon* di Prudenzio 912, -913, 915, 926.  
 ROMANO conte, capo dell'esercito d'Africa 645.  
 ROMANO compagno di Paolino a Nola 1004, 1090.  
 RUFFINA figlia di S. Paola 1254, 1265, 1287.  
 RUFINO di Aquileia 64, 104, 133, 214, 1013, 1098, 1164-1212, 1237, 1238, 1281, 1286, 1295, 1328, 1333, 1337, 1340, 1345, 1398. Bibliogr. 1164-1166; vita 1167-1182; traduzioni da Basilio e Gregorio di Nazianzo 1183; da Origene 1183-1186, 1282; da Sesto 1186-1187; da Evagrio 1187-1188; da Adamanzio 1188; da Giuseppe Flavio 1188-1189; da Eusebio 1189-1191; da Clemente romano 1191; *Vitae patrum* 575, 1191-1195; *De benedictionibus patriarcharum* 1075, 1195-1198; *Comment. in symbolum* 1198-1201; *Apol. in Anastasium* 1201-1202; *Apol. in Hieronymum* 1203-1210; opere perdute o attribuite 1211-1212; e la *Lex Dei* 539, 540; e Cromazio 548; e i *Fragm. historica* d'Ilario 113, 114; e il *De Trinitate* d'Ilario 130; e il *De synodis* d'Ilario 137; e Lucifero di Cagliari 168; e l'*Exhort. S. Ambrosii de symbolo* 202; e i *Tractatus Origenis* 209, 211; Girolamo e il *De Spiritu Sancto* di Ambrogio 428; e Gaudenzio 587; e S. Melania 1008, 1167-1169, 1237, 1265; e Paolino di Nola 1016, 1081; e le lettere 46 e 47 di Paolino di Nola 1075; e Girolamo 42, 1167-1183, 1202-1210, 1233, 1236, 1239, 1249, 1250, 1267, 1281, 1283-1285,

1364-1369, 1373, 1379, 1380; e Origene 1169, 1172, 1207, 1276; la versione del *Periarchon* e Girolamo 1174-1180, 1202-1205, 1208, 1209, 1282, 1283, 1311, 1364, 1366; e le controversie origeniste 1172-1183, 1202-1210, 1276-1278, 1280-1285; e Teofilo d'Alessandria 1280; e il commentario di Girolamo a Daniele 1335; e il commentario di Girolamo alla lettera agli Efesini 1343.  
 RUFINO grammatico 223.  
 RUFINO maestro di palazzo di Teodosio 327, 333, 334, 337.  
 RUFINO prefetto d'Aquitania 1141.  
 RUFINO prefetto del pretorio e tutore d'Arcadio 1280.  
 RUFO vescovo antipriscillianista 605, -606.  
 RUFO (Sesto) e il *Curiosum urbis Romae* 1147.  
 RUSTICO monaco, e Girolamo 1267.  
 RUTILIO Namaziano 98.

## S

SABELLIANI 192, 195, 399, 405, 407, 415, 426.  
 SABELLIO 105, 119, 132, 139, 1199, 1246; e l'*Apotheosis* di Prudenzio 930, 938.  
 SABINIANO diacono 462, 1271.  
 SABINO di Eraclea 112.  
 SABINO di Piacenza 347, 354, 505; Ambrogio e la conversione di Paolino di Nola 999.  
 SABINO diacono di Roma 866, 867.  
 SABINO amico di Severo 1078.  
 SALLUSTIO, fonte di Firmico 59; di Ambrogio 416; di Severo 1123; di Girolamo 1327; citato da Ambrogio 371.  
 SALLUSTIO ministro di Giuliano l'apostata 20, 145.  
 SALVIANO vescovo priscillianista 597-600, 602, 611, 613.  
 SALVIO di Membressa, massimianista 649.  
 SANEMARIO liberto di Amando di Bordeaux 1004; e Paolino di Nola 971, 1084.  
 SANTISSIMO presbitero d'Oriente 867.  
 SANTO e AMANDO corrispondenti di Paolino di Nola 1076, 1087, 1088.  
 SARMATE sacerdote d'Alessandria 74.  
 SARMAZIONE monaco apostata 403.

- SATANA nell'*Hamartigenia* di Prudenzio 934-936, 940-941.
- SATIRO (Uranio) fratello di S. Ambrogio 259, 260, 277, 361, 479-483, 487, 506, 523, 1234.
- SATURNINO d'Arles 94, 95, 99, 100, 118, 138, 198.
- SEBASTIANO (S.) martire 193.
- SECONDIANO di Singidunum 187.
- SECONDO di Tigisi 632, 634, 635, 637, 638, 657, 658.
- SECONDO di Tolemaide 80; scomunicato ad Alessandria (320 o 321) 75; esiliato a Nicea (325) 78.
- SEDULIO 832, 835, 837, 861; e il carne *De Jesu Christo* 824; e il carne *De evangelio* 830; e il *Comment. in evang. secundum Matthaeum* 1393.
- SEGAZIO vescovo della Gallia 507.
- SEMIARIANI 84-87, 231, 234.
- SENECA filosofo 744, 905, 1025, 1093, 1312; e la cultura contemporanea 30; fonte di Ambrogio 384, 408, 413, 528; e il mito della fenice 821; fonte di Girolamo 1359; le tragedie fonti di Prudenzio 960, 961.
- SENECA retore 31.
- SENOFONTE 362; fonte di Ambrogio 384, 416.
- Sententiae Hosii episcopi* 200.
- SERAPIONE padre del deserto 1256.
- SERENO Sammonico 928.
- Sermo de passione Donati et Advocati*, e Donato il Grande 663.
- SERVASIO di Tongres 190.
- SESTO filosofo 1187.
- SEVERO (Settimio) imperatore 1122.
- SEVERO (Sulpicio) 887, 888, 979, 981, 982, 1004, 1009, 1035, **1109-1136**, 1143. Bibliogr. 1102-1104; vita 1109-1121; *Chronica* 1121-1126; *Vita Martini* e *Dialogi* 1126-1135; epistole 1128; epistole spurie 1136; Osio 198; S. Martino e Ilario 98; e la morte d'Ilario 101; e Lucifero di Cagliari 168; e il concilio di Nicea 195; e S. Martino 552, 554; e il concilio di Saragozza 598; e i priscillianisti 601, 602, 604, 605, 611, 612, 621, 623, 1123; e Prisciliano 614, 615, 618, 619, 1111; e il *praeses* Leucadio 812; e Paolino di Nola 985, 990-993, 1005-1007, 1010, 1073-1082, 1100, 1109-1116; e le nuove costruzioni a *Primuliacum* 1081, 1120; e le iscrizioni di Paolino per le costruzioni di *Primuliacum* 1072, 1082, 1120; e il ritratto di Paolino e Terasia a *Primuliacum* 1081, 1082; e Girolamo 1267; e Vigilanzio 1369.
- SIAGRIO vescovo spagnolo antipriscillianista 202, 624, 625.
- SIAGRIO di Verona 564, 565, 572.
- SIDONIO Apollinare, e le versioni di Rufino da Adamanzio 1188; e la scena di Antiochia (ad *Galat.* 2, 11-14) 1289.
- SIGEBERTO di Gembloux, e il *De vir. ill.* di Girolamo 1312.
- SILIO Italico, e Giovenco 835; e Cipriano Gallo 842; (centoni da) 847.
- SILVANO di Costantina, vescovo donatista 632, 634, 641, 713, 734, 750.
- SILVANO di Tarso 97.
- SILVESTRO papa 75, 195, 738, 869, 1145; e le decisioni del concilio di Arles 640; e il secondo battesimo degli eretici 1352.
- SILVESTRO comes d'Africa, e i Donatisti 642.
- SILVIA Aquitana, e la *Peregrinatio* 1141.
- Simbolo di Nicea* 78, 94, 116, 146, 165, 166, 190, 196, 426, 862.
- SIMMACO di Capua 1019.
- SIMMACO traduttore della Bibbia 1319, 1331, 1334.
- SIMMACO (Lucio Aurelio Aviano) prefetto di Roma 260.
- SIMMACO (Quinto Aurelio) l'oratore, figlio del prefetto 51, 260, 343, 344, 353, 467, 806, 809, 811, 944, 949, 1354; e l'altare della Vittoria 21, 22, 274, 275, 282-296, 505, 529, 809, 814, 929, 941; *Relatio Symmachi* 282-288, 949, 950, 951; e Pretestato 807-809; e Marciano 813; e il *Contra Symmachum* di Prudenzio 944, 945, 947, 948, 950, 951.
- SIMMACO (Q. Fabio Memmio) 812, 815.
- SIMPLICIANO di Milano 1180; e papa Anastasio 1179.
- SIMPLICIANO presbitero 216, 217, 219, 235, 245, 265, 503, 506.
- SIMPLICIO di Vienna 1014.
- SIMPOSIO di Astorga, padre di Dictinio 598, 622.
- SIMPRONIANO novazianista, e Paciano 576, 577.
- SINESIO di Cirene 37, 51, 237, 244; e gl'inni di Ilario di Poitiers 508.
- SIRICIO papa 455, 558, 608, 701, 705, 1005, 1263; e Paolino di Nola 1000;

- e Rufino 1178, 1179, 1283, 1368; Pammachio e Giovinniano 1270, 1358.
- SISEBUT e il *Te Deum* 1161.
- SISTO II papa, e i proverbi di Sesto 1186, 1187.
- SOCRATE lo storico 137, 168, 193, 195.
- SOPRONIO, e la traduzione greca della *Vita Malchi* 1301; e la traduzione greca della *Vita Hilarionis* 1303; e la traduz. greca del *De vir. ill.* 1315.
- SORIANO messaggiero a Nola 1004, 1010, 1078, 1079, 1081.
- SOTERE 259, 449, 459.
- SOZOMENO 77, 133, 137, 168, 193, 1193, 1194.
- STAZIO, e il mito della fenice 821; e Giovenco 835; e Cipriano Gallo 842; (centoni da) 847; e Prudenzio 960; e Paolino di Nola 1099.
- STILICONE 352, 652, 941, 947, 1012, 1013, 1060, 1121, 1125, 1335; nelle poesie di Claudiano 951, 955, 1043; e Radagaiso 1012-1014, 1068.
- STUDI (Gli) sotto l'Impero 26-29.
- SVETONIO, e il cronografo del 354, 1147; fonte di Ambrogio 418; fonte di Girolamo 1309; e il *De vir. ill.* di Girolamo 1311, 1312.
- SUSANNA la vergine lapsa 462, 464, 465, 466.
- Symbolum Athanasianum*, ed Eusebio di Vercelli 202; e Vittricio di Rouen 561.
- T
- TACITO 525; e il mito della fenice 821; fonte di Severo 1123.
- TANAQUILLA 994, 996, 1032.
- TAURO prefetto 96, 190.
- TAZIANO 25, 583, 584, 1312.
- TECLA (S.) 454, 463; elogio in Ambrogio 447; (iscrizione di Ambrogio su) 523.
- TELESFORO papa 799.
- TEMISTIO retore 972.
- TEODORETO di Ciro 20, 133, 260, 320, 327, 348, 525, 1330; e la penitenza di Teodosio 332-338; e il *De Fide* di Ambrogio 425; e il *De Trinitate* d'Illario 133.
- TEODORO d'Eraclea, e la scena d'Antiochia (*ad Galat.* 2, 11-14) 1289; fonte di Girolamo 1342, 1345.
- TEODORO di Mopsuestia, e il *Dialogus Contra Pelagianos* di Girolamo 1375.
- TEODORO presbitero 204.
- TEODORO monaco 1377, 1378.
- TEODOSIO il Grande 176, 273, 274, 280, 295, 321, 342, 346, 350, 351, 381, 392, 394, 395, 404, 425, 492-497, 532, 539, 576, 604, 623, 645, 651, 675, 702, 807, 809, 841, 919, 941, 945, 1008, 1141, 1151, 1189, 1307, 1311, 1383; e la sua politica religiosa 22-24, 277, 943, 944; e i suoi decreti contro le apostasie 35; e il *Libellus precum* 178; Ulfila, Palladio e Secondiano 187; e Massimo 319, 320; e Ambrogio 321, 505-507, 529; e l'affare di Callinico 322-326, 337, 504, 505; la strage di Tessalonica, e la pubblica penitenza 326-338, 347, 403, 505, 531; ed Eugenio 343, 348, 349, 403, 808, 810, 941, 998; e Valentiniano II 339, 341, 486; e i Priscillianisti 609; e l'altare della Vittoria 941; nel *contra Symmachum* di Prudenzio 943, 944; e il concilio di Costantinopoli del 381, 1248; e il panegirico di Paolino di Nola 1073, 1074, 1081.
- TEODOSIO II 186, 845, 853, 854.
- TEODOSIO generale, padre dell'Imperatore 645.
- TEODOSIO abbate 1386.
- TEODOTO di Laodicea, ariano 76.
- TEODOZIONE traduttore della Bibbia 1319, 1320, 1331, 1334.
- TEODULFO d'Orléans 211; e Giovenco 832; e la *Psychomachia* di Prudenzio 957.
- TEOFANE 265.
- TEOFILO d'Antiochia 1194, 1364, 1388; fonte del carme *Adversus Marcionem* 801; e Rufino 1169, 1280; e la controversia origenista 1173, 1280, 1361, 1362; e la condanna dell'origenismo 1179, 1281, 1283, 1368; la morte di S. Paola e Girolamo 1287; fonte di Girolamo 1345; e Girolamo 1368; tradotto da Girolamo 1376.
- TEOFRASTO, e il problema della felicità 472; fonte di Girolamo 1359, 1360.
- TEOGNIDE 38.
- TEOGNIDE di Nicea 78, 79.
- TEOGNISTO vescovo e Itacio 608.
- TEONA di Marmarica, scomunicato ad Alessandria (320 o 321) 75; esiliato a Nicea (325) 78.



- TERASIA moglie di Paolino di Nola 347, 977, 978, 981, 983, 986, 987, 989, 990, 991, 994, 998, 999, 1004, 1009, 1042, 1045, 1046, 1081, 1082, 1090, 1111.
- TERENZIO 226, 1364; fonte di Firmico 59; e Gaudenzio 589; e Girolamo 1233, 1327.
- TERIDIO monaco 1010, 1057, 1058, 1081.
- TERTULLIANO 12, 25, 26, 31, 32, 60, 62, 71, 102, 133, 148, 149, 266, 386, 615, 635, 744, 788, 801, 817, 885, 928, 948, 1155, 1186, 1237, 1341, 1354, 1355, 1397; e la scienza profana 35, 39; fonte di Lucifero 171; fonte di Febadio 192; fonte dell'*Altercatio Heracliani* 204; fonte di Ambrogio 421, 485; e l'interpretazione allegorica 527; e Cromazio 548, 549; fonte di Zenone 562, 571; fonte di Paciano 579; carmi attribuiti 790, 794, 795, 825; fonte dell'*Adversus Marcionem* 801; e Niceta 1162; e il mito della fenice 821; e la poesia centonistica 844, 846; e Osidio Geta 847; fonte di Prudenzio 939, 940, 947, 949, 955; e l'allegoria 955; e Girolamo 1314; fonte di Girolamo 1334, 1339.
- TERTULLO accusatore di Paolo, in Palestina 733.
- TIBERIANO retore priscillianista 607, 621; e Ilario di Poitiers 621.
- TIBERIO imperatore 30.
- TICONIO 646, 666, 674-691, 692-694, 698, 702, 703; Bibliogr. 628-630; *De bello intestino*, *Expos. diversarum causarum* 676-679; *Regulae* 679-685; *Comment. in Apocal.* 685-690, 1347; e Donato 662; e Parmeniano 696, 697.
- TIMASIO maestro della cavalleria e della fanteria 326.
- TIMOTEO vescovo di Alessandria, e le *Vitae Patrum* 1194.
- TIMOTEO presbitero ariano 186.
- TIZIA moglie di Giuliano di Eclano, e il carne XXV di Paolino di Nola 1042, 1098.
- TOMMASO apostolo (Vita apocrica di) 596.
- TOMMASO (S.) d'Aquino, e l'*Opus imperf. in Matthaeum* 185.
- TOSSOZIO (Giulio) marito di S. Paola 1254.
- TOSSOZIO figlio di S. Paola 1254, 1265, 1288.

- Tractatus contra Arianos* 205. Bibliografia 160.
- Tractatus de initio quadragesimae* 1094.
- Tractatus in lamentationes Ieremiae* 1392. Vedi: BEDA.
- TRAIANO imperatore 30, 1122.
- TURBONE di Eleuteropoli 178.
- TURIBIO di Astorga antipriscillianista 625, 626.

## U

- UGO di Trimberg, e la *Psychomachia* di Prudenzio 957.
- ULFILA 184, 187, 188, 269.
- URANIO discepolo di Paolino di Nola 989, 1015, 1016, 1018, 1019, 1020, 1085, 1086; e Sulpicio Severo 1132.
- URSACIO di Singiduno 94, 96, 97, 99, 117, 127, 139, 141, 189, 190, 198, 203, 205, 231.
- URSACIO commissario di Costantino in Africa per l'unità religiosa 731, 750.
- URSACIO abbate di *Pinetum* 1183, 1184.
- URSAZIO, e Paolino di Nola 1020.
- URSINO avversario di Damaso 276, 277, 535, 674, 863-865, 868-870.

## V

- VALAFRIDO Strabone, e la *Psychomachia* di Prudenzio 957.
- VALENTE imperatore 20, 21, 101, 270, 271, 330, 351, 359, 424, 479, 700, 813, 974, 1171, 1309; e la *Peregrinatio Aetheriae* 1139, 1140.
- VALENTE di Mursa 94, 96, 97, 99, 117, 127, 139, 141, 166, 189, 190, 198, 203, 205, 231.
- VALENTINIANI 399, 620.
- VALENTINIANO I 20, 21, 100, 101, 125, 129, 261, 263, 265, 266, 269, 490, 536, 607, 645, 700, 813, 864, 865, 868, 974, 1236; e l'altare della Vittoria 21, 274, 283, 346; e Ambrogio 268; e Ausonio 972, 973; e S. Martino 1130.
- VALENTINIANO II 176, 269, 275, 280, 281, 315, 341, 344, 351, 378, 381, 486-492, 501, 539, 604, 608, 674, 807, 841, 998; e il *Libellus precum* 178; e l'altare della Vittoria 21, 282, 288, 289, 295, 339, 346, 809; e Am-

- brogio 280, 281, 297, 299, 301, 304-306, 310, 314, 316, 319, 337-340, 488-492, 498, 505; e il paganesimo 22, 322; e Massimo 313, 317, 318; e Teodosio 320; e Arbogasto 338, 340, 341; e il deposito della vedova di Pavia 467; e il *Cento nuptialis* di Ausonio 846.
- VALENTINO vescovo 554.
- VALERIANO imperatore 908, 917, 1122, 1163.
- VALERIANO d'Aquileia, e Rufino 1167; e Girolamo 1236, 1350.
- VALERIANO vescovo spagnolo, e l'*XI Peristephanon* di Prudenzio 919.
- VALERIO Massimo, fonte di Ambrogio 416.
- VALERIO monaco di Galizia, e la pellegrina Eteria 1141, 1142.
- Varia ex actis synodi sardicensis* 115.
- Vedi: ILARIO di Poitiers: *Fragm. historica*.
- VARIMADO ariano, e Itacio di Ossonova 623, 624.
- VARRONE 98, 225.
- VELLEIO Patercolo, fonte di Severo 1123.
- VENERANDO d'Alvernia 1014.
- VENERIO di-Milano, e la condanna dell'origenismo 1180; e Paolino di Nola 1086.
- VERRIO Flacco 225.
- VESPASIANO imperatore 126.
- VIGILANZIO 104, 1205, 1285, 1286, 1389, 1397; e Girolamo 1286, 1369-1373; e Paolino di Nola 1076, 1286, 1369; e Giovanni di Gerusalemme 1286, 1369; e Paoliniano 1286; e Severo 1369.
- VIGILIO papa 175.
- VIGILIO di Tapso 137, 181, 189, 203, 212, 213, 623, 624; e il *Contra Fulgentium donatistam* 768.
- VIGILIO di Trento 389.
- VINCENZO di Beauvais, e l'*Opus imperf. in Matthaeum* 185; e Proba 861.
- VINCENZO di Capua 83, 197.
- VINCENZO di Culusi, e la conferenza di Cartagine del 411, 653.
- VINCENZO arcidiacono, e il *V peristephanon* di Prudenzio 905-908, 924.
- VINCENZO presbitero luciferiano 178.
- VINCENZO presbitero romano 195.
- VINCENZO presbitero nel monastero di Betlem 1278, 1378; e Girolamo 1248, 1265, 1308; e Vigilanzio 1286, 1369.
- VINCENZO presbitero, e il *Comment. in LXXV Davidis psalmos* 1211.
- VINCENZO di Lerino 632; e il *De fide* di Ambrogio 425.
- VINCENZO il Rogatista 137.
- VIRGILIO 29, 42, 43, 833, 834, 846, 847, 896, 928, 956, 959, 960, 964, 1182, 1364, 1398; nelle scuole retoriche 27, 33; fonte di Girolamo 41; e Girolamo 1233, 1327; fonte di Firmico 59; fonte di Lucifero 172, 174; fonte di Ambrogio 388, 391, 416, 418, 492, 526, 528; fonte di Zenone 571; nell'*Ars grammatica* di Vittorino 226; fonte di Prudenzio 960, 961; fonte di Paciano 579; di Gaudenzio 589; del carne *Laudes Domini* 790; del carne del cod. *Paris.* 8084, 816; del carne *De Maccabaeis* 824; del carne *De Iesu Christo* 824; del carne *De cruce* 826; del carne *in Genesin* 828; del carne *De evangelio* 830; e Giovanni 835, 838; e Cipriano Gallo 842; e Mavorzio 851; e Damaso 874; e Paolino di Nola 1099.
- VIRINO messaggero a Nola 1004, 1010, 1081.
- Vita *S. Eugeniae virginis ac martyris*, e Rufino 1212.
- VITALE discepolo di Apollinare di Laodicea 1245-1247.
- VITALE e Agricola (Ss.), scoperta delle tombe 312, 347, 457, 458.
- VITELLIO Afro donatista 666-667, 698. Bibliogr. 628.
- VITO presbitero romano 195.
- VITTORE (Aurelio) fonte di Girolamo 1309.
- VITTORE di Garbe 634.
- VITTORE di Rusicade 633, 634.
- VITTORE (Mario Claudio) 888; e il carne *Laudes Domini* 790; e Cipriano Gallo 841.
- VITTORE monaco, messaggero a Nola 1004, 1009, 1010, 1079-1082, 1087, 1098, 1120.
- VITTORE conte 280, 281.
- VITTORIA (L'altare della) 21, 22, 274, 282-296, 321, 339, 344, 345, 346, 505, 529, 809, 814, 929, 941.
- VITTORINO (Mario) Afro 215-245, 722, 861, 1364; bibliogr. 163-165; vita 215-219; *Liber de definitionibus* 220-221; *Explanationes* 221-223; *Ars gramatica* 223-225; opere perdute, commenti, traduzioni 225-229; *De generatione Divini Verbi* 230-

231; *Adversus Arium* 231-233; *De homooisio recipiendo* 233-234; *Comment. in epistulas Pauli* 234-236; Inni 237, 509, 523; opere perdute 238-239; opere spurie 239; e l'editto di Giuliano contro i professori 19, 35; e l'ariano Candido 182; carmi attribuiti 790, 822, 824; e l'*Adversus Marcionem* 795; e Girolamo 1233.

VITTORINO di Pettau 64, 208, 215, 219, 239, 240, 1354, 1355, 1370; e il carme *Adversus Marcionem* 794, 795, 801; carmi attribuiti 824; fonte di Girolamo 1248, 1327, 1336, 1339, 1345; il *Comment. all'Apocalissi* e Girolamo 1346, 1347.

VITTRICIO di Rouen 549-561, 981, 1007, 1098; bibliogr. 542; vita 549-559; *De laude sanctorum* 559-561; e Paolino di Nola 981, 982, 1076, 1092.

VIVENZIO prefetto di Roma 863.

VOLCAZIO grammatico 1364.

VOLVENZIO proconsole di Spagna, e Itacio 602.

## Y

YLA di Aquileia 1239, 1241.

## Z

ZENOFILO 750.

ZENONE lo stoico, e il problema della felicità 472.

ZENONE di Verona 182, 561-573. Bibliogr. 542-544; vita 561-565; sermoni 565-568; e Ilario 149; e i *Tractatus Origenis* 210-211; e il *De ave phoenice* 817.

ZOSIMO 21, 340, 758; e Pelagio 1018.

## CORREZIONI

|      |     |         |            |  |        |  |
|------|-----|---------|------------|--|--------|--|
| Pag. | 22  | rigo    | 15sg.:     | faulori  | corr.: | fautori                                  |
| »    | 22  | »       | 17         | : te   | »      | : le                                     |
| »    | 41  | »       | 1          | : i  | »      | : il                                     |
| »    | 53  | »       | 1          | : <i>Mathesis</i> , nacque                             | »      | : <i>Mathesis</i> nacque                 |
| »    | 74  | nota    | 7          | : Φλοτιμότερόν τι                                      | »      | : Φιλοτιμότερόν τι                       |
| »    | 124 | rigo    | 17         | : ogn  | »      | : ogni                                   |
| »    | 130 | nota    | 201 r. 17: | e solo   | »      | : è solo                                 |
| »    | 137 | rigo    | 35         | : d'Ermiane  | »      | : d'Ermiana                              |
| »    | 162 | »       | 15         | : relazione  | »      | : redazione                              |
| »    | 165 | »       | 17         | : curata   | »      | : curato                                 |
| »    | 256 | »       | 2sg.:      | <i>Sangallensis</i>                                    | »      | : <i>Sangallensis</i>                    |
| »    | 269 | »       | 8          | : Faustina   | »      | : Giustina                               |
| »    | 275 | »       | 34         | : on lasciarsi   | »      | : non lasciarsi                          |
| »    | 318 | »       | 35         | : all' utorità   | »      | : all'autorità                           |
| »    | 363 | nota    | 294        | : <i>abraham.</i>                                      | »      | : <i>Abraham,</i>                        |
| »    | 378 | rigo    | 12         | : <i>nec ipsius sermonis mei</i>                       | »      | : <i>ne ipsius quidem sermonis mei</i>   |
| »    | 402 | »       | 11         | : salmi 35 40  | »      | : salmi 35-40                            |
| »    | 469 | »       | 7          | : uti i  | »      | : utili                                  |
| »    | 475 | »       | 5          | : Eg i   | »      | : Egli                                   |
| »    | 497 | »       | 15         | : spendida   | »      | : splendida                              |
| »    | 530 | »       | 10         | : biografo di Paolino                                  | »      | : biografo Paolino                       |
| »    | 616 | »       | 29         | : considerazionel                                      | »      | : considerazione,                        |
| »    | 616 | »       | 30         | : de,  | »      | : del                                    |
| »    | 617 | »       | 1          | : salmo  | »      | : il salmo                               |
| »    | 622 | »       | 14         | : <i>mentiendum</i> <sup>(126)</sup> .                 | »      | : <i>mentiendum</i> » <sup>(126)</sup> . |
| »    | 628 | i rigli | 16-20      | devono essere collocati dopo il rigo 17 della pag. 630 |        |  |
| »    | 638 | rigo    | 15         | : deposizionei   | »      | : deposizione,                           |
| »    | 638 | »       | 18         | : suo  | »      | : suoi                                   |
| »    | 653 | »       | 25         | : d lla  | »      | : della                                  |
| »    | 655 | »       | 25         | : libe li  | »      | : libelli                                |
| »    | 660 | »       | 2          | : scismatico, segnò                                    | »      | : scismatico segnò                       |
| »    | 809 | »       | 10         | : (v. 32-33).  | »      | : (v. 32-33) ».                          |
| »    | 857 | »       | 10         | : convoca  | »      | : convoca i                              |
| »    | 864 | »       | 7          | : I 26 ottobre   | »      | : Il 26 ottobre                          |
| »    | 890 | nota    | 45         | : Birtz  | »      | : Birt                                   |



|          |         |                     |                    |
|----------|---------|---------------------|--------------------|
| Pag. 895 | rigo 35 | : nobili            | corr.: mobili      |
| » 1010   | » 14    | : calma e           | » : calmare        |
| » 1071   | » 39    | : Con               | » : Con che        |
| » 1115   | » 1     | : Sulpicio, non     | » : Sulpicio non   |
| » 1149   | » 28    | : and ta the        | » : and to the     |
| » 1189   | » 13    | : dl                | » : di             |
| » 1192   | » 38    | : sanstae           | » : sanctae        |
| » 1217   | » 39    | : per               | » : par            |
| » 1222   | » 42    | : gotiscen          | » : gotischen      |
| » 1224   | » 6     | : altestam.         | » : alttestam.     |
| » 1224   | » 26    | : Traditionem       | » : Traditionen    |
| » 1228   | » 5     | : sec. VI/VIV       | » : sec. VI/VII    |
| » 1237   | » 11    | : siffattamène      | » : siffattamente  |
| » 1248   | » 30    | : Constantinopoli   | » : Costantinopoli |
| » 1281   | » 35    | : unbeachete        | » : unbeachtete    |
| » 1292   | » 16    | : prescrizionl      | » : prescrizioni   |
| » 1295   | » 5     | : del maestro       | » : del maestro,   |
| » 1296   | » 16    | : il quale,         | » : il quale       |
| » 1315   | » 18    | : maggior pregi     | » : maggiori pregi |
| » 1332   | » 1     | : intelligent a iam | » : intelligentiam |
| » 1367   | » 6     | : ch'egi            | » : ch'egli        |
| » 1378   | » 35    | : construnctum      | » : constructum    |

## AGGIUNTE

Pag. 93, nota 75: Su Venanzio vedi U. Moricca, *Venanzio Fortunato* in *Didaskaleion*, N. S., Anno V, 1927, Fasc. III, pagg. 55-115.

- » 878: Sisto Colombo, *Forme e concetti nella lirica di Aurelio Prudenzio Clemente*, in *Didaskaleion*, Serie I, anno II, 1913, pagg. 145-170.
- » 882: Sisto Colombo, *De Prudentii codicibus mss. qui in Ambrosiana Bibliotheca asservantur*, in *Didaskaleion*, Serie II, anno V, 1927, pagg. 1-30.
- » 883: Nel 1926 è uscita l'edizione prudenziana del Bergmann (*PRUDENTII carmina*. Rec. J. Bergmann, 1926, in *Corpus Script. Eccles. Latin.*, 56).



## CONTENUTO DEL VOLUME.

|  |        |
|--|--------|
| PREFAZIONE . . . . .   | pag. 1 |
| INTRODUZIONE . . . . .   | 11     |
| CAPITOLO I..... Prime conseguenze dell'editto di Milano. Firmico<br>Materno. Reticio d'Autun . . . . .                             | » 48   |
| CAPITOLO II.... Le lotte dogmatiche. L'arianesimo. Ilario di Poitiers . . . . .  | » 65   |
| CAPITOLO III.... Lucifero di Cagliari e i luciferiani. Letteratura ariana<br>ed antiariana . . . . .                               | » 151  |
| CAPITOLO IV.... Ambrogio di Milano . . . . .   | » 246  |
| CAPITOLO V.... Teologi minori . . . . .  | » 541  |
| CAPITOLO VI.... Il priscillianismo . . . . .   | » 592  |
| CAPITOLO VII.. Il donatismo. Donatisti e antidonatisti . . . . .   | » 627  |
| CAPITOLO VIII. Poesia d'imitazione classica. Poemeti anonimi. Gio-<br>venco. Cipriano Gallo. Il Centone di Proba. Damaso . . . . . | » 773  |
| CAPITOLO IX.... Prudenzio . . . . .  | » 877  |
| CAPITOLO X.... Paolino di Nola . . . . .   | » 966  |
| CAPITOLO XI.... Sulpicio Severo. Alcuni opuscoli di carattere sto-<br>rico-geografico. Ilariano . . . . .                          | » 1102 |
| CAPITOLO XII.. Niceta di Remesiana . . . . .   | » 1148 |
| CAPITOLO XIII. Rufino d'Aquileia . . . . .   | » 1164 |
| CAPITOLO XIV. Girolamo . . . . .   | » 1213 |
| Indice dei nomi . . . . .  | » 1401 |
| Correzioni e aggiunte . . . . .  | » 1431 |

---

Visto: Nulla osta.

Torino, 25 aprile 1928

Sac. Dott. Coll. ALESSIO BARBERIS  
*Rev. Del.*

IMPRIMATUR.

C. FRANCESCO DUVINA  
*Provic. gen.*

## DELLO STESSO AUTORE.

*L'episodio d'Aristeo nel IV libro delle Georgiche. Saggio di traduzione poetica* (Firenze, 1911).

*La questione dei « vapori accesi »* (Firenze, *Giornale Dantesco*, 1911).

*L'indugio di Casella* (Firenze, *Giornale Dantesco*, 1912).

*Questioni Lucreziane* (*Classici e Neolatini*, 1912).

*La Città di Dite* (Firenze, *Giornale Dantesco*, 1913).

*Sulla composizione del libro I di Lucrezio* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1913).

*A proposito dei ΗΑΟΟΝ Η ΕΥΧΑΙ di Luciano* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1914, XLII, 316-333 e 457-476).

*Le fonti della Fedra di Seneca* (Firenze, *Studi italiani di Filologia classica*, vol. XXI, 1915).

*L' « Octavius » di Minucio Felice e la critica recentissima* (Roma, *Bollettino di letteratura critico-religiosa*, 1915).

*Il libro XXIII delle Storie di Tito Livio commentato* (Torino, E. Loescher, 1915).

*Quinto Orazio Flacco* (Firenze, *Atene e Roma*, 1916).

*Lucretiana* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1916).

*De quadam Beatae Christianae passione nunc primum edita ex Casanatensi Codice Ms. 719* (Grottaferrata, Roma e l'Oriente, 1916).

*De quibusdam locis in Senecae epistulis aliisque scriptis, qui sunt aut habentur corrupti, emendandis* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1917).

*Di alcune probabili fonti d'un opuscolo di S. Cipriano* (Pavia, *Athenaeum*, 1917).

*De quadam passione Sancti Isidori Martyris e Casanatensi Codice 726* (Grottaferrata, Roma e l'Oriente, 1917).

*La traduzione latina degli Atti di Andrea e Matteo* (Roma, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, vol. XXVI, 1917).

L. ANNAEI SENECAE *Thyestes Phaedra*. Recensuit, praefatus est, appendicem criticam addidit HUMBERTUS MORICCA (Aug. Taurinorum, in Aed. Io. Bapt. Paraviae [1917]. — *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum moderante Carolo Pascal*).

*Le Fenice di Seneca* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1918, XLV, 467 sgg.; XLVI, 1 sgg.).

M. MINUCIO FELICE, *L'Ottavio*. Introduzione e versione (Firenze, G. C. Sansoni, 1918).

*Di un nuovo codice delle Elegie di Massimiano* (Pavia, *Athenaeum*, 1918).

*Salviano e la data del « De gubernatione Dei »* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1918).

*Le tragedie di Seneca* (Torino, *Rivista di Filologia*, 1918, XLVI, 345 sgg., 411 sgg.; 1920, XLVIII, 74 sgg.; XLIX, 161 sgg.).

MARCO TULLIO CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, commentato da U. MORICCA, vol. I (Torino, G. Chiantore, 1921).

TERENZIO, *L'Andria*, commentata da U. MORICCA. Con otto illustrazioni (Firenze, G. C. Sansoni, 1921).

L. ANNAEI SENECAE, *Hercules furens Phoenissae Troades*. Recensuit, praefatus est, appendicem criticam et indicem addidit HUMBERTUS MORICCA (Aug.



Taurinorum, in Aed. Io. Bapt. Paraviae [1922]. — *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum moderante Carolo Pascal*).

*Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo* (Paris, *Revue biblique*, octobre 1921 et janvier 1922).

*Il libro XXIV delle Storie di Tito Livio commentato da G. B. BONINO. Seconda edizione notevolmente modificata ed accresciuta da U. MORICCA* (Torino, G. Chiantore, 1922).

*San Girolamo* (Milano, Casa ed. « Vita e Pensiero », 1922), due volumi.

TERENZIO, *Gli Adelphoe, commentati da U. MORICCA* (Torino, G. B. Paravia, 1922).

TERTULLIANO, *Ai testimoni della fede (Ad Martyras)*. Traduzione (Bilychnis, novembre 1922, pag. 286 sgg.).

TERTULLIANO, *Degli ornamenti delle donne (De cultu feminarum)*. Traduzione (Bilychnis, giugno 1923, pag. 401 sgg.).

*L'opuscolo di Cipriano a Donato* (Bilychnis, ottobre 1923, pag. 235 sgg.).

*Le lettere di Ignazio di Antiochia e di Policarpo. Il martirio di Policarpo* (Quaderni di Bilychnis, N. 10-11, 1923).

MARCO AURELIO, *I Ricordi*. Nuova traduzione con la vita dell'imperatore e note illustrative di U. MORICCA (Torino, G. Chiantore, 1923).

L. ANNAEI SENECAE, *Oedipus Agamemnon Medea Hercules Oetaeus. Recensuit, praefatus est, appendicem criticam et indicem addidit HUMBERTUS MORICCA* (Aug. Taurinor., in Aed. Io. Bapt. Paraviae. — *Corpus Script. Latinor. Paravianum moderante Carolo Pascal*).

GREGORII MAGNI, *Dialogum libri IV, a cura di UMBERTO MORICCA* (Roma, Istituto Storico Italiano: Fonti per la Storia d'Italia).

*Il pensiero cristiano. Pagine scelte da Tertulliano, Arnobio, Lattanzio, Ambrogio, Agostino. Inni ed epigrafi cristiane a cura di U. MORICCA* (Genova, F. Perrella).

CORNELIO NEPOTE, *Vitae excellentium imperatorum*, commentate da U. MORICCA (Firenze, Vallecchi).

MARCO AURELIO, *I Ricordi*. Introduzione, versione e note di UMBERTO MORICCA (Torino, Soc. Ed. Inter., 1924).

*Il «votum» di Sulpicio Severo e di S. Paolino di Nola*. (Didaskaleion, 1925, fasc. III, pag. 89 sgg.).

ANALECTA: *La morte violenta di un fratello di Paolino da Nola. — Endelevchius o Sanctus Severus Endelevchius? — Il carne del codice Paris. 8084* (Didaskaleion, 1926, fasc. II, pag. 85 sgg.).

*In difesa della mia Storia della letteratura latina cristiana* (Roma, Ditta E. Armani, 1926).

*Frustula, Romae, ex officina Armaniana, impensis auctoris, anno MCMXXXVI. Observatorium in aliquot Orientii et Paulini Petricordiensis carminum locos specimen* (Torino, Didaskaleion, 1927).

*San' Ambrogio* (Collez. « Pagine cristiane », dir. da P. Ubaldi e S. Colombo, Torino, Soc. Ed. Inter., 1927).

*San' Agostino* (Torino, Soc. Ed. Inter., 1927).













208.097 Duplicate 8457  
M825  
AUTHOR MORICCA, UMBERTO  
TITLE STORIA DELLA LETTERATURA  
LATINA CRISTIANA

DATE DUE

BORROWER'S NAME

STORAGE - CBPL

8457

